

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ:

Вілен Горський створював можливості. Він дарував розуміння, бо мав талант стирати відчуженість.

Він допоміг народитися багатьом особистостям — і ще більшій множині текстів. Його піклування часто залишалося непоміченим, бо ніколи не було обтяжливим.

На щастя, у сфері його відповідальної опіки

ДОТІЖКИ
СМІЛОСАМІ
СПОГЛЯДАННЯ



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ:
ДОТИКИ, СМИСЛИ, СПОГЛЯДАННЯ

КИЇВ
2011

ББК 87.3(4УКР)я43

Г70

Пропонований збірник, присвячений 80-річчю з дня народження Вілена Сергійовича Горського (1931–2007) – видатного українського філософа та історика філософії, доктора філософських наук, професора, заслуженого діяча науки і техніки України, – є першою цілісною спробою осмислення його наукового доробку і здобутків як організатора філософської науки та освіти. Вміщені у збірнику наукові статті, інтерв'ю, спогади, біографічні та бібліографічні матеріали репрезентують образ Вілена Горського як талановитого вченого, майстерного педагога, непересічної особистості, котра залишила яскравий слід в українській філософії та культурі.

Збірник адресовано науковцям, викладачам, студентам гуманітарних напрямів і спеціальностей, а також усім, хто прагне ближчого ознайомлення з сучасною філософською наукою та освітою в Україні.

Упорядники:

Марина Ткачук, доктор філософських наук, професор

Людмила Архипова, кандидат філософських наук

За загальною редакцією *Марини Ткачук*

Рецензенти:

Ірина Бондаревська, доктор філософських наук, професор

Ольга Гомілко, доктор філософських наук, доцент

Рекомендовано до друку Вченою радою Національного університету «Києво-Могилянська академія» (протокол № 9 від 20 жовтня 2011 р.)

Видання здійснено за фінансової підтримки

Міжнародного благодійного фонду

відродження Києво-Могилянської академії

© НаУКМА, 2011

ISBN 978-617-646-021-3

© Олександра Діаковська,
художнє оформлення, 2011

ЗМІСТ

Марина Ткачук.

Вілен Горський: на шляху до себе 9

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

Віталій Даренський.

Філософія як смислова проєктивність культури
(про ключову методологічну інновацію
Вілена Горського) 41

Вадим Менжулін.

З любов'ю до творця: біографічні складові
історико-філософського пізнання у візії
Вілена Горського 74

Тарас Закидальський.

Вілен Горський – історик української філософії.. 92

Іван Лисий.

Національно-культурна ідентичність української
філософії у баченні Вілена Горського 97

Сергій Капранов.

Історико-філософська методологія Вілена Горського
та проблеми дослідження японської філософії .. 118

Проблеми історико-філософської методології
у працях Вілена Горського

(З матеріалів наукового семінару відділу
історії української філософії Інституту
філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)
(підгот. *Олена Вдовина*) 133

«МОГИЛЯНСЬКА НАДІЯ» ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

Тетяна Чайка.

Університет liberal arts, або Скільки Сковород
потрібно українській культурі?
(Із бесід з Віленом Сергійовичем Горським) 155

Як навчитися любові до мудрості

(Із розмови Юлії Белової з Віленом Горським) 175

Головна місія університетів – просвітлення душі

(Відповідь Вілена Горського на запитання
Михайла Бриниха щодо перспектив
«перевиробництва» філософів в Україні) 180

Людмила Архипова.

Школа без школярства: уроки Горського 182

СЛОВО ПРО КОЛЕГУ І ВЧИТЕЛЯ

Владимир Янцен.

Светлой памяти Вилена Сергеевича Горского 201

Віктор Малахов, Тетяна Чайка.

Слово про доброго філософа 234

Михайло Мінаков.

Дві розмови про початок... і початок 236

Віктор Котусенко.

Вілен Горський – людина, філософ, викладач ... 241

<i>Юрій Завгородній.</i>	
Учитель пішов, а діалог із ним триває... (Світлій пам'яті мого академічного учителя Вілена Сергійовича Горського)	243

<i>Тарас Лютий.</i>	
Коротке слово про Вілена Горського	248

<i>Олександр Киричок.</i>	
Образ учителя	252

<i>Олена Левченко.</i>	
Етос «легкого» буття	254

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ: ПРО ЧАС І ПРО СЕБЕ

Інтерв'ю Вілена Горського з Юрієм Завгороднім	259
---	-----

<i>Вілен Горський.</i>	
Мислителі на чолі держави – лише давня ілюзія (Розмова з Михайлом Бринихом)	280

<i>Вілен Горський.</i>	
Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні роздуми з приводу ювілею)	288

БІОБІБЛІОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ

Вілен Горський: віхи біографії (упоряд. <i>Марина Ткачук</i>).....	313
--	-----

Спадщина Вілена Горського (1931–2007): бібліографічний покажчик (упоряд. <i>Марина Ткачук, Ярина Юринець</i>).....	317
---	-----

Відомості про авторів	385
-----------------------------	-----

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ: НА ШЛЯХУ ДО СЕБЕ

Марина Ткачук

До шереди імен, якими пишається сучасна українська гуманітаристика, по праву належить ім'я Вілена Сергійовича Горського (1931–2007) – відомого вченого, доктора філософських наук, професора, заслуженого діяча науки і техніки України, дивовижної людини, котра втілювала у собі кращі риси справжнього інтелектуала та інтелігента. Цей короткий нарис – спроба життєпису колеги і наставника, співпраця та спілкування з яким завжди залишатиметься однією з найзначущіших і найсвітліших сторінок, закарбованих у пам'яті тих, хто його оточував.

Вілен Горський народився 27 жовтня 1931 р. у м. Харкові в родині службовців Сергія Марковича і Ганни Мусіївни Горських. На його долю, як і на долю його однолітків, ще в дитинстві випало чимало випробувань. З шестирічного віку він ріс без батька, лише у студентські роки дізнавшись правду про його раптове зникнення: Сергія Марковича, головного інженера Харківського тракторного заводу, було розстріляно у 1937 р... Короткочасного стажування на одному із заводів Форда у США виявилось достатньо для викриття «агента американського імперіалізму», реабілітованого в середині 1950-х.

А потім була війна... Довгі місяці евакуації в далекому Казахстані... Повернення до рідного «попелища» – причому не в метафоричному, а в прямому сенсі цього слова: в будинок, який довелося залишити у 1941 р., влучила німецька бомба... У пошуках притулку Ві-

лен Сергійович разом із матір'ю і бабусею опинилися в родичів у Києві, де лише згодом дочекалися омріяної кімнати в комуналці, сповна ковтнувши злиденності повоєнної пори.

Вілену Горському виповнилося майже 18 років, коли він завершив шкільну освіту і вступив на філософський факультет Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка, який закінчив улітку 1954 р. Ганна Мусіївна ледь встигла порадіти за сина, котрий отримав «путівку» до самостійного життя: того ж року її не стало.

Щоправда, «путівка» могла би бути зовсім іншою, якби не сумнозвісна «п'ята графа»: відмінні успіхи у навчанні, диплом із відзнакою, неординарна, за свідченнями однокурсників, випускова робота, присвячена філософському аналізу творчості Лесі Українки, – усе це відкривало шлях до науки, ...але не для єврея і сина репресованого.

Щоправда, для тих випускників філософського факультету 1950-х рр., котрі ще не мали неодмінної, за радянських часів, «перепустки» до професійної кар'єри – партбілета, – трудова діяльність у будь-якому разі розпочиналася за одним і тим самим сценарієм. Приміром, однокурсники Вілена Сергійовича Ігор Валентинович і Ада Корніївна Бичко опинилися у селі Шамівка на Кіровоградщині, отримавши призначення до сільськогосподарського технікуму, де обом довелося викладати предмети, далекі від філософських. У сільській школі на Тернопіллі розпочалася трудова біографія Мирослава Володимировича Поповича, який закінчив філософський факультет роком раніше. Його однокурсник Сергій Борисович Кримський, котрий отримав призначення на «культмасову» роботу в Херсоні, не сподобався «працедавцям» і, швидко повернувшись до Києва, спробував вступити

до аспірантури. Але не зарадили їй відмінні оцінки, отримані на вступних іспитах: першою віхою його трудової біографії стала ледь знайдена посада шкільного вчителя логіки і психології. І знову не пощастило: невдовзі ці предмети вилучили зі шкільної програми, а «молодому спеціалістові» не залишилося нічого іншого, ніж викладання астрономії – та й то, з одною годиною тижневого навантаження й відповідною зарплатнею.

Отож не дивно, що замість омріяної аспірантури у серпні 1954 р. Вілен Сергійович Горський потрапив, за державним призначенням, на посаду вчителя історії районного містечка Нова Одеса, що на Миколаївщині. Щоправда, його шлях до професії виявився набагато довшим, ніж у згаданих вище його ровесників: від закінчення університету до зарахування на посаду молодшого наукового співробітника Інституту філософії АН УРСР минуло майже десять років. У Києві, куди він повернувся у липні 1956 р., на нього не чекала навіть і посада вчителя: довелося працювати старшим піонервожатим в одній зі шкіл, а згодом – методистом міського і районного Будинку піонерів. Улітку 1959 р. В. Горському вдалося (бодай тимчасово) потрапити на посаду наукового співробітника-екскурсовода Софіївського музею-заповідника, але залишитися на постійну роботу, знову-таки, завадило «неблагонадійне» походження.

Прикметно, що свої молоді «митарства» Вілен Сергійович згадував хіба що з ледь вловимою іронією, але без жодного невдоволення чи скарг. Нарікати на долю – не було в його звичках. Філософськи сприймаючи життя в усьому його багатоманітті й неоднозначності, він не розмежовував «біле» і «чорне» жорсткими і нездоланими кордонами й досконало володів – і у творчості,

й у повсякденні – мистецтвом розрізняти нюанси і напівтони, відділяти «зерна» від «полови» й фокусувати увагу на позитивних випроміненнях буття.

Таких «випромінень» у житті Вілена Сергійовича не бракувало навіть у похмурі 1950-ті: сповнена сил молодість, кохання, створення сім'ї, яка для нього становила найбільшу і найвищу життєву цінність, народження сина, його перші кроки і перші слова. Саме у Новій Одесі, про існування якої, мабуть, і не здогадувався, якби не «мудре» державне призначення, він зустрів свою дружину – Тамілу Василівну, з якою прожив у мирі і злагоді п'ятдесят два роки, до останнього подиху... Вступаючи на філософський факультет, В. Горський, звісно ж, не готував себе до ролі шкільного вчителя, а тим паче – піонерського «ватажка», але саме вимушений «піонерсько-шкільний» період діяльності сприяв розвитку його рідкісного педагогічного дару... Якщо ж узяти до уваги, що енергії і натхнення Вілена Сергійовича вистачало не тільки на викладання, організацію краєзнавчих і театральних гуртків, туристичних походів, проведення екскурсій тощо, а й на професійне філософське зростання, то цей період аж ніяк не назвеш «втраченим часом».

Промовистим свідченням цього зростання є той факт, що, прийшовши наприкінці вересня 1963 р. до відділу історії філософської і соціологічної думки на Україні Інституту філософії АН УРСР, Вілен Горський спромігся за два роки підготувати кандидатську дисертацію¹, присвячену аналізу українсько-болгарських філософських зв'язків у другу половину ХІХ ст. (безпо-

¹ Див.: Горський В. С. Зв'язки української революційної демократії з прогресивною думкою Болгарії в другій половині ХІХ ст. : дис. ... канд. філос. наук / В. С. Горський ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К., 1965. – 242 с.

середнім предметом дослідження були взаємовпливи двох революційно-демократичних традицій). Захист дисертації відбувся вже 7 січня 1966 р. Заручившись «інтернаціональним співавторством» однокурсника і друга Михайла Бичварова – згодом відомого болгарського філософа та історика філософії, того ж року Вілен Горський опублікував (за результатами здійсненого дослідження) свою першу наукову монографію².

Обставини, що сприяли щасливим змінам у долі В. С. Горського, були пов'язані як із певною лібералізацією суспільного життя часів «хрущовської відлиги», так і з тими трансформаціями, які відбулися в діяльності головної філософської установи України – Інституті філософії. Знесилений пануванням ідеологічної кон'юнктури й інтригами директора та його найближчого оточення, колектив інституту ініціював перед ЦК КПУ зміну керівництва: у грудні 1962 р. інститут очолив сповнений енергії і творчих задумів Павло Васильович Копнін. Талановитий вчений і непересічний організатор науки, П. Копнін спромігся внести у життя Інституту філософії потужний струмінь оновлення та дослідницького пошуку. Однією з особливих заслуг Павла Васильовича було зміцнення кадрового потенціалу інституту, яке здійснювалося шляхом залучення молодих і здібних фахівців, відібраних не за анкетними даними, а за професійними якостями³. З-поміж таких фахівців був і Вілен Горський, залучений до

² Див.: Бичваров М., Горський В. Українсько-болгарські філософські зв'язки (друга половина XIX ст.) / М. Д. Бичваров, В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1966. – 183 с.

³ Про київський період діяльності П. В. Копніна, зокрема й на посаді директора Інституту філософії АН УРСР, див.: Йолон П. Павло Копнін та українська філософська думка / Петро Йолон // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 53–70.

розбудови одного із започаткованих в Інституті філософії (за ініціативою і підтримкою Павла Копніна) дослідницьких напрямів – вивчення історії філософської думки на українських теренах. На схилі років Вілен Сергійович згадував Копніна як одного з тих фахівців, що визначили параметри його філософського бачення, й «чи не найяскравішу особистість, з якою випало щастя зустрітись у житті і працювати»⁴.

Віленові Горському судилося стати одним із тих науковців, з ім'ям яких власне асоціюється поняття Інституту філософії АН УРСР (з часів набуття незалежності – НАН України). Упродовж майже тридцятирічного періоду Інститут філософії залишався його основним місцем роботи і «другою домівкою» – з ним пов'язана вся його наукова біографія радянських часів. Безпосередні творчі зв'язки й плідна співпраця Вілена Сергійовича з Інститутом філософії не переривалися й у «могилянський» період його діяльності, триваючи до кінця життя.

Академічна кар'єра В. Горського за часів СРСР не справляє враження «стрімкої»: нічого у житті не давалося йому легко. Розпочавши у 32-річному віці як молодший науковий співробітник, близько двадцяти років (1967–1986) він залишався старшим науковим співробітником; посаду «провідного» отримав лише на зорі «перебудови» у 1986 р. (майже через десять років після здобуття докторського ступеня), а головним науковим співробітником став аж наприкінці грудня 1991 р. – уже в незалежній Україні. За півроку до того (у червні 1991-го) отримав, нарешті, диплом професора – через чотирнадцять років після за-

⁴ Інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським / записав Юрій Завгородній // Наукові записки. – Т. 20 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2002. – С. 97.

хисту докторської дисертації (з якою, до речі, теж не обійшлося без «пригод» – клопотанням певних «добродіїв» довелося витримати процедуру повторного захисту у ВАК СРСР; процедуру він витримав блискуче, але від першого захисту до отримання диплома минуло чимало часу – півтора року). Маючи у своєму доробку радянської доби 15 наукових монографій (у тому числі – чотири індивідуальні), користуючись заслуженою повагою філософської спільноти й авторитетом одного з провідних українських істориків філософії, свою першу керівну посаду Вілен Сергійович отримав у пенсійному віці – на початку січня 1992 р. очолив сектор філософської думки Київської Русі у рідному відділі історії філософії на Україні.

Радянські часи, на які припала переважна частина наукового життя Вілена Горського, – трагічна сторінка в історії вітчизняної філософії, приреченої жити у статусі «служниці» ідеології, в рамках партійних директив і під пильним наглядом «кураторів» від органів безпеки. «Філософія-покруч» – таким, за влучним виразом Анатолія Лоя⁵, є породжений цією добою продукт інтелектуальної діяльності з осмислення «найбільш загальних законів природи, розвитку і людського суспільства» у межах «єдино правильної» компартійної парадигми. Трагічними (навіть за умов відсутності прямих утисків і покарань) є долі інтелектуалів радянських часів, чий щирий потяг до філософування, чиї здібності й розумові чесноти, творчі потенції та працездатність могли реалізовуватися переважно у тих-таки «покручених», «спотворених» формах псевдофілософії, змушеної

⁵ Див.: Лой А. «Філософія-покруч» / Анатолій Лой // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 25.

уникати сміливого поруху думки, щирого слова і «живого життя».

Сповненою трагізму є й діяльність інститутів філософії колишньої Країни Рад, колективи яких десятиліттями витрачали свій творчий потенціал не стільки на розвиток філософських наук, скільки на обслуговування потреб «ідеологічної боротьби» з міфічними ворогами. На тлі стосів книжок, брошур і статей, написаних у межах «планових тем», присвячених «критиці буржуазної філософії», «боротьбі з буржуазним націоналізмом», філософському обґрунтуванню «засад комунізму», «соціалістичного змагання», «комуністичного виховання» й інших фантомів, надто поодинокими є твори, що не втратили своєї актуальності наступного дня після руйнації комуністичного режиму.

Зазначене, на жаль, значною мірою стосується й діяльності Інституту філософії АН УРСР від сталінських до горбачовських часів. Однак об'єктивна оцінка доробку кожного з його відділів і співробітників потребує, на наш погляд, урахування тих нюансів і напівтонів, про які вже йшлося вище, присутності в їхньому професійному житті тих «відлиг», що надавали приневоленій думці бодай ковток свіжого повітря. Звісно, попри те, що філософська наука 1960-х–1980-х рр. зберігала свою «радянськість», залишаючись у межах власної принципово ідеологічної самовизначеності, дозована лібералізація філософського мислення, помітна з часів десталінізації, неквапливо, так само дозовано, але роз'їдала моноліт «єдино правильної» філософії діалектичного та історичного матеріалізму. Говорячи про цей період, В. Горський мав усі підстави констатувати зародження тієї «тіньової» філософії, розвиток якої згодом чимало сприяв відтисненню «офіційної» філософської доктрини на маргінеси історії. «У кух-

нях 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 втрачає свою міць і монолітну непорушність. Й там, де ґрати виявлялися не такими міцними, виникала можливість хоч трохи здобути простору для легалізації результату справді творчого філософського пошуку»⁶.

Звісно, працюючи в «ідеологічній» установі, Вілен Сергійович, як і всі його колеги, робив свій необхідний внесок і в критику «буржуазної філософії», і в поширення «невмирущих ідей Маркса – Енгельса – Леніна», і в боротьбу з різними «ідейними супротивниками» радянського 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, однак специфіка історико-філософського дослідження, налаштованого на діалог із іншими філософами та філософіями, створювала певні можливості як для професійного становлення й реалізації власного

⁶ Горський В. С. Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні роздуми з приводу ювілею) / Вілен Горський // Магістеріум. – Вип. 1 : Історико-філософські студії. – К. : Stylos, 1998. – С. 138.

творчого потенціалу, так і для збереження українською філософією «людського обличчя».

Історико-філософські пріоритети Горського-науковця, що окреслилися вже у студентські роки, розвинулись і зміцніли у стінах Інституту філософії. Цими пріоритетами стали історія української філософії і 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, неunikно позначалися на іншій.

Зокрема, зацікавлення методологічними проблемами історико-філософського пізнання виявилось вже під час роботи над кандидатською дисертацією і першою монографією: вивчення безпосереднього предмета дослідження – творчих взаємин українських і болгарських революційних демократів другої половини ХІХ ст. – потребувало піднесення від аналізу конкретного матеріалу до теоретичного осмислення специфічного механізму ідейних взаємозв'язків та їх ролі у розвитку філософії. Методологічні експлікації, викладені у перших розвідках⁷, були розвинуті в наступних працях В. Горського⁸ і визначили те особливе зацікавлення проблемою діалогу філософських культур, що пронизує всю його творчість.

⁷ Див. його: Деякі питання дослідження культурних взаємовідносин (на матеріалах історії українсько-болгарських культурних взаємин) / В. С. Горський // Український історичний журнал. – 1965. – № 9. – С. 47–55 ; З історії дослідження філософських взаємозв'язків (деякі методологічні питання) / В. С. Горський // З історії філософської думки на Україні : республ. міжвід. зб. / відп. ред. В. Ю. Євдокименко. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 76–88.

⁸ Див., напр.: Головаха І. П., Горський В. С. Проблема взаємозв'язків в історико-філософському дослідженні / І. П. Головаха, В. С. Горський // Ідейні зв'язки прогресивних мислителів братських народів (ХVІІ–ХVІІІ вв.) : зб. / отв. ред. В. М. Ничик. – К. : Наук. думка, 1978. – С. 5–40.

З другої половини 1960-х рр. методологічна проблематика історико-філософського дослідження набуває у 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 – політикою⁹, наукою¹⁰, мистецтвом¹¹. 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 із філософією «всесвітньою»¹²,

⁹ Див. його: Проблема співвідношення філософії і політики у працях українських радянських дослідників / В. С. Горський // З історії філософії та соціології на Україні : республ. міжвід. зб. / відп. ред. В. Ю. Євдокименко. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 11–19 ; Соціальне середовище та історико-філософський процес / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1969. – 183 с.

¹⁰ Див.: Азархін В. А., Горський В. С. Коперник. Бруно. Галілей / В. А. Азархін, В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1974. – 199 с. ; Горський В. С. Ретроспективна функція науки / В. С. Горський // Філософська думка. – 1974. – № 5. – С. 38–46 ; Азархін В. А., Горський В. С. Научная истина в судьбах ученого : Коперник, Бруно, Галилей / В. А. Азархін, В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1984. – 176 с.

¹¹ Див. його: Философия, мировоззрение, искусство / В. С. Горский // Диалектический и исторический материализм – философская основа коммунистического мировоззрения : сб. / [редкол. : А. И. Яценко, В. С. Пазенок]. – К. : Наук. думка, 1977. – С. 65–71 ; Относно взаимодействию между художественно и философско съзнание / В. С. Горский // Философска мисъл. – 1978. – Кн. 8. Год XXXIV. – С. 63–72 ; У пошуках істини : Взаємодія філософії і мистецтва / В. С. Горський. – К. : Мистецтво, 1979. – 156 с.

¹² Див.: Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії / В. С. Горський, В. Ю. Євдокименко // Розвиток філософії в Українській РСР : [зб. наук. пр.] / [редкол. : В. Ю. Євдокименко та ін.]. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 33–38 ; Горський В. С. Предмет истории философии отдельного народа / В. С. Горский // Problemas [Вильнюс]. – 1971. – № 2. – С. 30–35 ; Євдокименко В. Е., Горський В. С. Националният и интернационалният момент в историята на философията / В. Е. Евдокименко, В. С. Горский // Философска мисъл [София]. – 1971. – Кн. 2. Год XXVII. – № 3. – С. 94–99 ; Горський В. С. О соотношении всемирной и национальной истории философии / В. С. Горский // Известия АН Казах. ССР : Серия общественная. – 1972. – № 4. – С. 22–29.

про феномен «філософської школи»¹³, методологічні здобутки сучасної та дореволюційної філософської історіографії¹⁴ 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 дисертації¹⁵, захищеній в Інституті філософії АН УРСР 7 лютого 1977 року.

Вже на початку 1970-х рр. до сфери наукових інтересів Вілена Сергійовича входить одна з найважливіших проблем історико-філософської науки – проблема тлумачення тексту¹⁶. 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.

¹³ Див. його: «Философская школа» как понятие / В. С. Горский // Философские науки. – 1972. – № 1. – С. 82–88.

¹⁴ Див. його: Методологічні пошуки в сучасній польській історико-філософській літературі / В. С. Горський // Філософська думка. – 1969. – № 2. – С. 127–135 ; Філософія Сковороди у дореволюційних вітчизняних дослідженнях / В. С. Горський // Філософська думка. – 1972. – № 5. – С. 44–54 ; Історико-філософський процес у домарксистській історії філософії / В. С. Горський // Філософська думка. – 1973. – № 6. – С. 39–48 ; Історико-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX – начало XX веков) / В. С. Горский // Критические очерки по философии Канта : [сб. науч. тр.] / [ред. кол. : М. А. Булатов (предс.) и др.]. – К. : Наук. думка, 1975. – С. 322–344.

¹⁵ Див.: Горский В. С. Методологические проблемы исследования развития философии в антагонистическом обществе. Социологический аспект : дис. ... д-ра филос. наук / В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К., 1976. – 386 с.

¹⁶ Див. його: Історико-філософське тлумачення наукового тексту / В. С. Горський // Філософська думка. – 1970. – № 3. – С. 83–92 ; Філософське витлумачення літературних текстів / В. С. Горський // Етика і естетика : міжвід. наук. зб. – Вип. 9. – К. : Наук. думка, 1971. – С. 137–144 ; Текст и его истолкование в историко-философском исследовании / В. С. Горский // Методологические проблемы истории философии и общественной мысли : сб. / отв. ред. Б. В. Богданов. – М., 1977. – С. 216–227.

Важко переоцінити значущість досвіду осмислення теоретичних і методологічних проблем вивчення історії філософії, увиразненого у працях Вілена Горського 1960-х–1970-х рр., 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 рр., 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 смисложиттєвих проблем¹⁷. 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 провітницькому поглядові 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 іс-

¹⁷ Див. його: Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці / В. С. Горський // Філософська думка. – 1980. – № 4. – С. 60–71 ; О «диалогичности» культуры / В. С. Горский // Актуальные методологические вопросы современной науки : [сб. ст.] / [редкол. : Н. Н. Киселев и др.]. – К. : Политиздат Украины, 1983. – С. 130–133 ; Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР / В. С. Горский // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли : [сб. ст.] / отв. ред. М. Т. Иовчук. – Кишинев : Штиинца, 1984. – С. 116–124 ; Культура в контексті людської цілісності / Ю. А. Іщенко, В. С. Горський // Філософська думка. – 1985. – № 4. – С. 119–121 ; История философии в системе духовной культуры / В. С. Горский // Проблемы на культурата (София). – 1986. – № 5. – С. 17–23.

торико-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 розчути, а й шанобливо поставитися до кожного з індивідуальних і самоцінних голосів рівних і вільних співрозмовників.

Утверджуючи культурологічний підхід до вивчення історії філософії, Вілен Горський вводить до нашого наукового обігу надзвичайно важливе в теоретичному й методологічному сенсі поняття «філософська культура», що позначає «особливу сферу культури, яка утворюється внаслідок концентрації довкола філософії різних споріднених з нею форм діяльності, через які здійснюється самоствердження й розвиток людини»¹⁸. Розвиваючи це поняття у працях 1990-х–2000-х рр.¹⁹, Вілен Сергійович особливо наголошував відмінність філософської культури від філософської теорії, а отже, розбіжність у цілях і методах їх осягнення історико-філософською наукою: «Якщо історія філософської теорії акцентує увагу на змістовному наповненні філософського знання як результату пізнавальної діяльності, то з огляду історії філософської культури, – зауважував він, – важливий не так результативний, як процесуальний ха-

¹⁸ Горський В. С. Понятіе «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР / В. С. Горський // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли : [сб. ст.] / отв. ред. М. Т. Иовчук. – Кишинев : Штиинца, 1984. – С. 120.

¹⁹ Див. його: Культурологический аспект историко-философского исследования / В. С. Горський // История философии и культура / отв. ред. А. Г. Гордиенко. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 5–15.

рактар 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 у культурі на шляху до розуму й серця тих, кому адресуються філософські знання»²⁰.

Переосмислення історії філософії на українських теренах, здійснене Віленом Горським через призму поняття «філософська культура», чимало сприяло подоланню численних стереотипів щодо неї й окресленню на початку 1980-х рр. ще одного вектора його історико-філософських досліджень, який стосується киеворуської доби²¹. Один із першопрохідців у ца-

²⁰ Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси / В. С. Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – С. 11.

²¹ Див. його: Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии (к вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси) / В. С. Горский // Богомилство : Първи международен конгрес по българистика, г. София, 23 май – 3 юни 1981 г. / Българска Академия на Науките. – София, 1982. – С. 47–62 ; Философские идеи в культуре Киева XI–XIII вв. / В. С. Горский // Философская мысль в Киеве : историко-философский очерк / отв. ред. В. И. Шинкарук. – К. : Наук. думка, 1982. – С. 31–51 ; Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии / М. Д. Бычваров, В. С. Горский // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 3–19 ; До характеристики філософсько-історичних уявлень в культурі Київської Русі / В. С. Горський // Філософська думка. – 1984. – № 3. – С. 76–88 ; Философская мысль в духовной культуре Киевской Руси / В. С. Горский // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность : сб. науч. тр. / отв. ред. В. И. Шинкарук. – К. : Наук. думка, 1984. – С. 80–88 ; Світоглядно-філософський зміст «Слова о полку Ігоревім» : Історія і сучасність у давньоруській культурі XII ст. / В. С. Горський // Філософська думка. – 1985. – № 6. – С. 79–89 ; Світоглядно-філософський зміст «Слова о полку Ігоревім» : морально-етичні уявлення в давньоруській культурі XII ст. / В. С. Горський // Філософська думка. – 1985. – № 5. – С. 47–59 ; Философские идеи в отечественной средневековой культуре / В. С. Горский, С. Б. Крымский // Философские науки. – 1985. – № 5. – С. 91–99 та ін.

рині української історико-філософської медієвістики, ініціатор систематичних студій з 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 одностороннього просвітницького погляду на філософію виключно як знання, викладеного мовою понять і представленого 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 XII в.» (К., 1988), низка збірників наукових праць, виданих за його ініціативою і редакцією наприкінці 1980-х рр.²², численні

²² Див.: Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1987. – 160 с. ; Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки) : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – 324 с. ; «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1990. – 178 с.

статті цього ж періоду²³ стали свідченням солідного історико-філософського доробку науковця, набутого у вивченні давньоруської філософської культури впродовж одного десятиліття. Розвідки Вілена 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 – два солідні переклади з болгарської мови²⁴, чимала кількість рецензій і бібліографічних оглядів, упорядкування тому філософських праць Івана Франка, що увійшов до повного зібрання творів

²³ Див. його: Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси (на основе анализа «Слова о законе и благодати» Илариона и «Слова о полку Игореве») / В. С. Горский // Историко-философский ежегодник '87 / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1987. – С. 119–138 ; Об одном из источников историко-философского изучения древнерусской культуры / В. С. Горский // Философские науки. – 1988. – № 2. – С. 45–56 ; «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського – перлина давньоруської культури / В. С. Горський, Б. О. Лобовик // Філософська думка. – 1988. – № 4. – С. 89–91 ; Християнство і духовність Київської Русі / В. С. Горський // Радянське літературознавство. – 1988. – № 7. – С. 44–50 ; Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» / В. С. Горский // Альманах библиофила / гл. ред. Е. И. Осетров. – М. : Книга, 1989. – Вып. 26. – С. 65–75 ; Образ истории в «Слове о полку Игореве» / В. С. Горский // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура / отв. ред. М. А. Абрамов ; АН СССР. Ин-т философии. – М., 1989. – С. 50–59 ; Образ світу в Софії Київській / В. С. Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1989. – № 6. – С. 59–67 та ін.

²⁴ Див.: Йорданов Иван. Наука как логическая и общественная система (Познавательные и прикладные функции современной науки) / пер. с болг. и ред. В. С. Горского. – К. : Наук. думка, 1972. – 272 с. ; Пейчев Божидар. Философский трактат в Симеоновом сборнике / пер. с болг. и предисл. В. С. Горского. – К. : Наук. думка, 1983. – 152 с.

мислителя²⁵, а також підготовка наукового коментаря до нього. 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 рр., які збирали фахівців з усього СРСР; він підтримував численні творчі контакти, виступав з 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.

Зустрівши своє 60-річчя, Вілен Сергійович, за його власним зізнанням, не очікував від життя якихось «сюрпризів». Цілком достатнім для нього було те, що руйнація радянської системи і вступ України до нової історичної доби – доби утвердження і розбудови власної держави – усували перепони на шляху до вільного філософського мислення і відкривали нові творчі перспективи. Демократизація суспільного життя і структурні зміни, що відбувалися в Інституті філософії на початку 1990-х, створювали гарні можливості для фахової самореалізації і здійснення давніх задумів.

І все ж таки життя, як любив повторювати Вілен Сергійович, «виявилось багатше за схему» і піднесло «сюрприз», на який він геть не очікував. На початку літа 1992 р. він отримав від керівництва відроджуваної у статусі сучасного університету Києво-Могилянської

²⁵ Див.: Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / І. Я. Франко ; [редкол. : Є. П. Кирилюк (голова) та ін.]. – Т. 45 : Філософські праці / упоряд. і комент. В. С. Горського та ін. ; ред. тому В. Ю. Євдокименко. – К. : Наук. думка, 1986. – 573 с. [комент. : С. 499–570].

академії несподівану пропозицію створити й очолити кафедру філософії та релігієзнавства. Отримав – і погодився, «спокусившись» не стільки на те, щоб «очолити», скільки на те, щоб «створити». Тож із 6 червня 1992 р. і до останніх днів життя його постійним місцем роботи стала «Могилянка».

З Національним університетом «Києво-Могилянська академія» 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. Прийшовши до університету з амбітною метою – «виховати нове покоління українських філософів, здатних на рівних вести діалог із професіоналами та фахівцями-філософами Європи»²⁶, він згуртував довкола кафедри провідних українських фахівців у різних галузях філософської науки, створив колектив однодумців, який спромігся розробити ефективну модель філософської освіти, ґрунтовану на засадничих для новоствореного НаУКМА принципах *liberal arts education*. У тому, що саме «Могилянка» випустила перших в Україні бакалаврів (1996) і магістрів (1998) філософії, що її випускників-філософів (з-поміж яких уже є три доктори і понад тридцять кандидатів наук) вирізняє високий рівень загальногуманітарної і фахової підготовки, наукова і громадянська активність, є величезна частка самовідданої праці Вілена Сергійовича. У пам'яті численних сту-

²⁶ Інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським [5 жовтня 2001 р.] / записав Юрій Завгородній. – С. 101.

дентів, дипломників, аспірантів назавжди залишаться бездоганні лекції професора Горського та його подвижництво наукового керівника, котрий щедро дарував усі свої сили, знання, досвід молодому поколінню – поколінню, яке він щиро любив і у філософський потенціал якого безмежно вірив. Головну мету своєї повсякденної праці на ниві філософської освіти Вілен Сергійович убачав у формуванні у студентства здатності до творчого і критичного мислення, а тому у своєму педагогічному служінні ніколи не обмежувався навчальним процесом, діяльно підтримуючи студентські наукові ініціативи, філософські диспути, конференції, літні школи, періодику, залучаючи здібну молодь до наукової роботи і допомагаючи їй фаховому становленню. Як влучно помітив Тарас Закидальський, з яким Вілена Сергійовича пов'язували багаторічні дружні стосунки, він мав «природний талант “заражати” молодих людей ідеями»²⁷.

Саме у «могилянський» період діяльності повною мірою виявився й талант Горського як організатора науки. Завдяки невсипущій енергії Вілена Сергійовича, його повсякденній копіткій праці й ініціативності кафедра філософії та релігієзнавства дуже швидко заявила про себе не лише як про важливий компонент у структурі університету та реалізації його освітніх і культурних програм, а й як про науковий осередок, в якому панує атмосфера творчості та дослідницького пошуку. Свідчення цьому – численні монографії, збірники наукових праць, статті, переклади, підручники, підготовлені співробітниками кафедри. Міжнародні наукові конференції, ініційовані

²⁷ Закидальський Т. Вілен Горський – історик української філософії / Тарас Закидальський // Наукові записки. – Т. 20 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2002. – С. 94.

В. Горським та організовані за його участю, стали помітними подіями у філософському житті України, а його діяльність як співголови Товариства філософів слов'янських країн значно сприяла розширенню наукових контактів із фахівцями Швейцарії, Німеччини, Канади, Франції, Польщі, Росії та інших країн, налагодженню плідного фахового та культурного діалогу. Колективні наукові проекти, реалізовані Віленом Сергійовичем у НаУКМА, започаткування двох фахових збірників – «Наукові записки. Сер. Філософія та релігієзнавство» (1996) і «Магістеріум: Історико-філософські студії» (1998), запровадження постійно діючого Могилянського історико-філософського семінару (2003) мали своїм результатом не лише низку резонансних видань²⁸, а й формування на кафедрі філософії та релігієзнавства потужної іс-

²⁸ Див.: Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст : зб. наук. ст. / [ред. кол. : В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – К. : КМ Academia, 1995. – 308 с. ; Київські обрії : історико-філософські нариси : зб. наук. пр. / [наук. ред. : В. Горський, М. Ткачук]. – К. : Стилос, 1997. – 368 с. ; Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К. : КМ Academia ; Пульсари, 2000. – 264 с. ; Europa studies / Inst. Europeen de l' Université de Genève. – Genève, 2000. – № 10 : Ukraine, renaissance d'un mythe national : Actes publiés sous la direction de G. Nivat, V. Gorsky et M. Popovitch. – P. 105–115 ; Russian Studies in Philosophy. – 2000. – Vol. 38, № 4 : Philosophy in the Culture of Kievan Rus' / guest ed. V. Gorsky ; Образ Христа в українській культурі : зб. наук. пр. / ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін. – К. : КМ Академія, 2001. – 198 с. [2-ге вид. – К. : КМ Академія, 2003] ; Філософська думка в Україні : біобібліогр. слов. / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. ; відп. ред. В. С. Горський. – К. : Пульсари, 2002. – 244 с. ; Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії : європейський контекст : [зб. наук. пр.] / редкол. : В. С. Горський (голова) та ін. – К. : КМ Академія, 2002. – 312 с. ; Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К. : КМ Академія, 2004 ; Могилянський історико-філософський семінар. – Вип. I : 2003–2005. Матеріали засідань / відп. ред. і упоряд. М. Л. Ткачук. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – 175 с. ; Давньоруське любомудріє : Тексти і контексти / упоряд. О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – 398 с.

торико-філософської школи. Основними стимулами її розбудови стали прагнення деідеологізації української історико-філософської науки, звільнення від застарілих стереотипів, засилля кон'юнктурщини та наукової недоброчесності, усвідомлення необхідності теоретичного і методологічного оновлення шляхом переосмислення досягнень західної історико-філософської традиції ХІХ–ХХ ст. Усвідомлюючи першорядну роль історико-філософського знання як підґрунтя не лише самовизначення та саморозвитку філософії, а й реконструкції духовної культури людства, збереження та відтворення історичної пам'яті, культурних цінностей, традицій та ідентичностей, історико-філософська школа НаУКМА сфокусувала свої зусилля на реалізації пізнавальної, просвітницької та культурної місії наукових студій у царині історії філософії. Головними пріоритетами її діяльності були і залишаються створення потужної спільноти фахівців, піднесення на належний рівень їх професійної планки; інформаційна, комунікаційна, організаційна консолідація дослідницьких проектів та ініціатив у галузі історії філософії; налагодження наукових контактів і співпраці з колегами за межами країни; інформаційно-аналітичне забезпечення досліджень (і курсів) з історії філософії з використанням сучасних технологій; створення джерелознавчої бази історико-філософських досліджень, а отже, активізація зусиль щодо підготовки до друку першоджерел, розгортання архівних студій, вивчення філософської спадщини, що зберігається в Україні; пильна увага до методологічних проблем історико-філософського пізнання, вивчення й осмислення відповідного світового досвіду та набутків; широка й послідовна інтеграція історико-філософського знання в гуманітарну

освіту, впровадження спеціальної фахової історико-філософської підготовки. З-поміж конкретних кроків, здійснених представниками історико-філософської школи НаУКМА задля реалізації зазначених пріоритетів – безпосереднє ознайомлення з досвідом історико-філософських студій у провідних університетах США, Франції, Німеччини, Польщі, Великобританії, Швейцарії та ін. країн; налагодження тісної співпраці з Інститутом філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Українським філософським фондом та фаховими історико-філософськими товариствами, що функціонують під його егідою, Товариством філософів слов'янських країн і низкою польських університетів та інституцій; реалізація спільних наукових проектів із західними і вітчизняними партнерами; проведення міжнародних і всеукраїнських наукових конференцій, систематична розробка наукових тем історико-філософського спрямування і запровадження результатів досліджень у навчальний процес та підготовку науково-педагогічних кадрів; налагодження міждисциплінарного діалогу в царині гуманітаристики тощо.

Саме на «могилянську» добу припадає розквіт і наукової творчості Вілена Горського: пріоритетні для нього теми історико-філософської україністики та методології історико-філософського пізнання набувають систематичного розвитку й оформлення.

Зокрема, 1990-ті – початок 2000-х рр. позначені у творчому доробку Вілена Сергійовича новими здобутками у царині вивчення філософської культури Київської Русі. Фокусом його дослідницької уваги постають образ святості (й ширше – етичні цінності та ідеали) в давньоруській культурі й методологічні проблеми дослідження найранішого з етапів історії вітчизня-

ної філософської думки. Аналіз цих проблем – предмет численних статей і доповідей В. Горського, а також трьох його монографій – «Нариси з історії філософської культури Київської Русі (серед. XII – серед. XIII ст.)» (К., 1993), «Святі Київської Русі» (К., 1994) та «Давньоруські любомудри» (К., 2004). Остання мала для Вілена Сергійовича особливе значення, адже написана у співавторстві з його учнями – вихованцями НаУКМА Юрієм Завгороднім, Оленою Вдовиною та Олександром Киричком. Символізуючи єднання поколінь у справі вивчення історії вітчизняної філософії та культури, ця праця є свідченням плідності не лише науковця, а й педагога і наукового керівника.

Звільнення від ідеологічних обмежень радянської доби вже на початку 1990-х рр. надало новий потужний імпульс студіям Вілена Горського в царині історико-філософської україністики. Предметом його аналізу постає комплекс методологічних проблем, що потребують першорядної уваги історика вітчизняної філософії, а також ціла низка ключових постатей і сюжетів, з якими пов'язано становлення і розвиток філософії на українських теренах. «Родзинкою» їх осмислення видається включення цих процесів у європейський контекст, спроба віднайти ту «оптику бачення», що сприяє подоланню комплексів «меншовартості», «містечковості» й «хуторянства», притаманного чималій частині досліджень з історії української філософії. Справжній європеєць за широтою свого кругозору і стилю мислення, прояви цих комплексів Вілен Сергійович убачав не лише у бідканнях щодо відсутності в українській філософії постатей масштабу Платона чи Канта, а й у спробах «будь-що довести, що “ми” такі самі, як “вони”» (незалежно від того, яке «вони»

сьогодні чи завтра обирається за взірець)²⁹, або ж, навпаки, «ствердити себе як центр світового філософського мислення»³⁰, «довести виключну “українськість” тих діячів нашої культури, які зробили внесок не лише до своєї, а й до інонаціональної культури»³¹, «постулювати певні риси як абсолютну власність української філософії»³², утвердити націоналістичну риторичну у статусі чергового «єдино правильного» світогляду та звести складну й багатовекторну проблему людської і культурної ідентичності до етнічного самовизначення. Поділяючи розуміння нації «не як природної, а як духовної засади»³³, він наголошував на необхідності відповідного сучасним запитам і реаліям розуміння національної української ідеї, яка «неминуче втрачає притаманну їй раніше етноцентричну спрямованість, наближаючись тим самим до західноєвропейської моделі нації з притаманним їй акцентом на засадах спільної території, правничо-політичної рівності всіх членів національної спільноти, спільної громадянської культури»³⁴.

Утверджуючи в науковому вжитку поняття «українська філософія» (замість традиційних формул «філософія на Україні» чи «філософія в Україні»), Вілен Сергійович менш за все пов'язував його з тими, за висловом Дмитра Чижевського, «імпресіоністськими характеристиками», які стосуються «національної душі» чи «національного характеру». Він розглядав українську філософію як феномен української культури і зарахо-

²⁹ Горський В. С. Біля джерел : нариси з історії філософської культури України / Вілен Горський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 51–52.

³⁰ Там само – С. 53.

³¹ Там само. – С. 54.

³² Там само. – С. 52–53.

³³ Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія). – С. 138.

³⁴ Там само. – С. 140–141.

вував до її історії всіх тих мислителів, котрі зростали, формувались і діяли в межах утворюваного цією культурою «поля спілкування»³⁵. Водночас В. Горський наголошував на безперспективності розгляду національної культури у статусі «певної неподільної і замкненої у собі цілісності» і «поза її взаємодією з культурою інших народів»: українську культуру, котра представлена цілим спектром «регіональних субкультур», він розумів як полінаціональне явище, вивчення якого має здійснюватися «на стику» з іншими культурами, з урахуванням їх комунікації і взаємних зв'язків³⁶.

Першою спробою експлікації зазначених «методологічних розмислів» Вілена Горського став його навчальний посібник «Історія української філософії» (К., 1996), що за короткий термін витримав чотири видання і виявився найвдалішою з усіх спроб систематизації й цілісного осмислення філософських процесів, які розгорталися на теренах України; згодом ці ж розмисли надихнули появу його монографій «Філософія в українській культурі: (методологія та історія)» (К., 2001) та «Біля джерел: нариси з історії філософської культури України» (К., 2006), які ще раз увиразнили єдність методологічних і конкретно-історичних зацікавлень Вілена Горського як історика філософії, його особливу увагу до проблеми діалогу філософських культур у конкретно-історичному та теоретичному вимірах.

Як засвідчують праці Вілена Горського, написані у 1990-х–2000-х рр., його фахові зацікавлення цієї доби не обмежуються лише історико-філософською

³⁵ Горський В. С. Передмова / Вілен Горський // Філософська думка в Україні : біобібліогр. слов. / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. ; відп. ред. В. С. Горський. – К. : Пульсари, 2002. – 244 с.

³⁶ Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія). – С. 26–27.

проблематикою: предметом його аналізу постають актуальні питання суспільного життя – проблеми культурної ідентичності та цивілізаційного вибору³⁷, етичних норм і цінностей³⁸, освіти і виховання³⁹. Творча й життєва активність цієї літньої за віком, але молодій душою людини, виявлена у 1990-х рр., вражала всіх,

³⁷ Див. його: Де шукати Європу? (Погляд з позиції сьогодення) / Вілен Горський // Наукові записки. – Т. 8 : Філософія та право / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Academia, 1999. – С. 11–15 ; Міф Європи в сучасній українській культурі / Вілен Горський // Наукові записки. – Т. 18 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 2000. – С. 41–51 ; Україна на порозі планетарної цивілізації / Вілен Горський // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 214–220 ; Українська культура на межі тисячоліть і європейський контекст / Вілен Горський // Філософські пошуки. – Вип. XI–XII. – Львів ; Одеса ; Хмельницький, 2001. – С. 19–28 ; Глобалізація культури як проблема України / Вілен Горський // Наукові записки. – Т. 20 : Спец. вип. : у 2 ч. / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2002. – Ч. 1. – С. 74–81 ; «Сфера спільності» як позитивний здобуток взаємодії слов'янських народів / В. С. Горський // ΣOFIA (Жешув). – 2002. – № 2. – С. 145–151 ; Міф Європи в сучасній українській літературі / Вілен Горський // Мандрівець. – 2003. – № 4. – С. 25–35 та ін.

³⁸ Див. його: Україна на шляху до ствердження толерантності / В. С. Горський // Europejskie modele tolerancji / red. A. L. Zachariasz, S. Symotiuk. – Rzeszów : Wydawnictwo UR, 2001. – С. 135–144 ; На шляхах до утвердження культури миру і толерантності : український досвід / Вілен Горський // Україна – Європа : назустріч новому тисячоліттю (права людини, мир, демократія, толерантність, взаєморозуміння між народами) / Ю. І. Сватко, В. С. Горський, В. І. Гусев та ін. ; [наук. ред. Ю. І. Сватко]. – К. : Стилос, 1999. – С. 21–27 та ін.

³⁹ Див. його: Філософська освіта в сучасній Україні : проблеми становлення / В. С. Горський // Сучасна гуманітарна освіта : стан і перспективи. Тези виступів учасн. наук.-практ. конф. – Ч. 2. – Чернівці, 1996. – С. 80–89 ; Проблема виховання «нової інтелігенції» в сучасному українському суспільстві / Вілен Горський // Інтелігенція – гуманна об'єднувальна сила сучасного суспільства. – К. : Стилос, 1999. – С. 22–27 ; Погляд на американський університет з києво-могилянського подвір'я / Вілен Горський // Могилянські джерела. – 2000. – № 2, черв. – С. 16–18 ; Ідея університету та «університетська філософія» / Вілен Горський // Покликання університету : зб. наук. пр. / ред. кол. : О. Гомілко [та ін.]. – К. : ЯНКО ; Веселка, 2005. – С. 24–30 ; Ідея університету в києво-могилянській редакції / Вілен Горський // Дух і Літера. – 2006. – № 15–16. – С. 100–108 ; Чи потрібна філософія в Україні? / Вілен Горський // Філософсько-антропологічні читання'99 : Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (до 70-річчя Олександра Яценка). – К. : Стилос, 2000. – С. 268–276 та ін.

хто його знав. Без перебільшення, будь-яке помітне явище в житті університету, Інституту філософії, всієї фахової спільноти не обходилося без участі Вілена Сергійовича. Він виголошував доповіді на конференціях, конгресах і симпозіумах не лише в Україні, а й у Польщі, Росії, Болгарії, Італії, Франції, Швейцарії, США; відвідував європейські й американські університети; залюбки виступав у пресі та на радіо. Його запрошували до участі у «круглих столах» і семінарах історики та політологи, філологи та музеєзнавці, культурологи та релігієзнавці, громадські організації та мистецькі об'єднання. Він нескінченно опонував дисертації, «засідав» у Вчених радах і редколегіях. Він розробляв і викладав авторські курси («Історія української філософії», «Методологія історико-філософського пізнання», «Образ святості в культурі киеворуської доби», «Філософські ідеї в культурі Київської Русі», «Давньоруські любомудри»), організував, керував і консультував. Він був усім потрібен і для всіх знаходив час – для родини, колег, студентів, аспірантів, іноземних гостей. Він ніби поспішав жити і дихати вільним повітрям творчості та натхнення...

Але доля інколи приносить не тільки приємні «сюрпризи». Від початку 2000-х рр. Вілен Сергійович став катастрофічно втрачати зір (далася ознака давня хвороба очей), і будь-які спроби спинити цей процес виявилися марними. Однак він не здавався, залишався «у лавах»: не припиняв викладання і наукової діяльності, продовжував писати статті та книги, був активним учасником наукових заходів і, як завжди, демонстрував взірцеву дисциплінованість й обов'язковість в усьому, за що брався. Звісно, все це було можливим тільки завдяки подвижницькій допомозі родини, дружній підтримці колег і учнів.

Восени 2006 р. Вілен Сергійович відсвяткував своє 75-річчя. Указом Президента України від 28 листопада 2006 р. йому було присвоєно почесне звання «Заслужений діяч науки і техніки України», яким держава відзначила його особистий внесок у соціально-економічний і культурний розвиток країни, вагомі досягнення у професійній діяльності й багаторічну сумлінну працю.

А ще через півроку, 27 травня 2007 р., його не стало... Не стало раптово і несподівано: він ніби просто зупинив своє життя, яке позбавилося принади і сенсу – за п'ять днів до смерті він остаточно втратив зір, занурившись у моторошну пітьму без жодної надії на повернення, а отже, на ту активну творчу діяльність, поза якою себе не уявляв.

Минає час, який віддаляє нас від того спекотного свята Трійці, у день якого Вілен Горський завершив свій земний шлях. І хоча цей шлях не був легкий, він був щасливий і сповнений смислу. Не наживши матеріальних скарбів, Вілен Сергійович заслужив те найважливіше, що лишає по собі людина – добре ім'я і світлу пам'ять. Продовжують жити (вже своїм окремим життям) його думки і твори, які знаходять нових і нових читачів. А серця тих, хто його знав, зберігають теплі спогади про яскраву Особистість, людину рідкісної відкритості й душевної щедрості, котра випромінювала, попри будь-які негаразди, доброзичливість і оптимізм, дивовижну творчу енергію та непідробну гармонію зі світом і ближніми, виявляла мудру поблажливість до людських слабостей і вміння прощати, відданість своїй справі та справжню силу духу, що нездоланна для смерті...



ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ
ЯК ІСТОРИК
ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФІЯ ЯК СМИСЛОВА ПРОЕКТИВНІСТЬ КУЛЬТУРИ (ПРО КЛЮЧОВУ МЕТОДОЛОГІЧНУ ІННОВАЦІЮ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО)

Віталій Даренський

У процесі відродження важливим є не звернення до минулого як такого, а відродження з минулого того, що через різні причини не входило до актуальної культури... Актуальна пам'ять включає в себе лише те з минулого, що виявляється співзвучним актуальним потребам сьогодення. Все ж інше відтісняється зі сфери актуальної пам'яті в «зону забуття»... Саме до цієї «зони забуття» й звертається сьогодні науковий історичний аналіз. Розповідь про вже відоме... справа популяризаторів. Наукова історична діяльність забезпечує дію механізму спогаду як пошукової діяльності пам'яті, спрямованої на виявлення не того, що запам'яталося, а того, що забулося¹.

Вілен Горський

Наведена як епіграф принципова методологічна теза з «Історії української філософії» Вілена Горського за умови серйозного її осмислення виявляється доволі парадоксальною. Справді, адже хіба не «актуальністю» для сучасної культури завжди виправдовується дослідження будь-якого явища з історії, зокрема й іс-

¹ Горський В. С. Історія української філософії : навч. посіб. / В. С. Горський. – 4-те вид., допов. – К. : Наук. думка, 2001. – С. 6.

торії філософії? Утім, згідно із наведеною тезою має бути саме навпаки – у минулому передусім треба шукати те, що було *забуте* сучасністю, виявилось для неї чимось важким і незручним. Однак який у цьому сенс? У цьому не було би ніякого сенсу в тому разі, якщо б сама так звана «сучасність» була чимось безпроблемним і самодостатнім, сприймаючи все інше як загрозове собі Чуже, від якого треба відгородитися потужними мурами (зокрема «мурами» інтелектуальними). Але якщо ж саме навпаки, – те, що ми називаємо «сучасністю», є не що інше, як завжди відкрита *проблема* власного пошуку і здійснення, яка повсякчас шукає своє актуальне Інше: інший культурний і світоглядний досвід, інший образ людини, зрештою, іншу філософію. Адже, *не маючи свого Іншого, будь-яка філософія перестає бути собою – вона втрачає агон співпошуку універсального Сенсу.*

Як відомо, В. Горський визначав свою роботу як «культурологічний аналіз історії філософії»². У чому ж специфіка його «культуроцентричного» методу серед великої кількості інших його варіантів, що були плідно втілені у дослідженнях провідних істориків філософії ХІХ–ХХ століть? Цю специфіку треба шукати насамперед через виявлення особливостей тієї конкретно-історичної ситуації, у якій формувалося і намагалося творчо реалізуватися покоління молодих філософів у 1950–1970 роках. Як писав свого часу Мераб Мамардашвілі, для цього покоління вихідним був болісний досвід екзистенційної «безмовності», тобто відсутності повноцінних культурних форм і засобів *актуалізації справжності людського духу*: «Бій уже програно від самого

² Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси / Вілен Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – С. 12.

початку, коли ти потрапляєш до простору, сповненого надреальністю... Що робити філософові? Те саме, що й іншим, – вистрибнути, щоби звільнилося місце для можливості нового розвитку, для “початку”³. Отже, очевидно, що творчі мотиви філософів цього покоління так чи інакше були завжди пов’язані зі спробою знайти *своє* власне «місце свободи» поряд із «надреальністю» світу, вже однозначно поясненого «єдино правильним» чином. У цій ситуації можна виявити принаймні чотири базові мотиви філософування:

- 1) прояснення життєвих, екзистенційних витоків самої *потреби* у філософуванні як такому, оскільки остання стала доволі проблематичною;
- 2) проблема *життєвості*, актуальності самої *філософії* як такої у сучасному суспільстві, що передбачає пошук «відбитків» філософського розуму в різних формах культури і людської життєдіяльності в цілому;
- 3) відчуття сенсу самого філософування як шляху до *вкорінення* у загальнолюдському духовному досвіді, як роботи для утвердження реального загальнолюдського взаєморозуміння, солідарності і відкритості;
- 4) нарешті, філософія виявляється шляхом до погляду на самих себе і свою історичну та культурну добу «іззовні», як *самопроблематизація духу*, що завжди є глибинною його потребою.

Отже, очевидно, що такі мотиви, власне кажучи, наявні у будь-яку історичну добу, але саме у той час, напевно, вони відчувалися і переживалися найбільш глибоко і болісно – і кожен зі справді творчих мислителів того часу шукав свій шлях до їх реалізації.

³ Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен / Мераб Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 317.

Шлях Вілена Горського, зокрема, можна інтерпретувати як шлях «до себе здалеку» (як у афоризмі Поля Валері: «Людина йде до себе здалеку»). Спочатку це був шлях до виявлення «коріння» філософських смислів у культурній свідомості як такій – зокрема у мистецтві та науці⁴. І тільки після цього, уже з набутим досвідом *віднайдення філософії*, дослідник прийшов до своєї остаточної «теми життя» – давньоруської філософії. При цьому відбувся плідний синтез методів роботи попереднього етапу з новим – сформувалася вже та сама методика *реконструкції цілісної філософської культури* на дуже різноманітному текстовому і художньому матеріалі, яка і стала основою пізніх, найвідоміших робіт автора. І, як з'ясувалося, цей шлях до нового бачення давньоруської філософської мудрості, до нових, адекватних методів її виявлення і дослідження одночасно проходили інші, нині також дуже знані й авторитетні вчені, серед яких достатньо назвати Сергія Аверинцева, Михайла Громова (з яким Вілена Горського пов'язувала багатолітня тісна наукова співпраця і значна спільність ідей⁵), Віктора Бичкова, Володимира Мількова, акад. Бориса Раушенбаха.

У статті 1989 р. «История философии в социалистической культуре», яку, попри її специфічну назву, пев-

⁴ Ранні праці В. Горського, зокрема «У пошуках істини: Взаємодія філософії і мистецтва» (1979), «Научная истина и судьба ученого» (1984) та ін., присвячено саме цій тематиці.

⁵ На переконання М. Громова, «Вілен Сергійович Горський є одним із найкращих і найавторитетніших спеціалістів з давньоруської філософії. Таким він був за часів Радянського Союзу, таким він залишився і зараз... У Росії всі, хто займається давньоруською думкою, знають і з великою повагою ставляться до маститого київського вченого» (Громов М. Учение о Святой Троице в культуре и искусстве Древней Руси / Михаил Громов // Давньоруське любомудріє : Тексти і контексти / упоряд. О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 86).

ною мірою можна вважати програмною для автора, В. Горський дав чітке визначення екзистенційного сенсу і мотиву звернення людини (не тільки професіонала) до історії філософії:

«Вивчення історії філософії не може обмежуватися знеособленим аналізом абстрактно-категоріальних визначень. Воно неминуче має на увазі її аналіз як продукту людської творчості і фактора, що забезпечує подальше самовдосконалення людини... У рамках розробки історії філософської культури виконується вимога “діалогу з минулим”, що здійснює в процесі свого розвитку актуальна культура. Історико-філософське знання тут – і передумови, і підсумок розвитку соціальної пам’яті, найважливішого механізму, що забезпечує спадкування в культурі»⁶.

Отже, кінцева мета історії філософії – не більше і не менше, як «самовдосконалення людини». І далі:

«Говорячи про роль історико-філософських знань у системі культури, ми акцентували увагу на “діалозі з минулим”. Але цією стороною питання їхня роль як фактора, що детермінує розвиток культури, не вичерпується. Серйозні функції історико-філософське знання виконує також і в процесі здійснення діалогу із сьогоденням і майбутнім. У плані розвитку діалогу із сьогоденням історичне, у тому числі й історико-філософське знання, слугує істотним фактором формування здатності

⁶ Горський В. С. История философии в социалистической культуре / В. С. Горский // Проблемы философии. – Вып. 82. – К. : Вища школа, 1989. – С. 15.

людей до взаєморозуміння як передумови і результату міжлюдського спілкування. Справа в тім, що, прилучаючи себе до філософської спадщини минулого, людина на світоглядному рівні неминуче повинна здійснити вихід за межі того, що є безпосередньо даним нашому «Я». У першу чергу, це необхідно як основа вироблення уміння зрозуміти «іншого», до якого ми адресуємося в процесі своєї діяльності і в ім'я якого власне і здійснюється людське життя»⁷.

Як бачимо, історія філософії парадоксальним чином є і діалогом із власним майбутнім, оскільки навчає людину виходити за межі даностей нашого звиклого «Я», тобто «самоіншуватися» і здійснювати трансцендування наявної свідомості у сферу можливих смислів. Отже, сама причетність до знання історії філософії (навіть не обов'язково на професійному рівні) здійснює функцію *сислової проєктивності* нашої екзистенції.

Саме в цьому контексті В. Горський розвинув погляд на історію філософії «не як однозначно запрограмований монолог, а складний діалогічний (вірніше – полілогічний) процес, що здійснюється не лише через боротьбу, взаємовідштовхування, а передбачає й взаємовплив, і здатність почути опонента, зрозуміти іншу точку зору. Історія тут сприймається як процес, що визначається в тому числі й нереалізованими можливостями, відтворюючи багатоманіття форм руху філософської думки, плюралізм ідей і теорій»⁸. Тому «погляд на історію філософії у вимі-

⁷ Горський В. С. История философии в социалистической культуре. – С. 17.

⁸ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 8.

рі культури передбачає відмову від уявлення її як процесу сходження по вертикалі, де кожен філософ і його система здіймається на плечах попередника, сам слугуючи підґрунтям для наступників. Натомість тут стверджується бачення історії як поля спілкування, діалогу та взаємопроникнення різноманітних типів філософського мислення»⁹. Отже, *комунікативно-діалогічна концепція історії філософії* і як об'єктивного процесу, і як процесу її наукового дослідження є основою методології В. Горського, що реалізувала мету «самовдосконалення людини».

Зауважимо, що сутнісний «діалогічний поворот» у методології історико-філософських досліджень є фундаментальною тенденцією другої половини ХХ століття. Як зазначає Світлана Кузьміна:

«радикальна історизація життєвого світу й онтологізація розуміння (розуміння як буття), структура якого експлікується в герменевтичному колі... зумовили... появу діалогічної моделі філософського процесу як коловороту індивідуального застосування смислів в історії. В результаті в методологічному арсеналі філософії з'явилося поняття деструкції – спрямованості на виявлення інтерпретатором на підставі власних історичних передумов тих перед-суджень, які не були взяті до уваги попередніми мислителями, а відтак – на розкриття нових смислових можливостей певної думки»¹⁰.

⁹ Там само. – С. 9–10.

¹⁰ Кузьміна С. Л. Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини / Світлана Кузьміна // Магістеріум. – Вип. 23 : Історико-філософські студії. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 3.

Тож саме реконструкція тих «перед-суджень» давньоруських і українських мислителів, що визначали їхні базові світоглядні інтенції, і дала змогу В. Горському зробити їх актуальними співрозмовниками сучасної мислячої людини, розкрити ті «сміслові можливості їхньої думки», завдяки яким вони виявилися учасниками єдиної *національної традиції філософування*.

Історія філософії – це складна взаємодія, діалектика двох фундаментальних аспектів філософського пізнання: відтворення тезаурусу ідей, концепцій і понятійного апарату, що є об'єктивною даністю філософії в культурі, та процесу міжсуб'єктної трансляції філософського знання від однієї конкретної особистості до іншої в рамках певних інституалізованих спільнот, що складають філософське співтовариство. Отже, філософське знання як таке завжди містить у собі певний всезагальний зміст, укорінений у традиції і самій специфіці цього типу мислення, але така всезагальність разом з тим завжди проявляється у конкретно уособленій формі авторської концепції. Наявність першого елемента забезпечує можливість взаємопорозуміння і відтворювання філософії як специфічного культурного явища; наявність другого – вкоріненість всезагальних смислів у конкретно-життєвому світі людей, у глибинах їхнього особистісного досвіду¹¹. А отже, філософія як знання, що має атрибут всезагальності, завжди опосередкована міжособистісною взаємодією – *діалогом* різних свідомостей, що має атрибути унікальності й історичності.

¹¹ Див.: Даренський В. Ю. Філософія як не-алібі в істині / Віталій Даренський // Філософська думка. – 2004. – № 3. – С. 3–9.

В. Горський акцентував увагу на діалозі різних дослідницьких програм, зазначаючи, що «лише діалог (а точніше – полілог) різноманітних класифікаційних схем, які вибудовує філософська пам'ять, дозволяє вирішувати завдання історико-філософського пізнання... Зрештою, потреба діалогу є нагальною й під час спілкування історика філософії зі своїми колегами, що реалізують різні дослідницькі програми». А сам діалог – це здатність почути «іншого», побачити в «чужому» «своє» й «своє» в «чужому», ствердження принципу толерантності замість ще не зжитого: «хто не з нами, той проти нас»¹². Крім того, парадигмальним для вітчизняного типу філософування В. Горський вважає «напружений діалог розуму й серця, діалог, який часто складає стрижень одного й того ж твору»¹³.

В. Горський сформулював своєрідний *імператив* діалогічного розуміння історії філософії як єдиний засіб позбутися інтелектуального провінціалізму, який «принципово не діалогічний, не дає змоги усвідомити правомірність існування, крім свого, іншого, принципово відмінного способу мислення, нової логіки, інших правил спілкування»¹⁴. Таким чином, «провінціалізм» тут означає не тільки і не стільки замкненість філософування в рамках якоїсь локаль-

¹² Горський В. С. До питання про ідентичність історії філософії як науки / Вілен Горський // Наукові записки НаУКМА. – Т. 25 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Києво-Могилян. акад., 2004. – С. 7.

¹³ Горський В. С. Феномен Б. Паскаля в європейському контексті : погляд з берега історико-філософського українознавства / Вілен Горський // Sententiae : Наукові праці дослідників модерної філософії. – Вип. I. – Вінниця : УНІВЕРСУМ, 2000. – С. 158.

¹⁴ Горський В. С. Історія філософської та суспільної думки як компонент національної свідомості / В. С. Горський // Проблеми філософії. – Вип. 90. – К. : Либідь, 1991. – С. 8.

ної традиції, а насамперед специфіку мислення, яке залишається принципово закритим для сприйняття якісно нового для себе змісту. В основі *діалогіки* лежить специфічна дискурсивна стратегія, яка допомагає синтезувати способи філософування того, хто досліджується, і того, хто досліджує¹⁵.

Ще у спеціальній методологічній монографії «Историко-философское истолкование текста» (1981), що була присвячена «виявленню умов і характеру, природи і компетенції знання, спрямованого на вивчення процесу розвитку філософії»¹⁶, В. Горський писав про помилкове «змішування завдань історико-філософського і власне філософського тлумачення минулого», за якого останнє «обмежується розглядом минулого як “передісторії” актуального філософського навчання, позиції якого розділяє історик філософії (типовим, але далеко не єдиним прикладом сказаного є гегелівська концепція історії філософії)»¹⁷. Саме тому

«для успішного вирішення завдань тлумачення минулого в історико-філософському пізнанні необхідне чітке усвідомлення відмінності історико-філософського відношення до попередньої філософської думки від точки зору актуального філософського дослідження з властивим йому поглядом на минулий розвиток філософії як передісторію розв’язання проблем, що перебувають у центрі уваги філософського дослідження. У такому разі розмежування цих двох підходів до минулого

¹⁵ Див.: Даренський В. Ю. Діалогіка історії філософії : теоретико-методологічний аспект / Віталій Даренський // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 61–74.

¹⁶ Горський В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 3.

¹⁷ Там само. – С. 58.

ускладнюється з огляду на специфічний характер зв'язку філософії з історією філософії»¹⁸.

Водночас «історик філософії мусить бути й філософом і як такий не може обмежитися творенням історії філософів... У цій іпостасі історія філософії постає як філософська пам'ять... Історик розповідає про філософію Платона, творець пам'яті “філософує в Платоні”. Повна реалізація завдань, що стоять перед історико-філософською наукою, можлива лише на ґрунті діалогу історії філософів і філософської пам'яті»; утім, «історія з позиції пам'яті – це те, що сучасники створюють з минулого. Це оптика, що дозволяє побачити в минулому лише самих себе»¹⁹.

Наведені міркування В. Горського окреслюють певний методологічний парадокс, який можна сформулювати так: історик філософії є цінним співучасником розвитку *сучасної* філософії саме тим, що він здатний репрезентувати автентичний голос *іншої* філософії, що належить до *іншої* доби й *іншого* світоглядного стилю.

Комунікативно-діалогічна концепція історії філософії (в обох смислах цього словосполучення) є основою реалізації принципу «самовдосконалення людини». До принципів методологічних акцентуацій, що реалізувалися на її основі у дослідженнях В. Горського, можемо віднести такі.

По-перше, це метод, який можна визначити як своєрідну «феноменологічну індукцію», тобто це така рекон-

¹⁸ Там само. – С. 57.

¹⁹ Горський В. С. Біля джерел : нариси з історії філософської культури України / Вілен Горський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 15, 19.

струкція філософського змісту, що вміщує складну і різноманітну множину культурних явищ. Як писав автор, «опосередковуючись світоглядом», філософія

«відображається в усіх сферах різноманітної людської діяльності. У будь-якому продукті культури можна уловити більш-менш виразні відгомони філософських ідей. У своїй сукупності ці філософськи значущі компоненти є по суті продуктами філософської культури... у всякому разі в ряді сфер духовної культури – насамперед у політиці, науці, літературі і мистецтві, релігії – вони досить відчутні, щоби посприяти плідному вирішенню завдання повного відтворення стану і розвитку філософської культури»²⁰.

Пізніше В. Горський конкретизував це визначення:

«Як складова частина культури філософія просякає все поле її, утворюючи духовний стрижень, що об'єднує багатоманіття культурних виявів у певну цілісність. Визначаючи граничні підстави людського буття, формуючи ідейний фундамент, на якому базуються орієнтації життєдіяльності людини, філософія виконує принаймні три функції у системі культури. По-перше, сприяючи “зустрічі” різних сфер людської культури на межі, що розділяє їх, вона виконує інтегративну, синтезуючу роль у культурі. По-друге, ...філософія реалізує ціннісно-регулятивну функцію, здійснюючи співвіднесення цілей, шляхів пізнання й практичної діяльності з ідеалами, що їх вона стверджує.

²⁰ Горський В. С. История философии в социалистической культуре. – С. 15.

Й зрештою, виконуючи критичну функцію в системі культури, вона тим самим виступає засобом самопізнання й самокритики культури»²¹.

Отже, «осмислення філософії будь-якої епохи неможливе поза аналізом культури, що зродила її. Резюме не можна збагнути без осягнення сутності того, що резюмується. Тим самим сфера культури в історико-філософському дослідженні виступає не так результатом, як полем, на якому розгортається процес філософської творчості. Це дає змогу провести розрізнення між історією філософської теорії та історією філософської культури»²².

Зазначимо, що з методологічної точки зору таке розрізнення утворює специфічний простір свободи, у якому дослідник має змогу відслідковувати й аналізувати взаємини філософії і культури у певну історичну добу – насамперед їхню *взаємну критичну напругу*.

По-друге, це метод визначення *екзистенційно-психологічних кореляцій* філософських смислів. У рамках цієї проблематики В. Горський розробив цікаву концепцію *мистецтва* як носія філософського змісту; концепцію *стилю* філософування, а також концепцію філософської *публіки*.

Зокрема, як писав дослідник ще у ранній роботі «У пошуках істини: Взаємодія філософії і мистецтва», «конкретизація впливу філософії на практику може здійснюватися завдяки твору мистецтва»; «отже, за характером впливу на дійсність мистецтво уявляється своєрідним посередником між дійсністю і фі-

²¹ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 10–11.

²² Там само. – С. 11.

лософією, за відображенням же об'єктивної реальності філософія виступає ланкою, що опосередковує зв'язок між дійсністю і мистецтвом»²³. У цікавому параграфі, що має назву «Чи міг Шекспір бути Беконом?», автор висловлює міркування, яке містить значущий методологічний зміст, що стосується специфіки виявлення філософських прозрінь у художніх творах. Як пише тут В. Горський,

«з боку ідейного... перевага, безумовно, на боці Шекспіра. Знов-таки не в силу більшої міри індивідуальної обдарованості, а в результаті тих можливостей в осмисленні процесів суперечливої, перехідної пори, які мав митець порівняно з філософом. Бекон у своїй життєстверджуючій філософії узагальнював культ розуму, притаманний його епосі, Шекспір спостерігав дію цього культу на рівні індивідуальності, де вже виявляється суперечливість самої доби й обмеженість її ідеалу. Ця суперечливість ще надто невиразна, щоб стати об'єктом філософського аналізу, але вона вже достатня для мистецького осмислення»²⁴.

Отже, мистецтво тут виявляє специфічний потенціал проєктивності філософських смислів, істотно випереджаючи їхню експлікацію у понятійно-дискурсивній формі.

Крім того, у цій роботі В. Горський сформулював закономірність еволюції сучасного мистецтва:

²³ Горський В. С. У пошуках істини : Взаємодія філософії і мистецтва / В. С. Горський. – К. : Мистецтво, 1979. – С. 107.

²⁴ Там само. – С. 108.

«Глибоке взаємопроникнення філософського й художнього в сучасному мистецтві спричинилося до виникнення нових жанрів, таких, як п'єса-концепція, роман-концепція тощо, де філософське начало зумовлює не лише зміст, а й форму твору, структуру, стилістику його. Значні соціальні зрушення, свідком яких є людина ХХ століття, розсувають горизонти світосприйняття людини, підносять її індивідуальну свідомість до рівня філософських міркувань про долю світу й своє місце в ньому. Відображення цих процесів й зумовлює всезростаючу «філософізацію» мистецтва, що становить одну з помітних тенденцій його сучасного розвитку»²⁵.

Дещо згодом, у монографії «Историко-философское истолкование текста», В. Горський зазначав: «роль мистецтва в процесі перетворення переломлюваних крізь призму світоглядних філософських знань у внутрішнє переконання можна зрозуміти тим краще, якщо врахувати неможливість емпірично верифікувати філософські положення і пов'язану з цим істотну роль інтуїтивної переконаності... у правоті того чи іншого філософського твердження»²⁶. Крім того, мистецтво може виконувати в культурі і своєрідну *компенсаторну* функцію щодо відтворення філософських смислів у тих випадках, коли це потрібно. Отже, «є можливою ситуація, коли митець, розв'язуючи у процесі творчості певні світоглядні проблеми, безпосередньо сприяє ліквідації дефіциту власне філософського знання у певну історичну добу... У такому

²⁵ Там само. – С. 107.

²⁶ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. – С. 103.

разі митець і його творчість набувають самостійного історико-філософського значення»²⁷. Треба зазначити, що певним чином такий підхід перетинається з ідеєю «анестетики», яку розвиває Ален Бадью. За його визначенням, «усупереч естетичній спекуляції, анестетика описує строго внутрішньофілософські наслідки, породжені незалежним існуванням певних творів мистецтва»²⁸. Утім, український дослідник розширив цей принцип у бік синтезу *єдиного образу* філософської культури певної доби.

В. Горський сформулював також певний концептуальний алгоритм виявлення філософського змісту в художньому творі:

«Процес виявлення філософської ідеї в образному світі мистецтва передбачає: розгляд світу мистецтва як сукупності *естетичних цінностей*; знаходження *естетичного ідеалу*, що є критерієм цих цінностей; з'ясування *суспільного ідеалу* художника, складовою частиною якого є його естетичний ідеал; розкриття... сутності *світоглядної позиції* художника як основи його суспільного ідеалу і, нарешті, виявлення тих *філософських ідей*, що є фундаментом цього світогляду»²⁹.

Дослідження феномену *стилю* саме філософських текстів у контексті «ситуаційного» аналізу було зумовлене культуроцентричною методологією, адже «у межах культурологічного аналізу історії філософії здійснюється передусім реконструкція стилю мислення,

²⁷ Горський В. С. Историко-философское истолкование текста. – С. 104.

²⁸ Badiou A. Petit Manuel d'inesthétique / Alain Badiou. – P. : Le Seuil, 1998. – P. 7.

²⁹ Горський В. С. Историко-философское истолкование текста. – С. 107.

притаманного досліджуваній епосі»; а «узагалі сферою культурологічного аналізу є історично особливе у співвіднесенні його з особистісним»³⁰. Стиль філософського твору, за визначенням В. Горського, –

«це певною мірою “нівелювання”, що обмежує пізнавальну діяльність конкретними рамками. Дослідники звертаються до поняття “інерція стилю”, завданням якого є перетворити в завершене те, що в житті не довершено. Тому будь-яке послідовне здійснення єдності стилю сполучено з жертвою життєвого змісту, що не укладається в рамки цієї єдності. Значущість цієї жертви стає усе більш відчутною, у міру того як світогляд, на основі якого стиль складається, вичерпує можливості для подальшого прогресивного розвитку пізнання. У такі періоди спостерігається ускладнення стилю, своєрідна стилістична дисгармонія, що зумовлює утворення так званих перехідних стилів»³¹.

Отже, стиль тут розглядається як втілення певного філософського *проекту*, що згодом приходить до власної кризи і вичерпування.

Трохи пізніше у книзі «Научная истина и судьба ученого» В. Горський повернувся до стилістичного феномену Дж. Бруно як класичного прикладу *стилістики світоглядної революції*.

«Був момент, – пише дослідник, – коли наука нового часу, що робила лише перші кроки, ще не в змозі була протиставити старому знанню нову

³⁰ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 12–15.

³¹ Горський В. С. Историко-философское истолкование текста. – С. 165.

об'єктивну істину, але вже усвідомлювала метафоричність, а тому недостатність старого знання... Бруно проголошує підвладність метафоричної картини світу людському розуму, а це, природно, позбавляло таку картину об'єктивності, якої надавала їй попередня епоха»³².

На нашу думку, тут зафіксовано певну загальну закономірність трансформації філософських проектів на їхньому стилістичному рівні – закономірність, яка потребує подальшого дослідження на матеріалі різних епох.

Іншою стороною проблеми філософського стилю виявився феномен *філософської публіки*, причому «кожний більш-менш розвинений напрям у філософії породжує відповідну до нього публіку. Утім, процес створення такої публіки є надзвичайно складним, що істотно ускладнює завдання викладення філософських ідей у тексті»³³. Процес «виробництва» нового філософського знання завершується лише тоді, коли це знання стає предметом «споживання» певних соціальних груп, яким адресує його філософ. У процесі написання свого твору, як пише В. Горський, «філософ-автор повинен перебороти опір, який чинить йому аудиторія, і тим сам сприяти оволодінню публікою його філософськими ідеями»; причому пропонуючи публіці свій твір, філософ дуже часто «вступає у суперечність із певними загальноприйнятими принципами», оскільки «контакт із читачами передбачає з боку філософа принаймні два типи діяльності – ро-

³² Азархин В. А., Горский В. С. Научная истина и судьба ученого : Коперник, Бруно, Галилей / В. А. Азархин, В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1984. – С. 89.

³³ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. – С. 168.

зуміння власної аудиторії і на основі цього виклад своїх ідей у зрозумілій для неї формі... філософське знання, матеріалізоване у творі (опублікованому чи викладеному усно), є не тільки відображенням ідей автора. Це вже знання, переведене на мову публіки. Воно є результатом усвідомлення філософом соціального відношення до філософії тих груп, яким адресує він своє знання... З іншого боку, аналіз твору дає змогу скласти уявлення про ту соціальну групу, до якої в певному випадку адресується автор-філософ»³⁴. Як бачимо, й у рамках проблеми філософської публіки автор акцентує аспект *трансформації* філософського розуму у його спрямованості до іншої свідомості, тобто його *діалогічну проєктивність*. Утім, суто теоретична концепція філософської публіки в автора була тісно пов'язаною з іншим фундаментальним методологічним принципом, про який треба сказати окремо. Отже, по-третє, дослідницькій стратегії В. Горського була притаманна специфічна риса, яку можна назвати *пошуком демократичного модусу буття філософських смислів у культурі*. Така акцентуація для нього природна, адже, як зазначає Віктор Малахов, за особистою вдачею Вілен Горський був дуже близьким до «смиреномудрих героїв власних досліджень, дивним чином поєднуючи у собі книжну мудрість і людську простоту»³⁵. Характерним є пасаж зі статті «Образ мира в Софии Киевской»:

«У найширшому контексті сприйняття, доступному не тільки для представників інтелектуальної

³⁴ Там само. – С. 170.

³⁵ Малахов В. А. Слово о добром философе / В. А. Малахов // Уязвимость любви / В. А. Малахов. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 390.

еліти, а й для кожного, хто потрапляв до храму, вже сама його назва навіювала передчуття якоїсь “таїнної” Премудрості, глибоко пережитої як факт бодай не до кінця зрозумілого, але безсумнівно присутнього в символіці собору духовного змісту»³⁶.

Вже у найпізніших роботах дослідник знову повертається до проблематики *масової світоглядної свідомості*, що містить у собі елементи філософії. Зокрема, у статті «Давньоруське мистецтво як пам’ятка філософської культури Київської Русі» автор знову наголошує:

«живопис, образотворче мистецтво адресувало пізнавальну інформацію широким верствам суспільності Київської Русі, виступаючи важливим ретранслятором філософськи значущих ідей у давньоруській культурі. Якщо література безпосередньо апелювала до досить обмеженого кола інтелектуальної еліти, то реальне функціонування таких ідей на всьому полі давньоруської культури значною мірою забезпечувалось завдяки саме живопису та архітектурі»³⁷.

Таким чином, саме «реальне функціонування ідей» у цілому *народі* і є справжнім, тобто *граничним* з логічної точки зору предметом дослідження справжнього історика філософії. В акцентуванні В. Горським цієї тези можна вбачати важливий *моральнісний імператив* його діяльності.

³⁶ Горский В. С. Образ мира в Софии Киевской / Вилен Горский // Философская и социологическая мысль. – 1989. – № 6. – С. 63.

³⁷ Горський В. С. Біля джерел. – С. 46.

Зазначений принцип має також й іншу важливу сторону, яка пов'язана з «діахронічним» виміром демократичного модусу існування філософської культури. У цьому вимірі В. Горський оригінально переосмислює поняття *інтелігентності*, акцентуючи у ньому феномен *вкоріненості у традицію*:

«Інтелігент починається не з освіти, а з усвідомлення себе у світі і світу в собі. Інтелігент – це людина, яка замикає на собі напругу життєвих протиріч і приймає особисту відповідальність за усе, що відбувається у світі, за те, що “особисто її не стосується”. Точніше сказати, для інтелігента не може бути нічого у світі, що не стосувалося б його особисто... Інтелігентність передбачає загострене почуття причетності до історії, усвідомлення своєї відповідальності перед предками і нащадками за усе, що відбувається у світі, в якому ми живемо. Вихованню цієї високої свідомості значною мірою сприяє прилучення до історії, у тому числі історії філософії... Особливої значущості у світлі сказаного набувають дослідження в галузі історії вітчизняної філософської думки, які слугують глибокому осягненню процесів, що визначили шляхи історичного розвитку нашої Батьківщини. На основі знань минулого свого народу формується почуття Вітчизни, любові до землі, на якій ми народилися і живемо, без якого не може бути повноцінною людська особистість»³⁸.

Принцип «демократичності» філософського смислу визначає і певний метод його дослідження: «знання в процесі тлумачення, спрямованого на розуміння

³⁸ Горський В. С. История философии в социалистической культуре. – С. 18.

його, неминуче розглядається з погляду культурно-історичних передумов, що зумовили не тільки виникнення, а й реальний зміст цього знання для тих, хто звертається до нього»³⁹, тобто *філософської публіки*, яка фактично стає віртуальним співавтором філософського тексту. Отже, цей принцип означає, що «розв'язати ще відзначене Гегелем діалектичне протиріччя між індивідуальним задумом твору і його загальним соціальним змістом – одне з найскладніших завдань історико-філософського дослідження»⁴⁰.

Четвертим методологічним досягненням В. Горського була розробка адекватного підходу до експлікації філософського змісту східнохристиянської культури, адже цей предмет був і залишається тим *радикальним іншим*, з яким не може не співвідносити себе секуляризована свідомість сучасного українського філософа. Дослідникові вдалося знайти мову, якою можна доволі точно спрямувати *сучасну свідомість* на осягнення граничних смислів цієї філософської культури. Наприклад, ось його експлікація феномену Храму:

«Храм сприймався як ідеальний образ світу... У філософському плані такий підхід означав утвердження системи понять, близьких до об'єктивного ідеалізму... концепції існування ідеальних образів земного буття раніше їх реального предметного втілення, твердження абсолюту як джерела буття»⁴¹.

³⁹ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. – С. 46.

⁴⁰ Там само. – С. 43.

⁴¹ Горский В. С. Образ мира в Софии Киевской. – С. 64.

Важливою для розуміння *стилю* східнохристиянського мислення є також і пропонована В. Горським класифікація змісту, який «вкладали в поняття мудрості в киеворуській культурі»: 1) знання як «відання», тобто таке знання, якого не можна досягти лише розумом, але воно має також і надприродне джерело; 2) «поривання до вияснення причини, яка викликала до життя світ речей земних і небесних... Через зовнішній світ вона прагне розкрити Божу істину, що містить у собі таємниці сенсу людського життя»; 3) «це не тільки й не стільки знання істини. Вона передбачає “життя в істині”... При цім в такій єдності слова і діла першорядне значення надається ділу»⁴².

Нарешті, дуже чіткою і богословськи коректною є також експлікація антропологічних концептів цієї культури. Дослідник акцентує ті з них, які спричинюють найбільше непорозуміння у наших сучасників: «в культурі Київської Русі розрізняли поняття “тіло” і “плоть”, “тілесне” і “плотське”. Безумовному осудові, з погляду ідеалу святості, підлягає не тіло, тілесне, а плоть, плотське»; оскільки категорія «плоть» означала зовсім не тіло як таке, а «затверділе людське буття», підвладне гріху⁴³. В. Горський чи не вперше серед вітчизняних істориків філософії сформулював філософський сенс поняття «святості» як *граничного антропологічного поняття*:

«Святий указує шлях до спасіння – єдиної мети людського буття. Спасіння є можливе через обоження, через причетність до Духа Святого. Богоподібність, натурально, передбачає максимально

⁴² Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – С. 50.

⁴³ Там само. – С. 164.

можливу в приступних людині межах повноту Божественних якостей... Основу й передумову богоподібності становить смиренномудрість як свідомість власної гріховності. Це є антитеза погорди – гріха, який спричинився до падіння людини. Смиренномудрість передбачає усвідомлення безсилості власної природи окремо від Бога»⁴⁴.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що В. Горський не просто був визнаним спеціалістом з давньоруської філософії – але, що є дуже рідкісним випадком, він також був і таким дослідником, який живо і реально відкривав *проекти іншого світоглядного досвіду*, зверненого до нашої свободи.

П'ятий аспект методологічної спадщини В. Горського пов'язаний із розробкою концепції української філософії як цілісного, спадкоємного явища в контексті національної культури і світової філософської традиції. Особлива ґрунтовність його міркувань щодо цієї проблеми виявилася у формулюванні специфічного протиріччя у самому понятті «національна філософія». Адже, як пише автор,

«філософія завжди була тим типом духовної діяльності, який спрямований на з'ясування граничних підстав людського життя, в якому з'ясовують смислбуттєві засади людського існування. Тому саме історія філософії виявляється чи не найбільш причетною до сфери, в якій відтворюється духовний розвиток історії народу, в якій реконструюють образ духу нації. Але звертання до історії філософії з огляду на потреби відтворення іс-

⁴⁴ Горський В. С. Святі Київської Русі. – С. 164.

торії духу народу зумовило необхідність вступити в протиріччя з методологією історії філософської науки. В межах останньої як про дійсно національні ознаки філософського вчення може йтися хіба що про зовнішні його прикмети – мову викладу, місце походження тощо»⁴⁵.

Як вийти за межі цього парадоксу? В. Горський пропонує принцип, глибоко пов'язаний із творчою, навіть *вольовою* природою філософського мислення: *«Суттю нації є національне самоусвідомлення... А тому єдиним реальним критерієм при визначенні обсягу філософських вчень, що є об'єктом дослідження історії української філософії, має бути національний культурний контекст, в межах якого здійснюється генезис та функціонування філософської системи, теорії чи ідеї»*⁴⁶; отже, тут ідеться про *«сукупність філософських ідей, що реально функціонували у межах культури українського народу, утворюючи філософсько-світоглядний ґрунт цієї культури»*⁴⁷. Експлікація цієї тези може бути такою: *національна ознака певного філософського тексту полягає не у мові, якою він написаний, а насамперед у наявності у ньому вольових креативних інтенцій, спрямованих на культурне самоствердження тієї історичної спільноти, до якої належить її автор.*

Інший глибоко проблемний аспект української філософії як цілісного явища В. Горський справедливо вбачає у провінціалізмі мислення великої маси вітчизняних філософів. «Провінція» розуміється тут як функціо-

⁴⁵ Горський В. С. Фундатор історико-філософського українознавства / Вілен Горський // Філософська думка. – 2004. – № 6. – С. 115.

⁴⁶ Горський В. С. Історія української філософії. – С. 22.

⁴⁷ Там само. – С. 23.

нальне поняття, що означає фатальну залежність певного культурного регіону від «центру», розташованого поза його межами.

У провінції «порушено культурну субординацію», тут «не знають справжньої міри речей, а будують власну систему цінностей, свій “маленький Париж”. Відчуття залежності від центру, зроджений цим комплекс меншовартості спонукає до творення провінційної міфології... Коли ж висновки наукового аналізу підпорядковують панівним міфологемам, тоді проблема провінціалізму й перетворюється на загрозу небезпечної для науки хвороби»⁴⁸. Це визначає гостру «потребу подолання того глибокого провінціалізму, що притаманний сучасній національній самосвідомості в найпоширенішому вияві. Породжений комплексом неповноцінності провінціалізм, з одного боку, продукує замкненість на своїй національній спільноті. З іншого боку, глибокий провінціалізм породжує національний нігілізм, прагнення бути, як інші, “не наші”, а “культурні”. У будь-якому разі провінціалізм позбавляє можливості розвитку культури. Він принципово не діалогічний. Він не дає змоги усвідомити правомірність існування, крім свого, іншого, відмінного способу мислення, іншої логіки, інших правил спілкування»⁴⁹.

Один із проявів провінціалізму українських істориків філософії В. Горський вбачав у тому, що зазвичай

⁴⁸ Горський В. С. Біля джерел. – С. 49–50.

⁴⁹ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 18.

«ті самі автори, що доводять “самість” української філософії стосовно російської, не менше зусиль докладають, щоб ототожнити її із західноєвропейською. Нездоланим лишається стереотип провінційної свідомості, що не мислить себе поза ототожненням з якимось центром. Зміни відбуваються лише в розташуванні столиць, провінцією яких ми воліємо бути... Надихається вона, як правило, по-провінційному інтерпретованим національним патріотизмом»; отже, як іронічно зауважує далі автор, саме штучне «маніпулювання ознаками специфічності української філософії дає змогу визначатись, чиєю ж провінцією ми все ж таки є»⁵⁰.

Єдиним реальним способом подолання цієї «хвороби» В. Горський справедливо вважає здатність сучасних українських філософів реалізувати ту *сукупність ідейно-світоглядних і стильових проектів*, яку містить у собі українська філософська спадщина минулого тисячоліття. За його словами,

«“українськість” діячів нашої минувшини не потрібно декларувати, це має визнавати світ, і ґрунтом для цього повинна стати напружена праця з “перекладу” на мову сучасної світової філософії того ідейного здобутку наших видатних попередників. Якщо цього не буде зроблено, ані світ, ані наші нащадки не почують “українського голосу” в поліфонічному хорі, що творить філософський шар сучасної світової культури»⁵¹.

⁵⁰ Горський В. С. Біля джерел. – С. 52–53.

⁵¹ Там само. – С. 55.

Щодо змістовної специфіки українського стилю філософування і специфіки його проблематики В. Горський займав дуже врівноважену і навіть обережну позицію:

«Звичні з часів Дм. Чижевського “кордоцентризм”, емоційність та іронічне ставлення до світу не є абсолютною специфікою лише української філософії. Не менш “кордоцентрична” – німецька містика, італійці чи не емоційніші за українців, а першим іроніком в історії філософії був не давній українець, а грек Сократ. Сказане зовсім не заперечує доцільності наукового аналізу специфіки української філософії. Йдеться лише про релятивний характер його результатів. Своєрідність українського світобачення по-різному виявляється, скажімо, у діяча, який творив у колі російської культури, як М. Гоголь, та в українця, що діяв у італійській культурі, як Юрій Дрогобич»⁵².

Зауважимо, що сформульований принцип аж ніяк не означає апологію «релятивізму», а лише вимагає уникати надто поспішних висновків, не відриватися від текстуальної конкретики. Разом з тим у В. Горського присутнє і дуже чітке власне бачення специфіки нашої традиції:

«Усвідомлення неповноти, недостатності абстрактно-спекулятивного, замкненого на собі філософського умозріння – досить типова риса української ментальності. Унаслідок цього в історії української культури логіко-технологічна філософська освіченість, вишуканий “гносеологізм”, категоріаль-

⁵² Горський В. С. Біля джерел. – С. 53.

на системотворчість не пустили глибокого коріння. Тут виробляється своєрідний тип філософування... відмінний як від Сходу, так і Заходу, хоч з ними обома пов'язаний... Він відзначається не так предметом (ним завжди є всезагальне), як суб'єктом пізнання. Суб'єкт, "любомудр", філософ є тут не суто гносеологічним, а цілісним суб'єктом... Для цілісного суб'єкта типовою є єдність морального й гносеологічного. Він не обмежується осмисленням усезагального як об'єктивно-безособової діяльності, а й переживає його як свою долю. До філософських висновків він доходить через пошук особистісного сенсу життя, через внутрішню боротьбу й власний душевний досвід. Саме тому в українській культурі складається філософія, домінуючу інтенцію якої становить екзистенційно-антропологічна редукція філософського знання. Здавна ця філософія розвивалась навколо проблеми людини та людської історії»⁵³.

Зазначимо, що окреслені риси українського стилю філософування свідчать насамперед про культурну *молодість* національної філософії, яка дає їй шанс для створення власного оригінального стилю у тому майбутньому, яке почалося вже зараз. Ідеться саме про молодість як культурну, а не часову характеристику (адже від часів Київської Русі нашій філософії вже майже тисяча років). Більше того, можна сказати, що парадоксальним чином ця молодість духу української філософії живиться саме живим зв'язком з її давніми, первісними джерелами. Які ж це «джерела» у суто філософському сенсі? В. Горський сформу-

⁵³ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 21–22.

лював також і давню специфічну відмінність східно-християнського світовідчуття, яка визначила шляхи нашої культури:

«Якщо готичні собори, своїми стрільчастими вежами здіймаючись неймовірно високо, поривалися протнути небо, немов бажали сягнути “горнього світу”, то православні церкви своєю архітектурою, місцем свого розташування не так прагнули піднятися якомога вище, як підкреслювали безконечність небесного склепіння над головою... Якщо західноєвропейській культурі є притаманний яскраво виражений просторовий потяг до абсолюту, “піднесення до...”, то давньоруська традиція ґрунтувалася на іншій тривкій міфологемі – “повернення всередину”, “сходження в...”»⁵⁴.

Пізніші стадії розвитку української філософії, – за В. Горським, це бароко і романтизм, – певним чином «надбудувалися» над цією базовою специфікою. Як справедливо зазначає Іван Лисий, «заслуговує на увагу питання про спадкоємний зв'язок між романтизмом і бароко... і причетність обох у їхній єдності до національно-культурного ідентитету української філософії... Дослідження може увінчатися і несподіванішим результатом; скажімо, з'ясується, що і бароковість, і романтизм є вторинними, похідними прикметами чи спорідненими способами оприявлення суттєвішої ідентифікуючої прикмети українського філософування»⁵⁵. На нашу думку, цією

⁵⁴ Горський В. С. Святі Київської Русі. – С. 11.

⁵⁵ Лисий І. Я. Національно-культурна ідентичність української філософії у баченні Вілена Горського / Іван Лисий // Філософська думка. – 2008. – № 5. – С. 148–149.

«суттєвішою ідентифікуючою прикметою» було і залишається те специфічне східнохристиянське світовідчуття, про яке писав В. Горський. Крім того, варто звернути увагу і на риси, свого часу вказані Д. Чижевським: «кордоцентризм» і емоційність, з одного боку, та іронічне ставлення до світу – з іншого. Очевидною є певна суперечність між ними, яка, власне, і вказує на якусь особливість становлення національного характеру і відповідного до нього стилю філософування. Пояснення цьому, на нашу думку, слід шукати у певних обставинах національної історії. Йдеться про те, що історичні умови вимагали розвитку індивідуалізму серед українців не у процесі входження у цивілізацію Модерну, як це було у народів Європи, а ще раніше, у період виживання на кордоні зі Степом і ворожими народами, внаслідок чого і виникло таке специфічне поєднання індивідуалістичної іронії з архаїчною емоційністю. Утім, це вже тема для іншої розвідки.

В усіх розглянутих методологічних аспектах спадщини В. Горського є інваріантним пошук *проективності* віднайдених смислів як граничної інтенції конкретної культури і людської екзистенції. Останній аспект ми вважаємо таким, що фактично *інтегрує* у собі значення і спрямування усіх попередніх. Розуміння філософії як *граничної смислової проективності культури* є досить амбівалентним: з одного боку, воно означає специфічний *спосіб інтерпретації* культурних феноменів минулого, які містять у собі питомий філософський зміст, а з іншого – вказує на *власну функцію* історико-філософської думки в сучасній культурі. У першому випадку названий спосіб полягає у віднайденні тих граничних смислових інтенцій іншої культури, які визначають її оригіналь-

ність і цікавість для нас; у другому йдеться про таку функцію самого процесу звернення до різних філософських традицій (причому не лише з боку «професіоналів», а й будь-якої зацікавленої сучасної людини), яка реалізує нашу потребу у «самоіншуванні», у трансцендуванні горизонтів власної культури з притаманними їй усталеними стереотипами світоглядної свідомості і її специфічним стилем мислення. Відповідно, й оригінальні міркування В. Горського щодо сутнісного смислу концептів «Європи» і «європейськості» стають зрозумілими саме у цьому контексті. Справді, саме ключові концепти *діалогізму, проєктивності й самоіншування* відповідають тому сенсові, який принесла у світ ця цивілізація:

«Європа – це не багатство й сила, це не акуратність і пунктуальність тощо. Європа передусім – дух постійного пошуку. Європейець – це той, хто завжди перебуває у сумніві, це індивід, від початку налаштований на дискусію, що кохається не так у результатах, як у невпинному процесі пошуку бажаного»⁵⁶. І тому «шлях до Європи – в покладанні центру у собі. Стверджувати європейськість власної культури слід не через втечу від себе “до Європи”, а вбираючи Європу в себе, розвиваючи власну ідентичність через діалог з іншими європейськими (та не лише європейськими) культурами. В цьому ствердженні багатоманіття, культурного плюралізму – не лише вираз української специфічності, а й вияв безпосередньої дотичності до європеїзму в найглибшому розумінні цього слова»⁵⁷.

⁵⁶ Горський В. С. Біля джерел. – С. 217.

⁵⁷ Там само. – С. 231.

Узагальнюючи попередні міркування, можна зробити висновок про те, що в усіх методологічних принципах і акцентуаціях, які реалізовані у роботах В. Горського, має втілення його ключова методологічна інновація – розуміння філософії як смислової проєктивності культури: у діалогічній концепції історії філософії й у граничній меті її дослідження, якою є самовдосконалення людини; у «культуроцентризмі» і методі «феноменологічної індукції», у пошуках демократичного модусу буття філософських смислів у культурі і специфічних категоріях, які з цим пов'язані; у відтворенні базових світоглядних принципів східнохристиянського світобачення й у рефлексіях щодо «українськості» філософування. В усіх цих напрямках дослідження В. Горського стали зразком «вчинкового мислення», яке відкриває здатність нашої екзистенції до самоперевершення у горизонті граничних смислів.

З ЛЮБОВ'Ю ДО ТВОРЦЯ: БІОГРАФІЧНІ СКЛАДОВІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ У ВІЗІЇ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

Вадим Менжулін

Наскільки нам відомо, питанням про роль біографічних чинників в історії філософії Вілен Сергійович Горський спеціально не займався. Однак у процесі рутинного огляду текстів з цієї проблематики, які публікувалися в СРСР, виявилось, що ще в 1970-ті рр. деякі ідеї тоді порівняно молодого історика філософії з Києва мали загальносоюзний резонанс, ставши предметом спеціального обговорення в одній із важливих фахових статей з історико-філософської біографістики¹. У результаті розгляду праці В. Горського, в якій містилися ці ідеї², а також низки текстів, опублікованих ним уже в пострадянські часи, з'явилися певні підстави говорити про наявність у нього специфічної і доволі плідної позиції щодо співвідношення біографії та історії філософії. Нижче ми спробуємо викласти результати цих розшуків, але спочатку окреслимо їх вихідний контекст.

У цілому в рамках офіційної радянської історіографії філософії індивідуально-біографічний вимір був приречений залишатися в тіні. Марксизм-ленінізм з

¹ Шахматов Б. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях / Б. М. Шахматов // История философии и марксизм (Вопросы методологии историко-философской науки) / [редкол. А. И. Володин и др.]. – М. : Мысль, 1979. – С. 161–180.

² Горский В. С. Социологический аспект истории философии / В. С. Горский // Проблемы методологии историко-философского исследования / АН СССР. Институт философии. – Вып. 1. – М., 1974. – С. 92–111.

його очевидним тяжінням до гегельянського панлогізму систематично применшував роль особистості як в історії загалом, так і в історії філософії зокрема. Наприклад, сам К. Маркс вважав, що «завдання філософської історіографії полягає не в тому, щоб представити особистість філософа, хоч би і духовну, так би мовити, як фокус та образ його системи», а в тому, щоб «відділити крота справжнього філософського знання, який безшумно просувається, від багатослівної, екзотеричної, такої, що набуває різноманітного вигляду, феноменологічної свідомості суб'єкта...»³. А у «Філософських зошитах» В. Леніна з цього приводу містилася ще чіткіша інструкція: «Чи є обов'язковою хронологія стосовно осіб? Ні!»⁴. Проте одночасно з «відлигою» та подальшим переходом радянської системи до стану стагнації спостерігалось певне послаблення позицій «войовничого матеріалізму», внаслідок чого в 1960–1970-ті рр. у таборі марксистів-леніністів стали робитися обережні спроби реабілітувати індивідуальну складову в історії філософії. Так, наприклад, деякі учасники Міжнародного симпозіуму істориків філософії соціалістичних країн, що відбувся в Болгарії 1971 р., визнали біографічний чинник альтернативою більш природному для марксизму підходу до історії філософії як до історії проблем⁵. Декількома роками пізніше, аналізуючи стан розробки методології історичного пізнання в СРСР, один із радянських фахівців

³ Цит. за: Шахматов Б. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях. – С. 180.

⁴ Цит. за: Там само. – С. 163–164.

⁵ Див.: Там само. – С. 162.

(Валентин Штейнберг)⁶ зі стриманим жалем зауважив надзвичайно малу кількість публікацій стосовно співвідношення біографії та історичного процесу, спеціально наголосивши, що дослідженню біографічних чинників в історії філософської думки в цьому плані пощастило найменшою мірою⁷.

Автор, який звернувся до означеної проблеми наприкінці 1970-х (Борис Шахматов), не тільки підтвердив коректність цього висновку, а й спробував намітити певні шляхи подолання очевидної диспропорції між частотою звернень істориків філософії у своїх дослідженнях до окремих персоналій (за підрахунками Б. Шахматова, майже половина усіх історико-філософських публікацій, що виходили в СРСР, була присвячена конкретним персоналіям⁸) і фактами визнання біографічної проблематики такою, що відіграє значну роль в історії філософії та заслуговує на спеціальну методологічну увагу. Обмежити вагомість гегельянського антиіндивідуалізму в історії філософії Б. Шахматову допомогли «Проміжні тези до реформи філософії» Л. Фейєрбаха⁹, автор яких стверджував, що «властивості філософа – *суб'єктивні умови та елементи* філософії є також і її *об'єктивними* елементами», і на цій підставі ратував за необхідність залучити до складу філосо-

⁶ Див.: Штейнберг В. А. Несколько замечаний о роли научных биографий в исследовании истории советской общественной мысли / В. А. Штейнберг // Актуальные проблемы истории общественной мысли / АН СССР. Науч. совет по истории обществ. мысли. – Вып. 4. – Ч. II. – М., 1974. – С. 178–179.

⁷ Див.: Шахматов Б. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях. – С. 161.

⁸ Там само.

⁹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии / Людвиг Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. / Людвиг Фейербах. – Т. 1. – М. : Госполитиздат, 1955. – С. 114–133.

фії ту сторону людини, «яка не філософує, яка скоріше перебуває в опозиції до філософії, до абстрактного мислення, словом, те, що Гегель звів до ролі примітки»¹⁰. Завдяки приверненню уваги до цієї розбіжності між двома канонізованими «витоками» марксизму-ленінізму, а також стандартній на той момент риторичній процедурі (заяві про потребу «подальшої детальної розробки» згаданої вище тези Леніна¹¹) Б. Шахматов ризикнув висловитися на користь можливості представлення історії філософії крізь призму біографій її найпомітніших представників, мотивуючи це тим, що жоден філософський твір неможливо зрозуміти «без вивчення біографії його творця, частиною якої він [цей твір] є»¹².

Зрозуміло, тогочасні норми та система вимагали від Б. Шахматова (та від решти представників офіційної радянської філософії) наочної демонстрації того, що йдеться саме про «розробку», а не «ревізію» засадничих принципів марксизму-ленінізму. Цим можна пояснити той факт, що, вказавши на значущість написаної ще в 1920-ті рр. праці «Біографія та культура» Григорія Винокура (нещодавно перевиданої¹³), Б. Шахматов одночасно застеріг від некритичного її сприйняття, мотивуючи це тим, що її автор перебував «під значним впливом методологічних настанов так званої (курсив наш. – В. М.) герменевтики В. Дильтая, Г. Шпета, психології Е. Шпранґера та

¹⁰ Цит. за: Шахматов Б. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях. – С. 168–169.

¹¹ Там само. – С. 162.

¹² Там само. – С. 162.

¹³ Винокур Г. О. Биография и культура / Г. О. Винокур ; предисл. В. А. Виноградова. – 2-е изд., испр. и доп. – Репринт. воспр. изд. 1927 г. – М. : Изд-во ЛКИ, 2007. – 90 с.

інших немарксистських концепцій»¹⁴. Розвиваючи власне бачення того, яким має бути марксистсько-ленінський підхід у питанні про роль біографії в історії філософії, В. Шахматов виступив за необхідність розрізняти такі поняття, як «біографічний елемент», «біографічний аспект» і «біографічний метод». На його думку, біографія посідає законне і дуже важливе місце серед інших елементів історико-філософського процесу: соціально-історичних, класових, культурних, національних, інтернаціональних, теоретичних та ін. Наявність *такого елемента* в історико-філософському процесі дає підстави для наявності в історико-філософському дослідженні аналогічного *аспекту*. Однак не більше того – йшлося лише про *один* з елементів та *один* з аспектів. Ігнорування цього обмеження, як наголошував Б. Шахматов, може призвести до перетворення біографії на універсальний *метод*, тобто до помилкового визнання життя філософа єдиним визначальним моментом у формуванні його поглядів¹⁵. Як нам здається, ця теза Б. Шахматова є доречною не тільки в рамках марксистсько-ленінської парадигми, а й для історико-філософської біографістики без жорстких «партійних» меж. Справді, чи можна взагалі дискутувати з приводу того, що історико-філософське дослідження має бути багатоаспектним, а тому абсолютизувати біографічний аспект не варто? Навряд чи. Але навряд чи доцільно робити і протилежне – абстрагувати біографічний аспект від решти інших або затінити його за рахунок одного з них – більш поцінованого. Саме

¹⁴ Шахматов Б. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях. – С. 168.

¹⁵ Там само. – С. 172–173.

до такого абстрагування та затінення врешті-решт приходить Б. Шахматов, стаття якого наочно показує: хоч якими плюралістичними не були б вихідні заяви окремих дослідників, у цілому радянська історіографія філософії все ж таки тяжіла до сцієнтичного компартименталізму (відокремлення теоретичного аспекту від інших, особливо – від біографічного), а якщо і наважувалася показувати взаємопроникнення теоретичного та позатеоретичних елементів філософування, то надавала при цьому явну (але далеко не завжди заслужену) перевагу одному з них, а саме класово-ідеологічному.

Обидва ці стереотипи радянської історіографії філософії (доволі суперечливі й такі, що істотно послаблювали міцність парадигми зсередини) виразно проявилися під час аналізу Б. Шахматовим тексту доповіді, зробленої В. Горським на методологічному семінарі в Інституті філософії АН СРСР у Москві 1974 р. та присвяченої *соціологічному* аспектові історії філософії¹⁶. Аналізуючи історико-філософський процес з точки зору вироблення та поширення філософських знань, В. Горський дійшов висновку про необхідність доповнити аналіз цих знань як анонімної, знеособленої інстанції дослідженням: 1) конкретно-історичного контексту, в якому вони розвиваються (політика, наука, мистецтво, релігія та ін.); 2) спільнот, що є їхніми носіями та розробниками (філософські школи); 3) особистостей, які постають їх творцями (видатні філософи). У такий спосіб було продемонстровано тісний зв'язок теоретичного, соціологічного та біографічного аспектів історії філософії. У цілому позитивно оцінивши це дослі-

¹⁶ Горский В. С. Социологический аспект истории философии. – С. 92–111.

дження, Б. Шахматов, однак, заявив, що В. Горський виявився не дуже послідовним у розрізненні теоретичного та позатеоретичних аспектів історії філософії, назвавши як приклад більш чіткого розрізнення цих аспектів статтю, яку ще в середині 1960-х рр. опублікував Мераб Мамардашвілі¹⁷. Водночас Б. Шахматов спробував «встановити справедливість» і похвалив В. Горського за те, що той, мовляв, виявився послідовнішим, ніж М. Мамардашвілі, у «виділенні класової (курсив наш. – В. М.) природи тих вимірів особистості філософа, які належить досліджувати історикові філософії»¹⁸.

З нашої точки зору, обидві ці оцінки доповіді В. Горського Б. Шахматовим потребують перегляду. Що стосується «не дуже послідовного» розрізнення теоретичного та позатеоретичного (зокрема особистісного), варто врахувати, що один з учасників того самого резонансного семінару (впливовий радянський історик філософії Захар Каменський) у своєму виступі спеціально навів і розлого прокоментував уже згадувану нами цитату з Маркса про те, що історії філософії не треба займатися особистістю філософа, і, користуючись незаперечністю (на той момент) авторитету її автора, по суті відмовив історії філософії у праві займатися особистістю філософів та закликав обмежитися вивченням їхніх ідей у рамках певних філософських шкіл¹⁹. Той факт, що В. Горський при цьому говорив

¹⁷ Мамардашвили М. К. К проблеме метода истории философии (Критика исходных принципов историко-философской концепции К. Ясперса) / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1965. – № 6. – С. 93–103.

¹⁸ Шахматов Б. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях. – С. 177.

¹⁹ Каменский З. А. О некоторых способах исследования философской школы / З. А. Каменский // Проблемы методологии историко-философского исследования / АН СССР. Институт философии. – Вып. 1. – М., 1974. – С. 54.

про необхідність вивчення як шкіл, так і особистостей їхніх представників, є проявом більшої широти поглядів і неабиякої інтелектуальної мужності. Що ж стосується підтриманої Б. Шахматовим «послідовності» В. Горського у класовому питанні, тут усе навпаки: по-перше, на нашу думку, це навряд чи доречно вважати справжнім компліментом, а по-друге, що значно важливіше, на такий «комплімент» Горський не дуже заслуговував. Насправді в його доповіді можна виявити досить сміливу на той момент демонстрацію *обмеженості* класового підходу.

Специфіка запропонованого В. Горським бачення «соціологічного аспекту історії філософії» полягала в тому, що навіть за умов обов'язкового на той момент визнання тези Леніна про принципово партійний, класовий характер філософії «недостатньо обмежитися посиленням на належність досліджуваного вчення до того чи іншого суспільного класу або філософського табору» і треба також уважно придивитися до низки проміжних ланок, які опосередковують та істотно переломлюють вплив соціальних чинників на погляди того чи іншого мислителя²⁰. Важливо, що до таких чинників опосередкування В. Горський відніс не тільки філософські школи або різноманітні змішані групи, в яких беруть участь філософи (скажімо, культурні чи політичні рухи), а і їхні індивідуальні риси як особистостей (зокрема їхній темперамент, який суттєво позначається на поглядах і формі їх викладу²¹). Звернувши увагу на той факт, що хоча філософські вчення Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля «відображали знання по суті одного й того самого

²⁰ Горский В. С. Социологический аспект истории философии. – С. 97–98.

²¹ Там само. – С. 104.

класу – німецької буржуазії, в один і той самий історичний відрізок часу, однак вони доволі істотно відрізнялися одне від одного», В. Горський дійшов висновку, дуже цінного з точки зору історико-філософської біографістики: «Пояснення таких і подібних їм явищ передбачає вихід за межі знеособлених знань. Тут цілком очевидно недостатнім є врахування вихідного теоретичного матеріалу. Першочергового інтересу набуває особливість його опрацювання в процесі вироблення філософських знань. А тому в межах такого підходу неможливо ігнорувати особистість як сукупність багатоманітних суспільних відносин та активного творця філософії...»²². Не зовсім у дусі «класової свідомості» прозвучала також рекомендація В. Горського радянським дослідникам враховувати досвід багатьох немарксистських істориків філософії, оскільки у них «на перший план вивчення виходить фігура філософа як активного персонажа, навіть у певному сенсі ініціатора історії філософії», а внаслідок цього «виникає можливість звільнити історію філософії від недооцінювання ролі філософа»²³. Водночас застереження В. Горського, згідно з яким, беручи до уваги особистісний аспект, не варто вдаватися до іншої крайності, що характерна для низки немарксистських істориків філософії і полягає в однобічно-індивідуалістичному прочитанні історико-філософського матеріалу²⁴, прикладом жорсткого слідування нормам «партійності у філософії» ніяк не назвеш.

²² Горський В. С. Социологический аспект истории философии. – С. 95.

²³ Там само. – С. 97.

²⁴ Там само.

Ідеологічну незаангажованість, методологічну виваженість та евристичну перспективність підходу, окресленого В. Горським у доповіді вже досить далекого 1974 р., підтвердив час. У роботах, написаних за часів незалежної України, В. Горський продовжив реалізацію стратегії, згідно з якою історико-філософське дослідження передбачає єдність всезагального, особливого й одиничного, тобто має враховувати всі елементи історико-філософського процесу – від найбільш універсальних (аподейктичних, знеособлених) і специфічних (історичних, культурних, соціальних тощо) аж до найдрібніших (індивідуально-особистісних). Загалом цю номотетико-ідіографічну стратегію В. Горський позначав як *культурологічний* аспект історико-філософського дослідження (цьому аспектові присвячена важлива загальнометодологічна стаття, якою відкривається збірник праць В. Горського, що вийшов 2001 р.²⁵). Однак, як ми спробуємо показати нижче, у рамках такого підходу доволі важливе місце відводилося також аспекту *біографічному*.

З одного боку, «культура як інтегративна форма буття, що акумулює в собі результати різноманітних типів діяльності, звільняє від небезпеки негативних наслідків односторонньої абсолютизації кожного з них»²⁶, зокрема й суто індивідуальних. Проте, з іншого боку, В. Горський упевнений: історико-філософський аналіз, який здійснюється під кутом зору культури (історія філософії як історія філософської культури), дає змогу уникнути також гегельянського монолізму, а через це не тільки виокремити різноманітні

²⁵ Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси / Вілен Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – С. 6–16.

²⁶ Там само. – С. 9.

типи «мисленевої культури в реальній поліфонії історико-філософського процесу»²⁷, а й припинити сцинтичне ігнорування того неусувного факту, що реальний творець філософії є активним, самодіяльним суб'єктом, а не пасивним ретранслятором здобутків Абсолюту, що пізнає себе²⁸. Згідно з методологічними настановами В. Горського, аналіз філософської культури «виявляється спрямованим на відтворення картини історії філософії не як сукупності філософських систем, вчень і теорій, а як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень та систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу», зокрема і їх психічного життя²⁹, адже «за всієї відмінності індивідуального і загального вони зустрічаються всередині особистості, у просторі її свободи й по можливості зближуються в певному інтимному контакті, що передбачає й конфліктність взаємоспіввіднесення, й примирення неспівпадань, й злиття в загальному, яке єднає людину з культурою епохи, доби, регіону, нації»³⁰.

Увага до особистісних, життєвих аспектів філософування, розуміння філософії не тільки як теоретичної, а і як життєвої активності, не лише як знання, а ще і як мудрості дали В. Горському змогу перетворити історико-філософську діяльність (не тільки свою, а й багатьох однодумців, учнів та послідовників) на реалізацію масштабного та довготривалого дослідницького проекту з реконструкції історії вітчизняної філософської культури. У рамках останньої суто науково-теоретичний компонент почав розвиватися

²⁷ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 6–7.

²⁸ Там само. – С. 8.

²⁹ Там само. – С. 11.

³⁰ Там само. – С. 16.

порівняно пізно, а її історично перший носій – «любомудр» – не був філософом у суто професійному значенні цього слова, однак усебічне знання західної філософської традиції дало В. Горському підстави говорити про такий тип філософування як про давню та повноправну складову *світової* філософії. Адже «достатньо принагідно нагадати творчість багатьох представників італійського Відродження, традиції французької філософії, починаючи від Вольтера й Руссо й аж до Ж.-П. Сартра включно, щоб переконатись у наявності й тут виразного струменя, який за способом філософування відмінний від науково-теоретичного і наближається... до усвідомлення філософії як специфічного способу життєдіяльності»³¹. Окрім того, розуміння можливості існування філософії у формі специфічного способу життєдіяльності створило сприятливі умови для залучення до масиву історико-філософських джерел життєписів святих, тобто низки давньоруських текстів, написаних у жанрі агіографії (характерний для Середньовіччя різновид біографії). Введення цих текстів у вітчизняний науковий обіг та їх глибокий культурно-філософський аналіз, ініційовані та здійснювані В. Горським і його однодумцями, дали змогу відтворити «головні якості, що утворюють зміст розуміння святості в моральній свідомості Київської Русі», а також «ідеал моральності, що утверджувався впродовж віків у свідомості нашого народу»³².

Якщо за радянських часів розуміння величезної значущості індивідуального, особистісного чинника в історії філософії допомогло В. Горському проде-

³¹ Там само. – С. 19.

³² Там само. – С. 94.

монструвати обмеженість «класового» підходу, то в незалежній Україні та сама настанова виявилася надзвичайно ефективною у випадку з таким популярним і гострим для всіх молодих націй питанням, як наявність у вітчизняній філософії неповторних рис національного характеру. На відміну від багатьох «професійних патріотів», які намагаються віднайти у кожного з вітчизняних філософів певні одвічні риси «українського духу» (такі, скажімо, як інтровертованість, індивідуалізм, етична спрямованість, панестетизм, іронічне ставлення до світу, кордоцентризм тощо), В. Горський наголошував на тому, що абсолютизація національного аспекту в історії філософії неминуче призведе до суттєвого викривлення реальності, оскільки «продукти філософської творчості... лише опосередковано виявляють риси національного характеру, бо йдеться про витвори, надто суб'єктивізовані *індивідуальним* (курсив наш. – В. М.) баченням творця»³³.

Завжди пам'ятаючи, що «філософські книги пишуться людьми та для людей»³⁴ і, відповідно, кожен філософський текст «створюється як відповідь на запитання, що хвилюють саме автора тексту як неповторно-індивідуального суб'єкта філософування», В. Горський проголошував пошуки цього «первинного сенсу» основною метою історико-філософського витлумачення тексту³⁵. Навіть у разі нестачі детальної біографічної інформації, як це було, наприклад, у випадку з автором одного з найяскравіших творінь вітчизняної філософської культури дав-

³³ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 34.

³⁴ Там само. – С. 8.

³⁵ Там само. – С. 59.

ньокиївської доби («Слово про закон і благодать»), В. Горський пропонував шукати причини значущості цього тексту не тільки в його безпосередньому змісті, а й у неординарних рисах його творця – Іларіона Київського, епохи, за якої він творив, та завдань, які реалізовував як один з інтелектуалів, котрі входили до кола київських книжників часів Ярослава Мудрого³⁶. У випадку зі «Словом [або «Молінням...»] Данила Заточника» В. Горський надавав великого значення тому факту, що у вітчизняній традиції це був чи не перший оригінальний твір, «що проривав традиційний горизонт знеособленої, анонімної середньовічної писемності»³⁷, а також вважав дуже важливим подалше вивчення поки досить неоднозначного питання про особу автора цієї «схвильованої оповіді»³⁸.

Натомість у тих випадках, коли біографічної інформації було більше, В. Горський свідомо вдавався до вельми розгорнутих інтелектуально-біографічних реконструкцій. Наприклад, він присвятив спеціальну статтю розгляду особистості іншого вітчизняного мислителя – Григорія Сковороди – як «типу українського інтелігента»³⁹. З огляду на тему нашого дослідження важливо, що одним із засадничих елементів реконструкції образу Сковороди, запропонованої В. Горським, стало положення про те, що у цього «українського Сократа», так само, як і у його великого грецького попередника, філософські погляди були органічно та нерозривно пов'язані з життєвою позицією⁴⁰. У більш історично близького до нас видатного

³⁶ Там само. – С. 75–78.

³⁷ Там само. – С. 105.

³⁸ Там само. – С. 95–97.

³⁹ Там само. – С. 127–136.

⁴⁰ Там само. – С. 131.

представника української філософії (Дмитра Чижевського) В. Горського дуже привабила висока оцінка методологічного принципу, згідно з яким історикові філософії треба «виходити з аналізу “духовного досвіду” кожного мислителя» і намагатися таким чином дійти до розуміння його «головної філософської інтуїції»⁴¹. Визнавши цю ідею дуже плідною, В. Горський одразу ж застосував її на практиці, припустивши, що такою інтуїцією у самого Чижевського «було спрямування до вивчення історії духу слов'янських народів, передусім українського»⁴².

Доволі цікавий і змістовний інтелектуально-біографічний аналіз В. Горський здійснив у зв'язку з іще одним нашим співвітчизником – Василем Зеньковським. Низку вагомих підстав для такого аналізу останній дав сам – своїм життям і творчістю. По-перше, як наголошує В. Горський, у центрі роздумів і творчих пошуків самого В. Зеньковського «завжди перебувала тема особистості, безумовною ознакою якої є свобода»⁴³. Згідно з Горським, ця концентрація на темі свободи проявилася в тому, що Зеньковський був особистістю, «визначальною рисою якої є відчуття власної “межовості”, перебування “на порозі”, що відділяє різноманітні сфери людської культури, дотичність до яких відчуває мислитель»⁴⁴. Така ознака, на думку В. Горського, сягає «найглибших і найінтимніших засад... життєвої позиції» В. Зеньковського⁴⁵. Це проявилось, наприклад, у тому, що він працював «на стику» багатьох різноманітних дисциплін – фі-

⁴¹ Цит. за: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 147.

⁴² Там само. – С. 147.

⁴³ Там само. – С. 215.

⁴⁴ Там само. – С. 216.

⁴⁵ Там само.

лософії, богослов'я, педагогіки, літературознавства, публіцистики тощо. Відчуваючи глибоку дотичність одразу до двох національних культур (російської та української), В. Зеньковський був виразником ідеї «православного універсалізму». Визнаючи наявність специфічних національних традицій філософування, він, утім, твердив, що історія національної філософії «є в той же час історією творчості окремих мислителів»⁴⁶. Таким чином, як зазначає В. Горський, навіть своєю історико-філософською програмою В. Зеньковський стверджував «образ “філософа на межі”, де зустрічаються в складній взаємодії численні чинники, що, зрештою, визначають реальний поступ філософського мислення. Й місце в цьому процесі конкретної особистості, врешті-решт, визначає здатність “втриматися на межі”, не розчинитися в якомусь з цих чинників, що перехрещуються і взаємодіють у його свідомості»⁴⁷.

Своє дослідження постаті В. Зеньковського, однією з провідних тез якого є проголошення неможливості та небажаність однозначного віднесення цього носія та захисника принципу «межовості» до російської або української культури⁴⁸, В. Горський завершує думкою про те, що його герой присвятив власне життя обґрунтуванню «ідеалу “симфонії”, головний сенс якого “полягає у вільному сполученні двох різних начал, в їх єдності без придушення одного іншим”. Сам цей творчий виплід “філософа на межі” робить його позицію актуальною для нас і понині»⁴⁹. Як нам здається, є чимало підстав сказати про самого В. Гор-

⁴⁶ Цит. за: Там само. – С. 218.

⁴⁷ Там само. – С. 218.

⁴⁸ Див., напр.: Там само. – С. 220.

⁴⁹ Там само. – С. 227.

ського щось дуже схоже. Він і сам вільно сполучав безліч різних начал і людей без домінування одного над іншим, а також майстерно, з великою гідністю і по-справжньому філософськи творив власну «симфонію духу», утримуючись на межі між минулим і майбутнім, російською та українською культурами, українською національністю та єврейською етнічністю, атеїстами і віруючими, патріотами та глобалістами, марксистами і немарксистами, філософією як наукою та філософією як мудрістю тощо. Хочеться сподіватися, що розглянуту (на жаль, досить фрагментарно) в цій статті позицію, яку займав В. Горський у питанні щодо ролі особистісних і надособистісних елементів та аспектів в історії філософії, можна вважати своєрідним мостом між нашим сучасним філософським життям і вітчизняним філософським минулим. З одного боку, у своїй глибокій повазі та любові до філософа-творця Вілен Горський перегукується як із Василем Зеньковським, так, скажімо, і з іншим представником славної когорти вітчизняних мислителів – Олексієм Гіляровим, який ратував за «необхідність розвитку філософії через призму особистості філософа» й «індивідуалізацію історико-філософського процесу»⁵⁰. З іншого боку, аналогічна «людиномірність» знайшла прояв і в багатьох вітчизняних історико-філософських працях останніх років, наприклад, у спробі розглянути російський платонізм «в особах», тобто з урахуванням біографій його основних представників⁵¹, або, скажімо, у спеціальному дослідженні, присвяченому по-

⁵⁰ Див.: Ткачук М. Л. Філософія світла і радості : Олексій Гіляров / Марина Ткачук. – К. : Укр. центр духовної культури, 1997. – С. 93.

⁵¹ Тихолаз А. Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков / А. Г. Тихолаз. – К. : Инсайт, 2003. – С. 116–325.

статям і поглядам українських філософів-шістдесятників⁵². Що ж стосується всебічного вивчення життя і поглядів самого Вілена Горського, його непростої, але надзвичайно яскравої та повчальної інтелектуальної біографії, то на сьогодні це, як нам здається, одне з найактуальніших завдань, що стоять перед вітчизняною історією філософії.

⁵² Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу : нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Г. Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ – ІСТОРИК УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ¹

Тарас Закидальський

Я имѣю шелковых тысячу и один фигурных узлов. Ищу в них начала и никогда развязать не могу...

Г. Сковорода. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алкiviадская, 29

Філософів можна поділити на тих, що зав'язують вузли, і на тих, що їх розв'язують; на тих, що заплутують, замішують думку, і на тих, що її розплутують, прояснюють. Вілен Горський належить саме до другої категорії, у складі якої всі «сродні» вчителі, мислителі, чиею особливістю є природний талант «заражати» молодих людей ідеями. Він володіє надзвичайними аналітичними та синтетичними здібностями, чутливістю на найменші конотативні нюанси та хірургічною прицизністю у визначуванні розрізень, а рівночасно – поетичною уявою та конструкторською логікою. Його праці можуть слугувати взірцем філософської прози. Наш ювіляр – працюючий і продуктивний науковець, автор щонайменше десяти книг і півтори сотні статей.

¹ Нарис відомого історика української філософії Тараса Закидальського (1941–2007) було написано до 70-річчя з дня народження Вілена Горського у 2001 р. Подаємо (з редакційними правками) за першодруком: Закидальський Т. Вілен Горський – історик української філософії / Тарас Закидальський // Людина, яка здатна почути іншого. Вілену Горському – 70 / уклад. Ю. Завгородній ; Нац. ун-т «Киево-Могилян. акад.», кафедра філософії та релігієзнавства. – К., 2001. – С. 4–7.

Самі по собі ці числа нічого про нього як мислителя не говорять. Щоб оцінити якість його наукового добробку, треба ближче ознайомитись із його творами.

Головний науковий інтерес Вілена Горського – давньоруська філософська думка. Саме в цій галузі він відзначається як передовий авторитет між українськими знавцями. Його висока репутація спирається на численні статті й такі солідні монографії, як «Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.» (К., 1988), «Нариси з історії філософської культури Київської Русі» (К., 1993) і «Святі Київської Русі» (К., 1994), де він не лише розгортає витончений цілісний опис давньоруської філософської культури від XI до середини XIII ст., а й виправдовує його як складову історико-філософської науки та обґрунтовує ключові методологічні поняття, якими послуговується.

І справді, його аргументи тут стрункі й переконливі. Якщо розуміти філософію як особливий тип мислення, що з'ясовує граничні підстави людського буття, то треба усвідомлювати, що філософія – це квінтесенція культури, бо в кожній культурі мусить бути глибинний пласт ідей, який об'єднує людей цієї культури і надає сенсу їхній життєдіяльності. Далеко не в кожній культурі і не за кожної доби її розвитку рефлексія над тим пластом ідей досягає такої інтенсивності, щоб піднести ці ідеї до рівня теоретичного осмислення і зафіксувати їх у цілісних філософських системах. Ці ідеї переважно залишаються в первісному стані неперевіраних підвалин світогляду, через який вони входять до культури, відіграючи засадничу роль у практичному освоєнні дійсності. Як невід'ємна частина культури, вони становлять так звану «філософську культуру». Якщо історія філософії має охоплювати

не лише розвиток і відносини між філософськими системами, а й виникнення таких систем, то вона му- сить присвятити увагу філософським культурам, які породжують теоретичну думку.

Із неповторною майстерністю колега Горський розмальо- вує канву філософської культури Київської Русі ба- гатством барв і візерунків. Я можу накреслити лише декілька штрихів загального обрису. Накладання християнського неоплатонізму на народний пласт поганського пантеїзму призвело до своєрідного світо- гляду, в якому дуалізм божественного і природного начал був злагоджений і перетворений у гармоній- ну цілісність. У центрі цього світу стояла людина, для якої світ і було створено. І вона, читаючи світ як книгу, могла зрозуміти своє остаточне призначення в ньому і відповідно влаштовувати власне життя. Мудрість тут полягала не так у пізнанні істини, як у житті згідно з істиною. Найвище досягнення людини в цьому житті – уподібнитися Христу в любові, сми- ренності й милосерді. Цей життєвий шлях вважався доступним не лише духовенству, а й світським лю- дям та винагороджувався святістю. Дуже промовис- тим є той факт, що першими святими Русі були князі Борис і Гліб.

Історико-філософські дослідження Вілена Горського ся- гають дальших, ніж давньоруська доба, обріїв. Як засвідчують його статті й монографії, він ґрунтовно ознайомлений з іншими епохами української думки. Його «Історія української філософії» (К., 1996) – це не лише найкращий посібник для університетських студентів. Це – проект нового історико-філософсько- го підходу, який можна назвати культурологічним, згідно з яким, як пояснює автор у першому розділі, критерієм належності філософських ідей, систем

чи напрямів до певної національної традиції є їх походження і функціонування в певній національній культурі. Такий критерій значно розширює рамки історико-філософських досліджень і дає історикові доступ до філософських традицій, які, за словами Дмитра Чижевського, «не дали синтези “світового значення”». Промовистим є самий заголовок книжки, який наголошує, що йдеться не про якусь незрозумілу «філософію України» чи просто «філософію на Україні», а саме про українську філософію.

Як бачимо, наш ювіляр – не просто історик філософії, а рефлексивний історик філософії, тобто справжній філософ. Він постійно замислюється над власною діяльністю в ролі історика, над питаннями історії філософії і методами, якими вона послуговується. Цим проблемам він присвятив декілька статей і окрему монографію «Историко-философское истолкование текста» (К., 1981), де пропонує розглянути проблему історичного розуміння і тлумачення на рівні дослідницької практики. Щоб пояснити, що означає «зрозуміти історичний текст», він дослухається, як те чи те слово використовується в повсякденній мові й у мові фахівців-істориків. Після аналізу поняття розуміння йде аналіз тлумачення, себто тих засобів, за допомогою яких історик доходить до розуміння історичних пам'яток. Такі засоби він розподіляє на дві групи – контекстуальні та ситуаційні – й описує їх, використовуючи влучні приклади. Ця книжка може слугувати добрим посібником не лише історикові філософії, а й історикові.

Останніми роками щоразу частіше виникає питання: «То кому, власне, належить давньоруська культура – нам, росіянам чи білорусам?» Колега Вілен справедливо вважає саме питання хибним. Воно подібне до іншо-

го питання, як-от: «Чиєю насправді є матір, котра має трьох синів?». Кожен визнає її за матір і кожен від неї щось одідичив. Тут мовне питання – не хто її справжній син або чия вона справжня матір, а хто її справжній спадкоємець? Той, хто нею зовсім не зацікавлений і не має з нею жодного контакту, чи той, хто веде з нею постійний діалог, розуміє її і через це краще розуміє себе самого? Зробити нас, українців, спадкоємцями культури Київської Русі – ось та життєва мета, якій присвятив себе наш ювіляр.

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ
УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ
У БАЧЕННІ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

Іван Лисий

У заголовку публіцистичного виступу 1990 р. Вілен Горський досить радикально сформулював питання: чи маємо ми нині українську національну філософію?¹ Через шість років він чи не вперше ввів у назву вагомої історико-філософської праці, присвяченої розвитку вітчизняної філософської культури, означення «українська філософія»². Однак навряд чи можна цей його акт вважати категоричною однозначною відповіддю на раніше поставлене ним питання.

Якщо Д. Чижевський мислив українську філософію не стільки як певні культурні реалії, а радше як бажане й можливе (що й дало підставу деяким нинішнім іронікам потрактовувати цю філософію як утопійний проект Чижевського), то для В. Горського вона була емпіричною дійсністю. Але Горський-дослідник розглядав національно-культурну ідентичність предмета свого аналізу не як самоочевидність і вже зовсім не як кон'юнктурну наліпку, а як проблему. Тому в його розмислі тематизоване тут коло питань присутнє не в описово-декларативному, а в аналітичному модусі, а отже, заслуговує на увагу.

¹ Див.: Горський В. С. Не запізнимося до раю, або Чи маємо ми нині українську філософію / В. С. Горський // Україна. – 1990. – Ч. 24. – С. 16–19.

² Див.: Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1996. – 286 с.

Шлях Вілена Сергійовича до проблеми, винесеної в заголовок, пошуки коректного її формулювання і продуктивних способів розв'язання тривали десятиліття. Ще у книжці 1968 р. «Розвиток філософії в Українській РСР», у розділі, підготовленому разом із Володимиром Євдокименком, він ставив це питання досить традиційно для того часу – «Національне та інтернаціональне в історії філософії». Але, по-перше, ставив, бо не сумнівався, що «національний момент» є «відмітною рисою будь-якого філософського вчення», що – попри універсальність (у тодішній термінології – «інтернаціональність») предмета філософії загалом – «предмет кожної філософської системи має більш-менш яскраво виявлені риси національного»³, та водночас оцінив проблемність національної визначеності філософської думки. А по-друге, В. Горський уже тоді виявляв зацікавлення методологічними аспектами історико-філософського дослідження. І через те одним із перших питань, до яких він звернувся і на яких згодом концентрував увагу, було віднаходження того зрізу (для нього – «рівня») історико-філософського мислення, в якому проблема національно-культурної визначеності філософії могла успішно розв'язуватися.

Ще однією методологічною настановою тогочасного бачення обговорюваної проблеми була увага до «особливостей соціального і культурного розвитку нації, в межах якої зросла філософська система»⁴, тобто до генетичного аспекту проблеми. Цей останній, згідно з досить усталеним на той час налаштуванням,

³ Див.: Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії / В. С. Горський, В. Ю. Євдокименко // Розвиток філософії в Українській РСР. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 34.

⁴ Там само. – С. 33–34.

доповнювався аспектом функціональним – «національним значенням філософської теорії»⁵. Та ще істотнішим у той час для нашого дослідника був пошук конкретних виявів національно-культурної ідентичності філософії. Вони віднаходились як у виборі філософом предмета розмислу, так і в характері розв'язування поставлених ним проблем⁶. Адже, на думку В. Горського, матеріалом для узагальнень мислителя слугують «насамперед здобутки власної національної культури», і саме в цій культурі визрівають «питання, на які повинна відповісти її філософія»⁷.

У статті широко не обговорювалися критерії «визначення національної природи певної філософської системи»⁸. Проте, розглядаючи під цим кутом зору мову, автор не був схильний надавати їй істотної критеріальної ваги, посилаючись при тому на тотальну латиномовність середньовічної філософської думки, яка не позбавила останню «специфічних національних ознак»⁹, і на франкомовність писань Ляйбніца, що не є підставою віднесення цього мислителя до французької філософії.

Логіка міркувань В. Горського у реферованій праці тут передана доволі схематично. Сам же він насправді прагнув уникати схематизму. І свідченням цього може бути хоча б

⁵ Там само. – С. 34. До речі, ті самі два смислових моменти наголошує у нещодавній праці Василь Лісовий: 1) дослідження соціально-культурного середовища, в якому жив і діяв філософ; 2) увага до філософських ідей і теорій, що стали важливим явищем інтелектуального життя нації (див.: Лісовий В. С. Українська філософія в контексті національної культури / В. С. Лісовий // Історія української філософії : підруч. / С. В. Бондар та ін. – К. : Академвидав, 2008. – С. 23, 25, 34).

⁶ Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії. – С. 34.

⁷ Там само. – С. 34–35, 38.

⁸ Там само. – С. 35.

⁹ Там само.

застереження, що стосується детермінації філософського процесу відповідними потребами спільноти: «Не кожне філософське вчення, що зросло на ґрунті даної нації, має для неї національне значення, і не все національно значиме належить за своїм походженням до цієї нації»¹⁰.

Я звернувся до цього давнього тексту не з суто історичних міркувань. Річ у тім, що в ньому – попри явні відбитки того непростого часу, котрі, щоправда, стосуються не так смислових наголосів (вони оприявлені в навмисно широкому цитуванні), як термінологічного вбрання думки, – окреслені певні дослідницькі сюжети, до більшості яких В. Горський згодом повертався неодноразово.

Це, по-перше, пріоритетна увага до методологічних зрізів проблеми. По-друге, співвідношення філософії та культури в кількох можливих аспектах. По-третє, критерії національно-культурної ідентичності філософії і способи оприявлення національно-культурного ідентитету. Нарешті, соціокультурні чинники конституювання останнього.

У сфері методології історико-філософської науки ще наприкінці 1980-х рр. В. Горський особливо наголошував необхідність переключення досліджень у реєстр культури¹¹. Таке переключення було для нього мето-

¹⁰ Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії. – С. 36.

¹¹ Див., напр.: Горський В. С. Історія філософської та суспільної думки як компонент національної самосвідомості / В. С. Горський // Проблеми філософії. – 1991. – Вип. 90. – С. 6. Позиція Горського певним чином перегукується з ідеєю сингулярної історії філософії П. Рікера. У ній твір, філософський текст постає «як об'єкт культури» (Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К. : КМ Academia ; Пульсари, 2001. – С. 72). Варто провести паралель і з позицією К. Гірца, яку той називає «етнографічною». Розглядати мислення з такої позиції означає розглядати його «через описання світу, в якому воно набуває того чи іншого смислу» і з'ясувати, «що думка виявляється існуючою в різних культурних формах і соціальних вимірах» (Гирц К. Как мы сегодня думаем : к этнографии современной мысли / Клифорд Гирц // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 2. – С. 7, 8).

дологічною перебудовою історії філософії¹². Почалася така перебудова із засадничої констатації того, що «форма наукової теорії не є єдино можливим способом існування філософії – специфічної сфери духу, зовсім не тотожної науці»¹³, що філософська теорія є професіоналізованою модифікацією більш загальної філософської діяльності. У руслі гегелівського трактування філософського процесу, що його Д. Чижевський кваліфікував як раціоналістичне, цю обставину можна також інтерпретувати як універсальний феномен трансгресії філософії в інші духовно-культурні форми, яка за особливих умов розвитку української культури набула у ній особливого поширення.

Смислові акценти В. Горського інші: в історії філософії, доводив він, «йдеться насамперед про філософські ідеї, без огляду на те, чи вони належать до певної філософської системи, що обґрунтовується відповідно до канонів філософської науки, чи становлять глибинне світоглядне підґрунтя літературно-мистецької, політичної, релігійної, наукової діяльності тощо»¹⁴. Тим самим В. Горський стверджував плюралізм форм буття філософії в культурі.

Серед основних таких форм, поруч із філософською теорією, названі ще у згаданому тексті 1987 р. конкретні наукові теорії, публіцистичні дискурси, літературна і загалом мистецька критика, художня творчість тощо (звісно, за умови їх філософської значущості).

¹² Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі / Вілен Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 2. – С. 20.

¹³ Там само. – С. 18. Як зауважує В. Горський, уперше цю тезу він висловив у передмові до першого тому тритомової «Історії філософії на Україні» (К. : Наук. думка, 1987).

¹⁴ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії : підруч. / В. С. Горський, К. В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – С. 24.

Тому предметом історії української філософії є для В. Горського «національно визначене буття філософії як складової частини культури українського народу»¹⁵, тобто «той глибинний смисложиттєвий зміст, що утворює філософський базис цієї культури»; і цей зміст доводиться видобувати «з усього масиву надбань у сфері культури»¹⁶. У дослідженнях філософської культури Київської Русі він демонстрував екзегетичне мистецтво оприявлення філософського змісту нефілософських (зокрема художніх і релігійних) текстів культури.

Звертання до культурологічного підходу в історико-філософському дослідженні давало змогу, по-перше, долати надто амбітну позицію філософії щодо культури; традиційно філософія, як стверджує Андрій Пеліпенко, вважала себе винесеним за дужки культури Оком Бога, її законодавчим центром, тоді як насправді упродовж усієї своєї історії залишалася частиною культури, підпорядкованою законам самоорганізації загальнокультурного цілого¹⁷.

По-друге, – поставити під сумнів просвітницьке тлумачення історії філософської думки як безособистісного процесу; не тільки відшукувати в цій історії гуманні сенси через її «індивідуалізацію», акцентування особистісних вимірів філософського процесу, зрештою, як наполягав Мераб Мамардашвілі, виразнення етичної, людинотвірної вартості думки, її прямого стосунку до людської гідності, а й з'ясувати своєрідність суб'єкта філософування у

¹⁵ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 8.

¹⁶ Горський В. С. Україна в історико-культурному вимірі. – С. 21–22.

¹⁷ Див.: Пеліпенко А. А. Теоретическая культурология (размышления над книгой) / А. А. Пеліпенко // Личность. Культура. Общество. – 2007. – № 4. – С. 413–415.

певній національній культурі з притаманним йому особливим типом мислення¹⁸. Адже в культурологічному ключі філософська думка минулого розглядається в контексті історії національної культури. При тому з'ясовується, яке місце посідає філософія у системі національної культури. Під цим кутом зору В. Горський бачить у філософії самосвідомість культури, узагальнений вираз духу нації, втіленого в культурі. Як видно, саме в цьому моменті культурологічний підхід перетинається з етнокультурним. Адже історія культури, як резонно визначає її Леонід Баткін, – це історія смислових світів, а розуміння кожного з них є осягненням особливого цього світу¹⁹.

Разом з тим культурологічна стратегія посилювала увагу до диференціації певних історичних і національних типів мислення, стильових єдностей чи національних парадигм у поліфонії всесвітнього філософського полілогу; до «обігу» філософських ідей у духовній культурі спільноти, а отже, до, за висловом Канта, резонуючої філософської публічності; до культурного контексту, в якому здійснюється переформулювання традиційних філософських проблем і модернізація способів їх трактування і розв'язування; до ступеня релевантності актуалізовуваних тут і тепер проблем станові духу відповідної культури.

Нарешті, перемикання історико-філософського дослідження в реєстр культури дає можливість переглянути погляд на розвиток філософії як лінійний процес акумулювання інформації (за аналогією до нагромадження наукових знань), бо спонукає до його

¹⁸ Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 21.

¹⁹ Див.: Леониду Михайловичу Баткіну – 75 лет : Интервью редколлегии «Одиссея» с юбиляром // Одиссей : человек в истории : [альманах] / гл. ред. А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 2007. – С. 493.

інтерпретації як плюралістичного багатоголосся, діалогу/полілогу. Діалогу не тільки різних епохальних форм, в якому увиразнюється тяглість розвитку національної філософії в межах орієнтації на спільні цінності²⁰ (тобто в руслі національної традиції), а й різних національних типів філософування. Тут отримуємо підстави вести мову не лише про філософію, а й про *філософії*.

Ще однією методологічною проблемою, пов'язаною зі щойно обговорюваною, було для В. Горського питання про основні аспекти здійснення історико-філософського дослідження, яке постало як проблема стратифікації історико-філософського знання, оскільки йшлося про рівні відповідного дослідження.

Якщо репрезентанти сучасної «історії ідей» розрізняють філософську історію філософії та історичну історію філософії, а Поль Рікер обговорював своєрідність системної і сингулярної історії філософії, то в обох означених випадках ієрархізація, рівнева природа цих площин дослідження очевидна. Вирізнені В. Горським площини якраз потребують обґрунтування у статусі рівнів, але, на жаль, не отримують його. Утім, таке обґрунтування навряд чи можливе, бо йдеться про речі, котрі перебувають у координаційному відношенні, тобто про *аспекти*.

У статті 1993 р. вичленовано три рівні: 1) дослідження історії філософської думки; 2) дослідження української філософської культури, тобто тих філософських здобутків, котрі мали «значення для культурного життя українського народу» (тут світ текстів розглядається як «частина світу культури з наголосом не на

²⁰ Див.: Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 18.

походженні тексту, а його функціюванні»²¹; аналогом цього аспекту в «новому історизмі» можна вважати екстратекстовий аналіз, тоді як попередній аспект корелює з текстуальним та інтертекстуальним аналізами у названій стратегії); 3) історія української філософії як розвитку української національної самосвідомості, її глибинних філософських підстав²².

Повертаючись до цієї проблеми у пізніших публікаціях, В. Горський переглядав і уточнював свою позицію. Зрештою, він обмежив перелік «рівнів» двома першими, до того ж найперший потрактував як «історію професійної філософської теорії в Україні»²³, звузивши таким чином простір його компетенції. Разом з тим дослідженню розвитку філософії української національної ідеї В. Горський згодом відмовив у статусі окремого рівня чи аспекту історико-філософського дослідження. Відмова була виправдана тим, що початкове розрізнення «рівнів» здійснювалося за різними критеріями: для перших двох це був, умовно кажучи, статусний критерій, а для третього – змістовий, предметний.

Залишилося нез'ясованим і питання про те, чи культурологічна стратегія історико-філософського дослідження реалізується в обох остаточно визначених аспектах, чи тільки у другому з них.

Ще раз повернувшись до цієї методологічної проблеми у книжці «Біля джерел» (2006), В. Горський звертається до досвіду П. Рікера і, враховуючи міркування Е. Брейє, відмовляється від стратифікації історико-філософських стратегій, повівши мову про неієрар-

²¹ Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 26.

²² Див.: Там само. – С. 27.

²³ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 24.

хізовані типи історико-філософських досліджень. Їх знову три: 1) історія філософської думки як реконструкція філософської культури; з цього починається і цим завершується дослідження; 2) історія філософської теорії у її шкільній та академічній формах; 3) історія філософів у неповторності їхніх ідейних досягнень²⁴.

Із наявних у тексті конотацій можна зробити висновок (сам автор його однозначно не формулює), що культурологічний підхід в історії філософії може реалізуватися не тільки у першому (що самоочевидно), а й у третьому типі історико-філософських досліджень. Адже саме тут історія філософії постає «як арена і результат діяльності суверенних творчих особистостей»²⁵.

Саме з цією обставиною пов'язаний один зі способів виходу дослідника безпосередньо на проблематику національно-культурної ідентичності філософії, зокрема на питання про чинники її конституювання. Коли це питання розглядав Д. Чижевський, то особливого значення надавав тій обставині, що українське культурне життя не було усамостійненим і відокремленим²⁶. Парадокс у тому, що потужно діяв відсутній чинник, точніше – відсутність визначального політичного чинника – власної держави. Не оминув такої історичної кривди і В. Горський. У цьому зв'язку він зазначає опосередкований, «секундарний» характер взаємодії української культури з культурами Заходу

²⁴ Див.: Горський В. С. Біля джерел : нариси з історії філософської культури України / Вілен Горський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 22–27. Ця позиція вже знайшла застосування в історико-філософській практиці (див., напр.: Печеранський І. Предмет та завдання історико-філософського українознавства / І. Печеранський // Українознавство. – 2006. – Ч. 3. – С. 82–89).

²⁵ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 20.

²⁶ Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : Орії, 1992. – С. 15.

і Сходу, але не наголошує на вимушеному, штучному характері цієї вторинності. Мені здається продуктивним в історико-філософському ключі акцентування В. Горським тієї обставини, що засвоєння – хай і опосередковане – мислительних надбань іншої культури питомою засвідчує, по-перше, наявність в останньої достатніх передумов, аби засвоєним скористатися; по-друге, здатність до акультурації запозиченого, тобто його трансформації відповідно до завдань, які стоять перед культурою, котра запозичає²⁷, бо тільки таке достосоване може функціювати в іншій культурі.

Загалом кажучи, В. Горський керувався думкою про те, що особливості української філософії визначаються умовами національного буття²⁸. А серед таких умов заслуговує на увагу культурно-історичне розташування України між Заходом і Сходом, що, на його думку, гранично загострює проблему вибору власного шляху в неоднозначному, невизначеному світі пограниччя, в якому покладатися на однозначну логічність і лінійну раціональність непродуктивно. Водночас та ж ситуація «між» стимулює розвиток здатності до діалогу, а отже, й відкритий характер мислення, толерантну позицію мислителя (тут достатньо згадати Памфіла Юркевича).

Ще одним чинником своєрідності українського філософування Горський вважав обставини, які задали «стяжений» тип розвитку української культури, напласкування різних епохальних культурних парадигм в

²⁷ Див.: Історія філософії на Україні : у 3 т. – Т. 1 : Філософія доби феодалізму / [ред. кол. : В. М. Нічик (відп. ред.), В. С. Горський, М. В. Попович та ін.]. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 10.

²⁸ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси / Вілен Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – С. 17.

одному й тому самому артефакті, своєрідний синтез культур різних епох. Продиктовано це необхідністю реалізувати упродовж невеликого історичного проміжку серію культуротворчих проектів, які в умовах «нормального» розвитку здійснювалися тривалий час через низку етапів.

Переходячи до своєрідності українського філософування, В. Горський показує, що вона визначається не предметом філософської рефлексії (ним завжди є всезагальне), а суб'єктом творчості. І культурологічна стратегія спрямована на осягнення історії філософії «як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень і систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу»²⁹ і водночас виражають дух тієї культури, в колі якої вони існують³⁰. Адже В. Горський приєднується до думки Д. Чижевського, що «саме нація... постає тут реальним співсуб'єктом філософського мислення кожного суб'єкта-особистості, що філософує...»³¹. Тому виникає питання про критерії віднесення індивідуального суб'єкта філософування до певної національної культури.

Беручи за основу досвід Чижевського у підході до цього питання, Горський не просто відтворює його позицію. Втім, Чижевський лише побіжно розглядає ці критерії, більше уваги приділяючи оригінальним прикметам національної філософської культури і способам їх оприявлення. Горський, по-перше, обговорює такі критерії, які у його попередника взагалі не фігурували (це, зокрема, «генетичний»).

²⁹ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 11.

³⁰ Див.: Там само. – С. 15.

³¹ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 13.

По-друге, над територіально-державним моментом, тільки згаданим у Чижевського, він розмірковує досить змістовно, співвідносячи його з перебуванням мислителя в «національно-культурному просторі»³² або «терені культури України»³³. Тобто наголос перенесено з простору фізичного на духовний. Хоча й перший як природний світ певної спільноти вартий уважнішого розгляду.

Мовний критерій Горський, як і Чижевський, вважає недостатнім, проте не відмовляє мові у критеріальності. На жаль, така позиція спеціально не обговорюється. А обґрунтовуючи її, варто б, серед іншого, врахувати досвід авторів новаторського «Словника понять європейських філософій», котрі поставили собі за мету розглянути, як способи артикуляції, мовного втілення думки впливають на форми філософування. Потрібно врахувати й те, що згадана «недостатність» історично-ситуативна. Щодо української культурної ситуації другої пол. ХІХ – поч. ХХ ст., то звертання українських мислителів, як і інших культурних діячів тієї доби, до російської мови не означало, ніби вони реалізували вільний вибір і тим самим – акт культурної самоідентифікації. Адже можливість такого вибору для них не існувала майже тією самою мірою (хоча не у тій же модальності), що й свого часу для Юрія Дрогобича щодо латини.

Докладно не обґрунтовує В. Горський і відмову від використання генетичного критерію. Бо й справді, коли віднести його до моментів, «одержаних “саме собою”, від природи чи долі»³⁴, то треба зважати на те, що

³² Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 32.

³³ Горський В. С. Історія української філософії. – С. 19.

³⁴ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 33.

«на біологічному рівні успадкування національних ознак культури» не відбувається³⁵. Але під *gente* все частіше розуміють не властиво біологічний чинник, не буквально «молоко матері», а впливи первинного родинного оточення, його духовну атмосферу, потрапляння індивіда з перших життєвих кроків у простір певної національної культури.

В. Горський, як і Д. Чижевський, розглядає самосвідомість суб'єкта культурної дії, його усвідомлену причетність «до місцевих культурних традицій»³⁶ у площині її критеріальності. Він застерігає від абсолютизації цього суб'єктивного чинника, бо акт отожднення себе з певною культурою ще не гарантує *права* бути її речником. Тобто у цьому акті суб'єкт не набуває здатності бути голосом нації, виразником її духу. Натомість Горський звертається до питання про належність мислителя до національного культурного простору, в якому формуються, циркулюють і діють його ідеї. Можливо, тут варто б говорити про стосунок мислителя з національною філософською традицією. У цьому випадку мали би справу з «овнутрішненою» пов'язаністю, тоді як у попередній ситуації можливий і момент випадковості. Тим більше, що у нашого історика філософії просторові параметри іноді набувають несподіваного механічного відтінку. Наприклад, він розташовує *всередині* національної культури багатонаціональні регіональні субкультури³⁷, тобто веде мову про механічну просторову прив'язку культурних явищ у межах фізично-просторової моделі національної культури, її «території».

³⁵ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 31.

³⁶ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С. 16.

³⁷ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 27.

Поруч із самосвідомістю мислителя критеріальною вагою наділені прикмети національного характеру, відбиток яких – попри значні труднощі – можна виявити в інтелектуальних продуктах мислителя³⁸. Д. Чижевський тут робив наголос на спонтанному вияві етноментальності спільноти, культуру якої репрезентує мисленик, бо вважав домінантним чинником цієї сфери архетипи, котрі складаються у правічних надрах народного життя. В. Горський схильний надати перевагу раціональнішим моментам, із якими пов'язував *право* мислителя на соціальну репрезентацію власної спільноти. Варто додати, що таке право корелює з обов'язком перед культурою, на користь якої здійснено особистісний вибір, з відповідальністю за її майбуття.

На завершення В. Горський зауважує, що застосування обговорених критеріїв може стати продуктивним за умови його системності.

Та сама засада системності здатна слугувати ключем до з'ясування національно-культурного ідентитету філософії певної спільноти. Бо ж, узята окремо, кожна прикмета, яка, скажімо, для української філософської думки здається специфікуючою, може характеризувати і якусь іншу з множини можливих філософій. А система таких прикмет вирізняє «специфічний тип мислення української культури»³⁹ і виражає своєрідність власне українського бачення світу⁴⁰, тобто складає українську філософську традицію – наявну або таку, що тільки формується. Річ не в окремих особливостях, наполягає В. Горський, а в їх неповторному поєднанні⁴¹.

³⁸ Див.: Там само. – С. 31–33.

³⁹ Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 21.

⁴⁰ Там само. – С. 27.

⁴¹ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 35.

Узагальнюючи досвід осмислення цієї проблеми попередниками, він перелічує такі особливості українського філософування, виявлені ними: інтровертивність мислення, індивідуалізм як його засада, етичне спрямування думки, панестетизм та іронічне світоставлення, поєднані з емоціонально-чуттєвим світосприйняттям (останнє вже традиційно означається як кордоцентризм) тощо⁴².

Погодившись із підставністю таких означень, історик української філософії мав би відтак з'ясовувати, яка з уже визнаних (або інша) прикмет українського філософування виконує системотвірну роль. Прямого формулювання такого завдання у текстах В. Горського не знаходимо. Проте імпліцитно пошуки його розв'язання, здається, містяться в міркуваннях і про софійність української філософської думки⁴³, і про її схильність до екзистенціально-антропологічної редукції кола філософських проблем⁴⁴.

Тут варто зазначити, що софійність прочитується не лише як примат одного з альтернативних способів філософського мислення (софійного) над іншим (епістемно-дискурсивним). Вона означає і відданість життєвій мудрості – здатності бачити будь-яку екзистенційну проблему у контексті певного розв'язання граничних смисложиттєвих питань. Зрозуміло, що така «мудрісна» настанова необхідно корелює зі згаданою екзистенціально-антропологічною редукцією всього кола філософських питань, тобто їхній зв'язок системний за самою своєю природою.

⁴² Див., напр.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 34.

⁴³ Див., напр.: Там само. – С. 21–22.

⁴⁴ Див.: Горський В. С. Історія української філософії. – С. 125. Сергій Кримський визначав це як смисложиттєве усвідомлення сутнього.

В окресленій щойно системі мислення, на думку В. Горського, всезагальне «осягається як своя власна доля», філософські висновки отримуються на основі осмислення сенсу власного життя⁴⁵. А для історика філософії головне завдання полягає в тому, щоби «з'ясувати специфічну національно зумовлену конкретизацію загальносвітоглядної проблеми “людина – світ”»⁴⁶. Така конкретизація, вважав В. Горський, може – згідно з екзистенціально-антропологічною парадигмою – відбуватися через розгляд проблеми «я і Україна», де Україна становить ближній, але визначальний горизонт межових підстав «мого» буття, а також через осмислення проблеми «українці і світ», тобто з'ясування місця своєї спільноти у глобальному просторі. У процесі рефлексування над національною ідеєю виявляються «риси українського національного духу і характеру, що відображені в результатах філософської творчості»⁴⁷, зокрема у стилі та способі мислення українських філософів⁴⁸.

Тут, на думку В. Горського, диференціювальними моментами можуть слугувати відносно стабільна ієрархія філософських проблем, тобто що саме вважається сутнісно важливим, а що – малозначущим; власне кажучи, йдеться про відповідність кола досліджуваних проблем духові тієї культури, теоретичним осередкам якої філософія є; домінуючі способи, підходи до розв'язання проблем; пріоритетні форми артикуляції результатів розмислу; ступінь уваги до аргументації та найпоширеніші способи обґрунтування⁴⁹.

⁴⁵ Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 22.

⁴⁶ Там само. – С. 27.

⁴⁷ Там само. – С. 18.

⁴⁸ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 33.

⁴⁹ Див.: Там само. – С. 12.

Ці моменти необхідно корелюють зі специфічними нормативно-ціннісними структурами, які загалом регулюють поведінку в межах цієї культури, з її світоглядною матрицею.

Варто зазначити, що серед переліченого є як власне стильові, так і суто змістові (наприклад, проблемні пріоритети) визначники ідентичності філософії. Так само гетерогенні і компоненти, що сприяють у В. Горського розрізненню трьох історичних типів української філософської культури – греко-слов'яно-християнського, барокового і романтизму⁵⁰. До таких розрізнявальних моментів дослідник відніс духовно-змістовний, що оприявнює домінуючу в цій культурі модель світу; морфологічний, який стосується як структури філософської свідомості, так і способів функціонування її головних блоків; інституціональний (мабуть, коректніше – статусний), що виражає характер співвідношення філософії з іншими культурними формами⁵¹.

Сумніватися щодо диференціювальної (як і, між іншим, єднальної) здатності цих різнорідних компонентів немає підстав. Сумніви виникають щодо історичності, епохальності типологізуючих характеристик української філософської думки. Очевидно, «греко-слов'янське» (чи «ослов'янене візантійське») стосується не типологічних характеристик давньоруської культури, а її витоків, точніше – одного з джерел. Як відомо, таким джерелом була християнізована, тобто насичена ідеями християнського неоплатонізму, переосмислена в їх дусі візантійською патристикою антична думка. Що стосується типологізуючого ста-

⁵⁰ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 22.

⁵¹ Див.: Там само.

тусу християнства, то він безсумнівний, але не тільки щодо давньоруського філософування, а для всієї по суті європейської філософської культури. Тож це не диференціювальна, а спільна для великого культурного регіону прикмета. До того ж не епохальна, а універсальна. Стосовно ж своєрідності української філософської думки, то під цим кутом зору доречніше констатувати її релігійну природу. Релігійна християнська свідомість була тим визначальним контекстом, у якому формувалася парадигма українського філософування, що задавала призму розгляду межових проблем людського буття. І призма ця, як відомо, притаманна українській філософії на всіх етапах її історії, складає, отже, момент її культурної ідентичності.

Належить дослідити, чи не має таку саму типологізуючу значущість для української філософської думки і бароковість, котра, як намагався я свого часу показати⁵², корелює з дуальністю українського менталітету. Разом з тим заслуговує на увагу питання про спадкоємний зв'язок між романтизмом і бароко (можливо, трансформацію бароковості в романтичність в українській культурі) і причетність обох у їх єдності до національно-культурного ідентитету української філософії. У такому разі визначальним стає не їх стильовий сенс (як це спостерігається в епохальній іпостасі цих феноменів), а властиво парадигмальний. Дослідження може увінчатися і несподіванішим результатом; скажімо, з'ясується, що і бароковість, і романтизм є вторинними, похідними

⁵² Див.: Лисий І. Я. Менталітет і духовна культура українців / Іван Лисий // Філософська і мистецька культура / І. Я. Лисий. – К. : Києво-Могилян. акад., 2004. – С. 8–38.

прикметами чи спорідненими способами оприявнення суттєвішої ідентифікуючої прикмети українського філософування.

Обґрунтування цих гіпотетичних міркувань, опертих на досвід осмислення обговорюваної проблеми В. Горським, може прислужитися змістовнішому окресленню української філософської традиції.

Вілен Горський у всіх своїх працях, навіть підручничого жанру, пропонував формат пошукової, відкритої думки, не претендуючи на володіння секретами безпомилкового мислення. Тому з ним природно полемізувати з різних питань, зокрема й методологічних. Мені, наприклад, здається дискусійною думка про те, що специфічні риси української філософії «визначаються в кожному конкретному випадку залежно від характеру тієї культури, із якою порівнюється філософія України, й вибору тих типологічних ознак, на основі яких визначається спільність чи відмінність національних філософських культур»⁵³. Адже перше твердження хибує релятивізмом, тоді як друге грішить суб'єктивізмом із не зовсім явним конструктивістським підтекстом.

Трохи несподівано звучить у тому ж таки тексті нотка фахового песимізму: мовляв, з'ясування національного характеру української філософії «не може бути успішно реалізоване на рівні сучасного знання предмета»⁵⁴. Але ж, як говорив сам Вілен Сергійович про Дмитра Чижевського, «логіка аналізу не-

⁵³ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 35.

⁵⁴ Там само.

минуче приводить дослідника до прориву за межі ним самим визначених кордонів дослідження української філософії»⁵⁵. Думка ця стосується і самого автора «Історії української філософії» рівною мірою. А мої спроби опонувати йому в тих чи інших моментах – це насамперед відгук на відкрите мислення Вілена Горського.

⁵⁵ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 15.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО ТА ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЯПОНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Сергій Капранов

Тема цієї статті, на перший погляд, може здивувати. Як відомо, Вілен Сергійович Горський присвятив своє життя дослідженню насамперед історії філософії України-Русі й ніколи не вивчав японської філософії. Проте він зробив значний внесок у методологію історико-філософських досліджень, а справжня методологія мусить бути універсальною. Водночас кожен дослідник вибирає ті чи інші методи і підходи, враховуючи специфіку обраного ним конкретного об'єкта дослідження. З огляду на це цікаво випробувати методи В. Горського, які сам він застосовував переважно до давньоруського та українського матеріалу, на цілком іншому об'єкті, у нашому випадку – на японській думці. Треба зазначити, що й сам учений заохочував такі спроби. Автор цієї статті здійснив спробу аналізу з історико-філософських позицій одного з шедеврів японської класичної літератури – «Ісе моногатарі»¹. Ідею роботи підказав В. Горський; він її підтримував і багато допомагав автору цінними порадами. Сьогодні хотілося би поміркувати над більш загальними питаннями: чому, досліджуючи японську філософську думку, відчуваю потребу звернутися до праць В. Горського? Яким саме чином його

¹ Капранов С. В. «Ісе моногатарі» як пам'ятка релігійно-філософської культури доби Хейан / С. В. Капранов. – К. : Києво-Могилян. акад., 2004. – 168 с.

методологія може стати у пригоді дослідникові японської думки? Які актуальні проблеми вона допоможе розв'язати?

Японія, звісно, географічно дуже далека від України й історично з нею не пов'язана. Утім, між японською та українською культурами можна помітити деякі типологічні паралелі. На них, зокрема, вказують у своїх працях Хіросі Катаока, Масакі Умебаясі, Галина Шевцова². Їхні спостереження тим цінніші, що йдеться про два зовсім відмінні культурні світи. З цивілізаційного погляду обидві культури розвивалися під впливом давніших і розвиненіших сусідів. Для України-Русі таким сусідом була Візантія, для Японії – Китай. Аналогічну паралель уже проводив видатний український сходознавець акад. Омелян Пріцак; у нього, проте, вона передбачає ще й культуру-посередника. Тож, з одного боку, маємо тріаду Китай – Корея – Японія, з іншого – Візантія – Україна (Київська Русь) – Росія (Московія)³. Ця думка знайшла подальший розвиток у працях Івана Бондаренка⁴. Не заперечуючи її, можна, однак, вису-

² Катаока Хіросі. Художня модифікація культу предків в українському та японському фольклорі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.07 / Хіросі Катаока ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2006. – 20 с. ; Умебаясі Масакі. Типологічні паралелі в календарних святах українців та японців : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 / Масакі Умебаясі ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2009. – 20 с. ; Грані світу. Україна – Японія : дерев'яна архітектура : альбом / текст і фото Г. Шевцової ; упоряд. і вип. ред. Д. Клочко. – К. : Грані-Т, 2007. – 152 с.

³ Див.: Бондаренко І. П. Післямова / І. П. Бондаренко // Ясний місяць : Лірика / Кім Соволь ; пер. з корей., передм., післям. і комент. І. Бондаренка. – К. : Грані-Т, 2008. – С. 260–261.

⁴ Див.: Там само. – С. 260–261 ; І. П. Бондаренко. Мовна ситуація в Україні у контексті мовних взаємин країн Далекого Сходу / І. П. Бондаренко // Україна – Китай : діалог і взаємозбагачення культур : зб. матер. Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 21 лютого 2008 р. – К. : ДАККіМ, 2008. – С. 120–132.

нути й альтернативний варіант, де аналогом Кореї буде Болгарія, адже, як зазначає Ігор Шевченко, Київська Русь одержала візантійську літературу через Болгарію⁵. Деякі збіги помітні навіть у хронології: наприклад, класичний період японської культури – доба Хейан (794–1192) – практично збігся у часі з «золотим віком» Київської Русі. Цікаво, що обидва історичні періоди пізніші історики назвали на честь тогочасних столиць; до того ж у ХХ ст. ці столиці – Київ і Кіото (стародавній Хейан) – стали містами-побратимами.

Такі паралелі наклали свій відбиток на характер культур. В обох випадках наслідком впливу великої «батьківської» цивілізації була у певному сенсі вторинність, а отже, провінційність⁶. У випадку України ця провінційність посилилася багатовіковою залежністю від чужоземної влади: спочатку – польської, потім – російської. Японії пощастило зберегти політичну незалежність, проте вона упродовж століть відчувала постійний потужний вплив китайської культури (адже Китай, на відміну від Візантії, не лише не зник, а й став із часом ще могутнішим). Реакцією на це був у XVIII – на поч. XIX ст. рух *кокугаку*⁷. Пізніше, ставши на шлях модернізації внаслідок Революції Мейдзі 1868 р., Японія не уникла небезпеки самоколонізації (тер-

⁵ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси / В. С. Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – С. 30.

⁶ Див.: Горський В. С. Біля джерел : нариси з історії філософської культури України / Вілен Горський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 49–55.

⁷ Кокугаку (дослівно «країнознавство», «наука [нашої] країни») – філософський напрям і, ширше, культурний рух XVIII–XIX ст., спрямований на очищення японської культури від іноземних впливів (насамперед китайських).

мін А. Кйосева)⁸; тож у ній розвинувся комплекс меншовартості уже не відносно Китаю, а відносно Заходу. На цьому варто зупинитися докладніше, бо саме тут – корені головних проблем вивчення історії японської філософії.

В одній зі своїх праць В. Горський із сумом зазначає: «...у нас навіть язик не повертається, щоб вимовити “історія української філософії”»⁹. В іншому місці він згадує про поширене серед істориків філософії уявлення про Давню Русь «як добу, де панувало “невігласіє” (Г. Шпет), де не існувало ані філософів, ані філософії»¹⁰. Дуже схожа ситуація в японській науці – там також у багатьох «язик не повертається» вимовити «японська філософія». Енциклопедичну статтю з такою назвою Дж. Блокер починає словами: «Перше і, мабуть, найцікавіше питання щодо японської філософії полягає в тому, чи існує така річ»¹¹. Цю точку зору в самій Японії започаткував Нісі Амане (1829–1897), який заявив у 1870 р.: «У нашій країні немає нічого, гідного зватися філософією»¹². Згодом таку думку повторив Накае Цьомін (1847–1901)¹³. Згідно з поширеним уявленням, японська філософія виникла під західним впливом; часто моментом її появи вважають 1911 р., коли побачила світ

⁸ Кйосев А. Самопідкорювані культури / Александр Кйосев // Критика. – 1998. – Число 6 (8). – С. 18–21.

⁹ Горський В. С. Біля джерел. – С. 50.

¹⁰ Там само. – С. 34.

¹¹ Blocker H. G. Japanese Philosophy / H. G. Blocker // Encyclopedia of Philosophy / editor-in-chief Donald R. Borchert. – 2nd ed. – Vol. 4. – New York : Thomson Gale, 2006. – P. 791–799.

¹² Цит. за: Maraldo J. C. Contemporary Japanese Philosophy / J. C. Maraldo // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / ed. by B. Carr, I. Mahalingam. – London ; New York : Routledge, 1997. – P. 811.

¹³ 中江兆民集 (Зібрані твори Накае Цьоміна). – 東京 : 筑摩書房、昭和42年 [1967]. – P. 169.

публікація Нісіді Кітаро «Дослідження блага»¹⁴. Дещо м'якші погляди висловлював марксист Наґата Хіросі (1904–1947) у своїй «Історії філософської думки Японії», написаній 1938 р. «Філософія в Японії, як і наукова культура взагалі, не заслуговує на особливу увагу, якщо її (філософію. – С. К.) оцінювати за критеріями світової суспільної думки», – писав він у вступі до цієї книги й додавав: «вивчення історії японської філософської думки з точки зору засвоєння ідейної спадщини минулого сучасною передовою думкою... не має щонайменшої цінності»¹⁵. Японську філософію Наґата оголошує меншовартісною не лише порівняно із Заходом, а й порівняно з Китаєм та Індією¹⁶. Визнаючи існування філософії в Японії, він, як бачимо, заперечував її цінність.

Однією з причин такої ситуації є відсутність у словнику традиційної японської культури поняття, яке відповідало б європейському поняттю «філософія». Такий термін – *тецугаку* 哲学 (дослівно «наука мудрості») – винайшов 1874 р. Нісі Амане: «Коли ми прагнемо з'ясувати закони природи й закони [буття] людей і водночас – запровадити теоретичну методологію пошуків вищезгаданих законів матерії та людського розуму, ми звемо таку інтелектуальну діяльність філософією (*хіросохі*), що перекладається японською мовою як *тецугаку*»¹⁷. На противагу йому до традиційної японської думки стали застосовувати термін

¹⁴ Blocker H. G., Starling C. Japanese Philosophy / H. G. Blocker, C. Starling. – Albany, New York : State University of New York Press, 2000. – P. 2.

¹⁵ Наґата Хіросі. Історія філософської думки Японії / Хіросі Наґата. – М. : Прогресс, 1991. – С. 35.

¹⁶ Там само. – С. 31.

¹⁷ Цит. за: Koizumi Takashi. Morals and Society in Japanese Philosophy / Takashi Koizumi // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / ed. by B. Carr, I. Mahalingam. – London ; New York : Routledge, 1997. – P. 796.

sico 思想 – «ідеї, думка» (у широкому сенсі слова). Любов Карелова перший зі згаданих термінів перекладає як «філософія», другий – як «мировоззренческая мысль» («світоглядна думка»), зазначаючи, що «ця назва точніше відображає сам недиференційований характер філософської думки Японії аж до періоду модернізації»¹⁸.

Але в Японії досі немає однастайності у використанні слів *тецугаку* та *sico*¹⁹. Показовими у цьому плані є статті в такому солідному виданні, як «Encyclopedia Nipponica 2001». Так, ґрунтовна стаття Івасакі Такео і Сакабе Мегуму «Філософія» («*Тецугаку*»)²⁰ майже цілком присвячена історії античної та європейської філософії. Водночас хронологічна таблиця при цій статті містить імена не лише індійських та китайських мислителів (Будду Шакьямуні, Конфуція, Мен-цзи, Чжуан-цзи, Сюнь-цзи, Наґарджуну, Асанґу, Васубандгу, Дгармакірті, Чжу Сі, Ван Янміна тощо), а і японських – як модерних (Нісідзу Кітаро, Вацудзі Тецуро), так і буддистського мислителя XIII ст. Доґена. Статті, присвячені філософії Японії та Китаю, мають назви відповідно «*Ніхон сико*»²¹ та «*Цюґоку сико*»²² (хоча японських мислителів після

¹⁸ Карелова Л. Б. Японская философия / Л. Б. Карелова // Философия : энцикл. словарь / под ред. А. А. Ивина. – М. : Гардарики, 2004. – Режим доступа: <http://agiom.ru/wiki/JaponskajaFilosofija>.

¹⁹ Докладний аналіз ситуації див.: Maraldo J. C. Op. cit. – P. 810–838.

²⁰ Iwasaki Takeo, Sakabe Megumu. 哲学 (Філософія) / Iwasaki Takeo, Sakabe Megumu // Encyclopedia Nipponica 2001. 日本大百科全書。 – 東京: 書学館Shogakkan, 1984–1994. – 第 16 卷. – P. 138–143.

²¹ Ishida Ichirō. Nihon shisō (Японська думка) [Текст японською мовою] / Ishida Ichirō // Encyclopedia Nipponica 2001. Nihon daihyakka zensho. – Tōkyō : Shogakkan, 1984–1994. – Dai 18 kan. – P. 26–34.

²² Yamai Waki. Chūgoku shisō (Китайська думка) [Текст японською мовою] / Yamai Waki // Encyclopedia Nipponica 2001. Nihon daihyakka zensho. – Tōkyō : Shogakkan, 1984–1994. – Dai 15 kan. – P. 474–479.

Мейдзі Ісін – Нісіду Кітаро, Нісі Амане тощо – названо «філософами» – *тецугакуся* 哲学者), натомість є стаття «Індійська філософія» («*Індо тецугаку*») ²³. У статті «Японська думка» *сісо* фактично ототожено з політичною ідеологією, водночас проголошено, що специфіка японської думки – у її тотожності з життєдіяльністю. Часом використовується комбінований термін *сісотецугаку* – наприклад, у згаданій вище книзі Наґати Хіросі (у російському виданні цей термін переклали як «*философская мысль*»). Нарешті, деякі дослідники висловлюють сумнів навіть з приводу того, що до японської думки можна застосовувати термін *сісо* ²⁴. З твердженням, ніби «у японців не було *сісо*», полемізує і Наґао Такесі у книжці, розрахованій на широке коло читачів ²⁵, що також свідчить про популярність таких поглядів.

Зауважимо, що термін *тецугаку* був запозичений китайською та корейською мовами (ієрогліфічно він пишеться так само, але вимовляється відповідно *чжесюе* та *чхольхак*), проте і китайці, і корейці невдовзі поширили його на традиційну думку також. Як зазначають Дж. Блокер і К. Старлінґ, це відбулося у 1920-ті рр., коли китайські інтелектуали дійшли висновку, що філософія – не одна з західних наук на кшталт математики, фізики, хімії тощо, а прояв цінностей певної культури ²⁶. З огляду на це не може не здивувати, що, скажімо, китайські та корейські

²³ Maeda Sengaku. Indo tetsugaku (Індійська філософія) [Текст японською мовою] / Maeda Sengaku // Encyclopedia Nipponica 2001. Nihon daihyakka zensho. – Tōkyō : Shogakkan, 1984–1994. – Dai 2 kan. – P. 824–828.

²⁴ 吉本隆明、梅原猛、中沢新一。日本人は思想したか。(Йосімото Такаакі, Умехара Такесі, Накадзава Сін'іці. Чи займалися японці «світоглядною думкою»?) – 東京 : 新潮社、1995. – 256 p.

²⁵ 長尾剛。日本がわかる思想入門。 – 東京 : 新潮社、2000. – 324 p.

²⁶ Blocker H. G., Starling C. Op. cit. – P. 4.

конфуціанські трактати розглядають у відповідних країнах як «філософію», а подібні до них японські у Японії – ні.

Якщо Накае Цьомін заперечував існування в Японії *філософії* як такої, інші, наприклад Сакамото Хякудай (нар. 1928), вважають, що не можна казати про *японську* філософію, оскільки в цій галузі «все запозичене, імітоване»²⁷. Мимоволі згадуються нарікання В. Горського, що «донині нам легше писати про історію філософії “на” Україні, “в” Україні чи, принаймні, “Історію філософії України”»²⁸, аніж про історію української філософії. Щоправда, причини дещо різняться: зокрема, українську філософію творили «не лише українці, а й грек Кирило Лукарис, німець Й. Шад, поляк В. Липинський тощо»²⁹, натомість японські мислителі практично всі були щирими етнічними японцями, і діяли вони не на території інших держав, а таки на теренах «Країни Сонця, Що Сходить». Зате щодо мови ситуація схожа: українська філософія «писалась... здебільшого не українською мовою, а латиною, російською, польською чи німецькою»³⁰, а японська до XVIII–XIX ст. – переважно класичною китайською мовою. Основна ж вада японських мислителів, на думку Сакамото, полягає в тому, що до 1868 р. вони були здебільшого послідовниками буддизму (що поширився з Індії) або конфуціанства (запозиченого з Китаю), а після 1868 р. – послідовниками різних напрямів західної філософії.

В. Горський зазначав, що одним із базових методологічних питань є «питання про критерії, що дають

²⁷ Цит. за: Blocker H. G., Starling C. Op. cit. – P. 1.

²⁸ Горський В. С. Біля джерел. – С. 50.

²⁹ Там само. – С. 51.

³⁰ Там само.

достатні підстави залучення тих чи інших персоналій та текстів до орбіти історико-філософського дослідження»³¹. Унаслідок зазначених вище проблем для історії японської філософії таких критеріїв досі не вироблено (і тут ми бачимо різкий контраст із ситуацією щодо Китаю або Індії). Наприклад, для Дж. Блокера критерієм є те, «як японські філософи інтерпретували, критикували, модифікували, розвивали запозичені... філософські ідеї й методи відповідно до японських схильностей та потреб і яким чином їхні праці робили внесок у тривалу, характерно японську традицію думки»³². Тому він розглядає насамперед визначних японських мислителів-буддистів і конфуціанців, починаючи з VIII–IX ст., а пізніше – представників *кокуґаку* та вестернізованої філософії XX ст. Значно ширше розуміє японську філософію Т.-Ж. Робуам³³: він зараховує до неї хроніки, починаючи з «Кодзікі» та «Ніхонґі» (VIII ст.), розглядає способи продукування ідей у класичну добу, «філософію письма» тощо. «Історія філософської думки Японії» Наґати Хіросі в основному зосереджена на мислителях доби Токуґава (1603–1868), хоча містить дуже стисло характеристику буддистської думки до XVII ст. (у вступі) та ідейних рухів кінця XIX ст. (у закінченні). Наґата приділяє також певну увагу розвитку природничих наук. Принагідно зазначимо, що ця праця, перекладена російською, досі лишається єдиним відносно повним оглядом історії японської філософії, доступним російськомовному

³¹ Горський В. С. Біля джерел. – С. 17.

³² Blocker H. G. Op. cit. – P. 792.

³³ Robouam Th. J. Japanese Philosophy, Japanese Thought / J. Th. Robouam // New Dictionary of the History of Ideas / ed. by M. C. Horowitz. – Vol. 3. – New York : Charles Scribner's Sons, 2004. – P. 1162–1166.

читачеві. Книга Нагао Такесі «Вступ до філософської думки, яку розуміє Японія»³⁴, розрахована на широке коло читачів, не лише містить стародавні міфи й самурайський «кодекс честі» *бусідо*, а й висвітлює світоглядні аспекти творчості Сей Сьонагон та Мурасакі Сікібу, письменниць доби Хейан. Зазвичай до сфери історико-філософського дослідження не відносять сінтоську думку, конфуціанство до XVII ст., буддизм до кінця VIII ст. Ніхто з розглянутих дослідників, крім Нагао Такесі, не згадує Дзеамі Мотокійо (1361–1443), драматурга й теоретика театру Но; проте Конісі Дзін'їці та У. Ла Флер називають його системним мислителем, до того ж «одним з найвеличніших мислителів у японській історії»³⁵. Це лише деякі приклади; список їх можна продовжувати.

На нашу думку, значною мірою розв'язати зазначені проблеми можна було би, спираючись на розроблений В. Горським культурологічний підхід до історії філософії. Цей підхід, що ґрунтується на засадах діалогізму та гуманізації, «замість однолінійного, монологічного погляду стверджує справді плюралістичне, діалогічне розуміння історії філософії»³⁶. Він передбачає вивчення історії філософії на двох рівнях: (1) як історії філософської теорії та (2) як історії філософської думки певного народу. У межах останнього «здійснюється реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значущих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, на-

³⁴ 長尾剛。日本がわかる思想入門。— 東京：新潮社、2000。— 324p.

³⁵ Ла Флер У. Карма слов, буддизм и литература в современной Японии / У. Ла Флер. — М. : Серебряные нити, 2000. — С. 123.

³⁶ Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій / В. С. Горський. — К. : Наук. думка, 1996. — С. 15.

роду, регіону»³⁷. З такого погляду філософія постає як «сфера осмислення граничних підстав людського буття, загальних принципів людського ставлення до світу»³⁸, або як «особлива сфера духовної діяльності людини, спрямованої насамперед на усвідомлення кола смисложиттєвих проблем»³⁹.

Якщо подивитися під таким кутом зору на історію японської думки, то термін *тецугаку* виявляється близьким до поняття *філософської теорії*, тоді як *сісо* ближче до *філософської думки*, хоча повної аналогії тут немає. Однак наведене вище визначення філософії дає змогу не зосереджуватися на проблемах термінології. Навряд чи хтось заперечуватиме наявність у японській культурі смисложиттєвих, філософськи значущих ідей, врешті, певного стилю світосприйняття або стилю мислення (реконструкція якого є, за В. Горським, одним із завдань історії філософської думки⁴⁰). Проблему «неоригінальності», «запозиченості» базових світоглядних ідей допомагає розв'язати інше важливе методологічне положення В. Горського: «Єдиним реальним критерієм належності до національної філософії є наявність певної національної культури як контексту, в якому здійснювалася генеза чи функціонування філософських ідей, теорій тощо»⁴¹. Інакше кажучи, якщо філософська культура охоплює всю сукупність філософських ідей, що реально функціонували в межах культури, утворюючи її філософсько-світоглядний

³⁷ Горський В. С. Біля джерел. – С. 22.

³⁸ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 12.

³⁹ Горський В. С. Історія української філософії. – С. 15.

⁴⁰ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 12 ; Горський В. С. Біля джерел. – С. 35, 42.

⁴¹ Горський В. С. Біля джерел. – С. 51.

грунт⁴², то конфуціанські, даоські або буддійські ідеї, які функціонували в межах японської культури, є невід'ємною частиною її філософської складової, незважаючи на своє китайське, індійське чи корейське походження (так само, як буддійські ідеї, що виникли в Індії, органічно увійшли до складу китайської філософської культури). Але до японської філософської культури належать й автохтонні ідеї, які визріли всередині сінто; а їх дуже часто дослідники схильні ігнорувати.

Спираючись на методологію В. Горського, ми можемо точніше окреслити коло джерел, постатей і текстів, які має досліджувати історик японської філософії. Нагадаємо, що «критерієм залучення до орбіти історико-філософського дослідження і визначення відповідного значення того чи іншого тексту є не належність його автора до спільноти філософів і не філософська мова тексту, а та роль, яку відіграє декларована в тексті ідея в історії філософії (генетичний аспект) чи історії культури (функціональний)»⁴³. Тому дослідник повинен враховувати не лише розвинуті, оригінальні школи буддизму доби Хейан і Камакура та конфуціанства доби Токуґава, а й весь процес засвоєння цих учень, починаючи з першого ознайомлення з ними японців. Цього вимагає генетичний аспект дослідження, у центрі якого – «зародження в тілі культури філософського знання, починаючи від найвіддаленіших передумов»⁴⁴. Але з цих самих міркувань історик філософії не може обминути філософськи значущих ідей, які містяться у хроніках

⁴² Горський В. С. Історія української філософії. – С. 20.

⁴³ Горський В. С. Біля джерел. – С. 23.

⁴⁴ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 11.

«Кодзікі» та «Ніхонгі» й інших джерелах, що зберегли стародавні японські міфи. Адже найдавніші ідеї народжуються з міфологічної свідомості, і остання впливає на розвиток філософії⁴⁵. Крім того, «Кодзікі» та «Ніхонгі» послуговували джерелом ідей для мислителів школи *кокуґаку*, а отже, погляди останніх неможливо зрозуміти, якщо ігнорувати ці стародавні хроніки. Останнє міркування, до речі, передбачає залучення до історії японської філософської думки і поетичної антології «Манйосю», яка також була авторитетним текстом для згаданої школи; далі стає зрозумілим значення поезії та поезики для традиційної філософської культури Японії. Так само культурологічний підхід дає змогу вирішити питання про місце у філософській культурі Мурасакі Сікібу, Сей Сьонаґон, Дзеамі тощо.

Крім того, методологія В. Горського допомагає ще більше розширити коло джерел історико-філософського японознавства. Наприклад, за аналогією з Київською Руссю до цього кола доцільно ввести пам'ятки мистецтва, насамперед живопису⁴⁶, а також ікебану, чайну церемонію тощо, які мають свій філософський аспект. На наш погляд, щодо японської культури, так само, як і щодо давньоруської, правомірно говорити про «значну змістовно-філософську насиченість кожного компоненту цієї культури»⁴⁷. Як зазначав В. Горський, у межах історії філософської культури «увага дослідника зосереджується... на інших, нефілософських зонах культури, де і зароджуються, в тому числі на рівні безпосередньо-інтуїтивного

⁴⁵ Горський В. С. Історія української філософії. – С. 25.

⁴⁶ Див.: Горський В. С. Біля джерел. – С. 40–49.

⁴⁷ Там само. – С. 39.

осягнення світу (в образі чи в символі), ті смисложиттєві уявлення, які згодом формулюються у вигляді певних філософських ідей і теорій»⁴⁸. Таким чином, у функціональному аспекті традиційні мистецтва – це важлива сфера, де знаходили своє втілення філософські ідеї конфуціанства, сінто та буддизму. Те саме стосується бойових мистецтв, особливо теоретичних трактатів з них, як-от «Книга п'яти кілець» Міямото Мусасі.

Але й це ще не все. В. Горський звертав увагу на необхідність складної процедури тлумачення текстів, без якої неможливо виявити філософські та філософськи значущі ідеї у пам'ятках, які неістотно відрізняються від філософських трактатів. Він також розробляв методи такої інтерпретації⁴⁹. Застосування їх до японських текстів, на нашу думку, могло би дати цікаві результати. Крім того, аналіз японської філософської культури з позицій культурологічного підходу відкриває привабливі перспективи типологічних порівнянь її з культурою Київської Русі. Наприклад, спільною рисою є релігійний характер як давньоруської філософії, так і японської філософії періоду Хейан, проте релігійна основа тут відмінна: християнство – в одному випадку, буддизм – у другому. Далі вартим уваги видається порівняння ролі слова у давньоруському християнстві та в японському буддизмі. Як зауважує В. Горський, у культурі Київської Русі «слову як такому надається статус

⁴⁸ Там само. – С. 41.

⁴⁹ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1981. – 205 с. ; Горський В. С. Філософське витлумачення літературних текстів / В. С. Горський // Етика і естетика : міжвідомч. наук. зб. – Вип. 9. – К., 1971. – С. 137–144.

не меншої реальності, аніж предметному світові»⁵⁰, що дуже нагадує японське уявлення, згідно з яким у слові є душа (*котодама*). У давньоруській культурі ставлення до слова як до могутнього світотворчого начала поєднувалося з визнанням найвищої цінності мовчання⁵¹; у японській культурі перший тип ставлення до слова був розроблений у філософії школи *сінгон*, другий яскраво проявився у дзен-буддизмі.

Ясна річ, у цій статті ми лише спробували окреслити можливі шляхи застосування методології В. Горського у галузі історико-філософської японістики. Такий підхід дає змогу побудувати цілісну, систематичну й урівноважену картину історії японської філософії. Чи буде ця можливість реалізована, залежить передусім від того, чи розвиватимуться в Україні дослідження в галузі історії японської філософії.

⁵⁰ Горський В. С. Біля джерел. – С. 44.

⁵¹ Там само. – С. 44–45, 47.

ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ У ПРАЦЯХ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

(З матеріалів наукового семінару відділу історії української філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

З червня 2008 року у відділі історії української філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України відбувся науковий семінар «Проблеми історико-філософської методології у працях В. С. Горського». Цей захід на пошану пам'яті Вілена Сергійовича, як співробітника відділу історії української філософії із понад тридцятирічним стажем, мав на меті обговорення однієї з ключових тем його творчості.

Участь у засіданні взяли співробітники відділу – доктори філософських наук Сергій Йосипенко, Ніна Поліщук, Володимир Литвинов, кандидати філософських наук Василь Лісовий, Ярослава Стратій, Тетяна Чайка, Володимир Білодід, Микола Симчич, Олена Вдовина та ін. Нижче подано деякі виступи і фрагменти обговорення.

Микола Симчич: Щоб відповісти на запитання, яке місце посідала методологія історії філософії у працях Вілена Горського, почнімо з деяких моментів біографії. Народився Вілен Сергійович Горський у Харкові 1931 року. Після війни опинився в Києві. 1954 року він закінчив філософський факультет Київського університету. Навчався дуже добре, з ним пов'язували великі надії, але, хоч це і дивно, Віленові Сергійовичу не знайшлося місця у філософії: дев'ять років після закінчення університету філософією він не займався, можливо, щось читав, про-

те не писав і не викладав. Дружба з однокурсником Михайлом Бичваровим допомогла тим, що 1963 року він прийшов в Інститут філософії, який тоді очолював блискучий філософ Павло Копнін. Тут Горський почав працювати над українсько-болгарськими філософськими зв'язками. 1965 року захистив кандидатську дисертацію. Після цього починає працювати над взаємозв'язками політики та філософії, і в результаті такої роботи 1969 року з'являється книга «Соціальне середовище та історико-філософський процес». Писати про політику в Радянському Союзі було небезпечно, і для свого дослідження він брав приклади з нацистської Німеччини, хоча, як усі розуміли, малися на увазі й наші реалії. Цій темі була присвячена також докторська дисертація, яку 1972 року так і не вдалося захистити, хоча вже висіло відповідне оголошення, проте згодом натомість з'явилося оголошення про недоліки в роботі відділу.

Після цього, за спогадами самого Вілена Сергійовича, починається надзвичайно плідний період його життя. Його не друкували в Інституті філософії, не змушували працювати над плановими темами, і він мав можливість займатися тим, чим хотів. Зокрема, з'являється зацікавлення й методологічними проблемами, інтерес до яких можна умовно поділити на три періоди. Так, 1974 року вийшла його науково-популярна книга «Копернік. Бруно. Галілей», написана у співавторстві з Азархіним, де розвиток науки осмислювався з філософської точки зору. 1979 року побачила світ ще одна книга – «У пошуках істини: Взаємодія філософії і мистецтва». Важливо, що у ній Горський розмірковує над філософським розглядом художнього тексту: чи можливо по-історико-філософськи розглядати художній текст? Згодом

ці питання, які його «мучили», втілилися у працю 1981 року – «Историко-философское истолкование текста», ключовою проблемою якої є герменевтика тексту. І хоча про Гадамера зі зрозумілих причин автор не пише (утім, деякі побіжні згадки були), однак розглядає схожі проблеми. Можна дискутувати, чи була це герменевтика, проте це був своєрідний вступ до подальшої розробки проблеми філософського дослідження художніх (нефілософських) текстів, де цілим пластом можна вважати дослідження текстів Київської Русі, які становлять другий (прикладний) методологічний період у працях Горського.

З 1982 року Вілен Сергійович, власне, активно займається згаданою проблематикою, намагаючись віднайти відповідь на запитання, як ставитися до цих текстів. Дата не випадкова, адже саме тоді відзначали 1500-ліття Києва, і такі дослідження прямо й непрямо заохочувалися. Однак Вілен Горський знайшов у цій проблематиці свою пристрасть. Розробкам давньоруської проблематики присвячено ряд книг: «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв.» (1988), «Нариси з історії філософської культури Київської Русі (серед. XII – серед. XIII ст.)» (1993) та «Святі Київської Русі» (1994).

Третій період творчості Горського пов'язаний із осмисленням усієї української філософії. І тоді знову постала велика кількість саме методологічних питань: які тексти є репрезентативними для української філософії? що таке взагалі «українська філософія»? У двох останніх книгах – «Філософія в українській культурі: (методологія та історія)» (2001) і «Біля джерел: нариси з історії філософської культури України» (2006) – Вілен Горський розробляє надзвичайно важливе для нього поняття «філософської культури».

Крім того, в них подані методологічні розробки щодо спадщини Києво-Могилянської академії, а також з'являється мотив залучення української філософії у європейський контекст.

Таким чином, ми бачимо у науковій творчості Вілена Горського різні періоди, і кожен із попередніх періодів немовби входив згодом до наступного, хоча сам Вілен Сергійович не намагався витворити систему. «Системність» склалася спонтанно, й у результаті ми маємо чимало текстів, які нам цікаві й можуть стимулювати нас до подальшої філософської творчості.

Володимир Білодід: Слухаючи Вас, я зовсім не впізнаю Вілена Горського, з яким довго працював разом. Ви сказали, що Вілена Сергійовича «мучили» питання історико-філософського витлумачення художніх текстів. Але після Аверинцева, Лосева, Бахтіна й інших не було потреби «мучитися» цими питаннями на той час. Заслуга Горського полягала в тому, що він систематизував відповідні знання, уникаючи називати конкретні імена, ввів їх у наше історико-філософське середовище. Мені надзвичайно цікаво почути, що молоде покоління, яке не жило в той час, сприймає все, що тоді відбувалося, зовсім по-іншому.

Ярослава Стратій: Продовжуючи міркування Володимира Білодіда, скажу, що це нормально, коли кожне нове покоління у якійсь постаті знаходить щось своє, якийсь новий евристичний потенціал, адже погляди різних поколінь завжди різні. Зрозуміло, що марксистська парадигма тяжіла над людьми, вихованими у цій парадигмі. Водночас Вілен Сергійович був пересічною особистістю і філософом. Тому його особиста еволюція, як мені здається, була досить склад-

ною. Він переосмислював геґелівську парадигму, і це його заслуга. Згодом Вілен Сергійович переходить до розуміння філософського процесу як діалогу чи полілогу різних течій і напрямів. Крім того, він усвідомив самоцінність і самодостатність філософської думки кожного періоду. Згадаймо, що до досліджень Горського і Нічик українська філософія починалася зі Сковороди, який невідомо звідки з'являється, а такого не може бути. Відповідно, згадані дослідники обстоювали проблематику, пов'язану з києворуським і могилянським періодами. Вони розуміли, що якщо розглядати західноєвропейську філософську парадигму як взірець і все оцінювати у зіставленні з ним, то, зокрема, українська філософська думка буде програвати. А Вілен Сергійович виходив із самоцінності й самодостатності кожного народу і кожної культури, яка має свій специфічний шлях розвитку і може розвиватися у різних формах. У цьому контексті Горський вважав, що вилуцтити філософські ідеї можна з нефілософських текстів і навіть із невербальних пам'яток. Він розрізняє декілька форм філософування: філософська культура, шкільна філософія, оригінальні філософські концепції.

Особисто я вдячна йому за високу оцінку діяльності дослідницької групи нашого відділу, яка займалася філософією Києво-Могилянської академії. Перехід до цієї філософії, тобто до другої схоластики, мав істотне значення, адже перехід від філософування як життя в істині до раціонального обґрунтування філософських істин був надзвичайно важливим, і Горський це визнавав. Взагалі, і Вілен Сергійович, і Валерія Михайлівна з великою повагою ставилися до своїх попередників, їхніх висновків, ретельно згадували всіх, хоча розуміли, що в кожену епоху по-

різному сприймають та інтерпретують ті самі тексти. Він не хизувався своїми дослідженнями, не абсолютизував їх, не вважав, що це єдина тема, якою варто займатися, дуже коректно підходив до оцінки різних мислителів, не вдавався до крайнощів, що можна спостерігати в деяких сучасних працях, наголошував, що потрібно критично оцінити зроблене, однак не зациклюватися на критиканстві, а йти далі. У цьому він є прикладом, гідним наслідування.

Сергій Йосипенко: Тема мого виступу – «Вілен Сергійович Горський – теоретик історії української філософії», однак я не намагатимуся охопити теорію історії української філософії Вілена Горського як цілісну та завершену доктрину, а лише окреслю, на основі досвіду звернення до його ідей у власних роботах, головні напрями можливого використання та розвитку теоретичних розробок Вілена Горського з огляду на їх актуальність для сьогоденних істориків філософії. Я знав Вілена Сергійовича, але не був його учнем, тому спиратимуся не на враження від спілкування з ним та спогади про нього, а на його тексти.

Спочатку варто зупинитися на двох методологічних проблемах, які постають під час звернення до творчої спадщини Вілена Горського. Перша з них може бути сформульована так: на основі чого можна говорити про теорію історії філософії Горського? Микола Симчич взяв за основу біографію – це надало його виступу цілісності й, можливо, навіть підказало певні ходи думки, що робить такий вибір виправданим, але біографічна оповідь більше підходить для становлення особистості, а не розкриття певної теорії чи вчення. Реконструюючи погляди, вчення, теорії, ми з необхідністю звертаємося передусім до текстів, і тут по-

стає проблема встановлення якоїсь значущої структури текстів, що складають творчу спадщину – саме вона здатна надати когерентності висловленим у текстах ідеям і дати підставу для розгляду їх у цілому як певної теорії. Для ілюстрації зазначеної проблеми візьмемо дві останні збірки текстів («Філософія в українській культурі: (методологія та історія)» (2001) і «Біля джерел: нариси з історії філософської культури України» (2006)), які нас цікавлять передусім, оскільки вони містять доробок «пізнього Горського», коли вже не існувало жодних примусів на кшталт радянської ідеології та цензури; ці книги укладені зі статей і промов, видрукуваних та виголошених упродовж 1990-х і 2000-х років, однак не містять інформації про час і місце попередньої публікації та про їх до- чи переопрацювання для нового опублікування. Збірки структуровані автором тематично і містять як тексти, присвячені методології, так і тексти з конкретними історико-філософськими розвідками, що ставить перед читачем ряд запитань: чи віддзеркалює сукупність цих текстів певну еволюцію поглядів, чи ж цю еволюцію потрібно відслідковувати за першодруками? Яким є зв'язок між методологічними й історико-філософськими дослідженнями? Які саме тексти чи розділи найбільш репрезентативні для реконструкції «поглядів» чи «теорії» Вілена Горського? Відповіді на ці запитання є важливими з огляду на проблеми, які я окреслю нижче.

Другу методологічну проблему можна сформулювати так: що вважати теорією історії української філософії Вілена Горського? Сукупність ідей, висловлених в окремих роботах, присвячених теорії історії філософії? Методологічні засади, імпліцитні конкретним історико-філософським дослідженням чи ж систе-

матичному викладу історії української філософії, яким є знаменитий підручник Горського? Справа ускладнюється також тим, що частина його робіт вийшла в радянський період, інша частина – після, а дослідження радянської доби мають особливість: їх методологічні декларації (які зазвичай містились у «Вступах») мали передусім ідеологічне значення, тоді як (щонайменше у серйозних дослідників) самі дослідження не зводилися тільки до виконання ідеологічного завдання. Отже, щоб говорити про теорію історії філософії якогось історика філософії, недостатньо брати до уваги одні лише методологічні декларації (незалежно від їх ідеологічної навантаженості) – важливо також враховувати й методологічні засади конкретних історико-філософських досліджень; це, можливо, ще важливіше у випадку, коли історик філософії, як, наприклад, Вілен Горський, є не лише «практиком», а й «теоретиком» дисципліни.

Ці методологічні проблеми постають через те, що, на мою думку, роботи Вілена Горського самі по собі не пропонують якоїсь цілісної та завершеної теорії історії філософії – в них і між ними є незбіги, невідповідності, і результат реконструкції такої теорії дуже залежить від того, що саме, в означених вище альтернативах, ми оберемо за точку відліку. Я особисто схиляюся до думки, яка, звичайно, потребує обговорення, що методологія «пізнього Горського», дослідника «філософських ідей у культурі Київської Русі», та теорія історії української/національної філософії Горського безпосередньо пов'язані: його теоретичні розробки постали з доведення можливості дослідження давньоруської спадщини як спадщини філософської, а його теорія дослідження «філософських ідей у культурі Київської Русі» була поширена на всю україн-

ську філософію. Це, на мою думку, зумовило дві визначальні проблеми розроблюваної ним теорії історії філософії, варті особливої уваги: по-перше, співвідношення філософії та культури, де у Вілена Горського є свій «бренд» – історія філософської культури, та, по-друге, розуміння самої культури.

Проект історії філософської культури мав на меті забезпечити можливість історико-філософського дослідження нефілософських текстів і, ширше, будь-яких явищ культури, які розглядатимуться як тексти. Корені зазначеної проблеми зрозумілі всім дослідникам історії української філософії, які дуже рідко мають справу з власне філософськими текстами. Цей проект Вілен Сергійович висуває відразу після падіння марксизму. Зокрема, у статті «Україна в історико-філософському вимірі» (1993) радикальний вихід із проблем марксистської методології історії філософії він вбачає у «переключенні на рівень культури», оскільки філософія – це «резюме культури». «Найтоншими» моментами цього проекту є розуміння співвідношення філософського та нефілософського, а також культури і філософії. За логікою, запропонованою Горським, ми можемо досліджувати філософію там, де її у загальноприйнятому сенсі немає, – оскільки філософія може існувати як у вигляді «професійного філософування», так і в імпліцитному вигляді у явищах культури, то, якщо існує культура, є і відповідна їй філософія, а отже, історик філософії може її реконструювати практично на будь-якому матеріалі. На мою думку, таке ототожнення філософії та культури спирається на розуміння філософії як «резюме» окремої культури. Однак постає запитання: наскільки таке розуміння і таке ототожнення виправдані? Чи не варто залишити фі-

лософію на якомусь нормативному рівні, визнавши за нею функцію критики культури, адже якщо ми поглянемо на «генеалогію» філософії, то вона часто намагалася саме вийти за межі загальноприйнятого в певній культурі. Подібне розуміння співвідношення філософії та культури пов'язане з розумінням самої культури у Горського. У спрощеному вигляді його можна відтворити так: сукупність явищ культури – це сукупність знаків, аналіз яких на певному рівні здатний реконструювати якийсь філософський зміст культури, філософську культуру, варто лише підібрати належний метод.

Зрештою, обидві означені проблеми відсилають до третьої: зв'язку окремих філософських учень та окремих культур. Ця проблема засаднича для історії української філософії, оскільки саме її розробка пропонує відповідь на запитання: що таке українська (національна) філософія? І тут у Вілена Сергійовича Горського та у Валерії Михайлівни Нічик була солідарна позиція, викладена на початку 1990-х років: потрібно аналізувати генетичний, функціональний та сутнісний аспекти взаємодії окремих філософських учень і культур, або ж національних філософій і національних культур. Ми можемо зараз по-різному оцінювати ті відповіді, які вони давали на окреслені запитання, але це були запитання, поставлені логікою тих галузей дослідження, в яких вони стали першовідкривачами, а отже, якщо ми хочемо продовжувати їхню справу, то ці відповіді слід осмислювати у контексті згаданої логіки. Слід також визначитися з питанням, яке постало в моїй доповіді з самого початку: яке значення робіт радянського періоду для галузі історії української філософії? Моя позиція така: історія національної філософії – це винахід радянської

історико-філософської науки, він уможливлений методологією радянського марксизму, який намагався вписати розвиток національних культур і філософій в СРСР у всесвітню історію культури та філософії (інша справа, чим ця історія мала закінчуватися, важливо те, що вона відкривала можливість дослідження минулого). У той період були безумовні здобутки, які не можна заперечити, навпаки, їх потрібно, на мою думку, виявляти й аналізувати. Ціна, яку платили дослідники, справжні патріоти, за право досліджувати історію свого народу, – це прийняття певних ідеологічних штампів, відчутних у їхніх методологічних деклараціях. Однак сьогодні проблема в тому, що після «падіння марксизму» ці ідеологічні штампи продовжують імпліцитно працювати як методологічні підвалини. Це нагадує мені ситуацію у французькій філософії, коли історики філософії у 1970-х роках намагалися позбутися у своїх роботах марксо-гегелівських схем і перейти на рівень історії ідей (такий перехід помітний і у творчості Горського), але згодом помітили, що їхня історія філософії на рівні своєї філософії історії залишається якщо не марксистською, то щонайменше гегелівською. Отже, якщо ми хочемо зараз позбутися застарілих методологічних підвалин (а Горський і Нічик відверто заявляли про таке бажання після 1990 року), ми повинні вдатися до переосмислення старих проблем з погляду нової філософії історії. Праці Вілена Сергійовича є прекрасною лабораторією роботи над проблемами, які й сьогодні постають перед нами, однак якщо знайдені відповіді не збігатимуться з тими, які пропонував Горський, це тільки посилить перспективне значення його творів і, можливо, буде найкращим способом вшанувати філософа, якого ми не лише вивчаємо, а іноді навіть і критикуємо.

Олена Вдовина: Я спробую зосередитися на тому, як загальні методологічні засади Вілена Сергійовича реалізовувалися під час розгляду конкретних текстів – текстів давньоруського періоду. Однак почну із невеличкого ліричного відступу.

Вілен Горський був майстерним оповідачем історій, і про те, чому він почав займатися філософською думкою Київської Русі, в нього також була історія, яка в його вустах звучала дуже дотепно. Вілен Сергійович, спускаючись крутими схилами вулиці Костьольної, зламав руку, а в той час у зв'язку із 1500-літтям Києва на його відділ, як тоді казали, «спустили» нову планову тему, в межах якої потрібно було розглянути саме давньоруський період. Оскільки Вілен Сергійович змушений був сидіти вдома і, як видавалося, мав багато вільного часу, то саме йому й доручили це завдання. Проте згодом він щиро захопився темою, і вона залишалася для нього важливою до кінця життя.

Відразу слід зазначити, що давньоруський період постає в історії української філософії як методологічна проблема. Адже такі дослідження сконцентровані на усталеному колі текстів, тут рідко трапляються відкриття, тому новизна в них зазвичай полягає не у введенні в обіг нових джерел, а в новому погляді на вже відомі тексти, у способі по-новому ставити запитання до цих текстів. Особливо це стосується істориків філософії, які відносно пізно, порівняно з іншими гуманітаріями, почали займатися цими джерелами.

Далі спробую визначити ті методологічні положення, які були важливими для Вілена Сергійовича у дослідженнях киеворуської проблематики, хоча колеги вже частково про них сказали. Хочеться наголосити, що вони не були загальноприйнятими, які Вілен Гор-

ський просто підсумував. Дуже часто в ході дискусій він наштовхувався на нерозуміння і несприйняття колег, мусив постійно обґрунтовувати їх, і в цьому виявлялася його позиція як науковця, яку він мав мужність обстоювати.

Перше важливе положення Вілена Горського – це осмислення філософії як квінтесенції культури (або «резюме культури», про що говорив Сергій Йосипенко). Тут можна виокремити два моменти. По-перше, це означає, що філософія на певному періоді розвитку певної культури вбирає в себе основні філософські проблеми того часу. Отже, щоб простежити історичні типи філософії, зміну основних проблем чи способів дати відповіді на них у певний період, нам найдоречніше подивитися на філософські ідеї цього періоду, які циркулюють у тілі цієї культури. По-друге, звідси постає, що філософія експліцитно чи імпліцитно присутня у кожній культурі. Таке твердження опоненти Горського сприймали як намагання відшукати філософію там, де її не було. Тоді виникали запитання, навіщо це робити, чи не краще щиро визнати, що, скажімо, у Давній Русі філософії як такої не було, не було філософських текстів і т. ін. Проте позиція Вілена Сергійовича, наскільки я розумію, була такою, що саме філософія концентрує в собі основні проблеми культури.

Друге положення Вілена Сергійовича стосується поняття філософської культури, яку він тлумачив як сукупність філософськи значущих ідей. Тут знову ж поставали запитання: де ці ідеї шукати? що може бути предметом історико-філософського розгляду? які тексти ми маємо право залучати? чи слід аналізувати навіть невербальні тексти? На моє переконання, це поняття було важливе для Горського не тільки у

вивченні києворуського періоду. Поняття філософської культури передбачає для історика філософії вивчення того, як, скажімо, викладалася філософія у певний період, які ідеї потрапили в цю культуру, які в ній прижилися, а які ні, як ті насінини, одні з яких проростають, а інші не приймаються. Щоб відповісти на запитання, чому саме так сталося, історик філософії повинен дивитися не тільки на «плоди» філософської культури, а й на той час, коли ідея щойно потрапила в цю культуру.

І третє важливе положення Вілена Горського стосується того, що, розглядаючи давньоруський період, він відкинув неприйнятні для свого предмета парадигми розгляду історії філософії, зокрема гегелівську та, як сказала б, європоцентричну. Йдеться про те, що він відкидав лінійне сприйняття історії філософії, яка враховує тільки великі імена, адже розгляд саме давньоруського періоду спонукав до перегляду такої схеми. У кожній культурі розвиток філософії, як вважав Вілен Горський, має свої особливості, тому не можна таку новочасну парадигму накладати на всю історію філософії. Разом з тим, якщо гегелівська парадигма може тлумачитися як залишок марксизму в історико-філософських дослідженнях, то європоцентрична парадигма популярна саме зараз; чимало сучасних істориків філософії пропонують вважати філософією тільки те явище, яке виникло у Давній Греції, має свою історію, перелік імен тощо. Вілен Сергійович був проти такої позиції і завжди підтримував дослідження східних філософій, не відмовляючи їм у «філософськості» та наголошуючи на різних формах вияву філософського знання у культурі.

Підсумовуючи, хочу зауважити, що Вілен Сергійович був цілісною особистістю, тому його суто людські риси

наявні і в його текстах. Його уважність, толерантність, некатегоричність, уміння домислювати власні думки видно на прикладі розгляду саме давньоруських текстів.

Тетяна Чайка: У житті Вілена Сергійовича часто бувало так, що планувалося одне, виходило інше, а потім виявлялося, що те, що траплялося поза планом, і було найважливішим. Справді, ми всі вийшли з марксизму. І тут цікаво зауважити, що остання книга Вілена Горського «Біля джерел» є, як на мене, алюзією на відомий вислів Маркса, за яким будь-яке явище, зокрема в історії філософії, треба розглядати в його класичній формі, у точці його найвищого ґатунку. Вілен Сергійович методологічно це заперечує і натомість пропонує метод, згідно з яким явище найцікавіше не у найвищій точці розвитку, де вже все сказано і є освячений варіант його викладу, а саме біля джерела, де є багато струмочків і багато можливих напрямків розвитку. Такою методологічною точкою він вважав витoki певного явища, тому й назва – «Біля джерел». Це, на мою думку, великий методологічний здобуток.

Пригадую 1971 рік, коли ми з Віленом Горським зустрілися в аудиторії, з першим курсом філософів: я, аспірантка, прийшла проводити семінари з історії філософії, а Вілен Сергійович читав лекції, і такий наш тандем тривав три роки. Потім виявилось, що цей курс був першим не тільки для мене як асистента, а й для Горського як університетського лектора. Він залишився для мене вчителем від того першого семінару і до кінця життя. Вілен Сергійович, до речі, дуже любив своїх учнів, сказав надзвичайно багато приємних слів буквально про кожного, вмів знайти

у кожному щось особливе, і його дослідницькі радощі останніх років життя, як мені здається, були пов'язані саме з успіхами учнів. Він любив казати, що учні не відповідальні за свого вчителя, але і вчитель не відповідає за своїх учнів. Ця парадоксальність рятувала його від пафосності, бо пафосним його важко уявити навіть у найважчі моменти життя. Він один із небагатьох, хто не спокусився тим, що називається «випробування мідними трубами», у нього ніколи не було «надування щік».

Віленові Сергійовичу не накинули ніяких тем. Якщо щось і було накинуте, зовнішнє, то воно з часом відпадало. Він, за власним зізнанням, найбільше боявся не бути відвертим і робити те, до чого душа не лежить. Вілен Горський був талановитою людиною й умів знайти цікавинку в усьому, чим займався. Зокрема, інтерес до киеворуської проблематики був не зовнішнім, а глибоко внутрішнім, і він не тільки сам працював над цими питаннями, а й сформував цікаву дослідницьку групу. Так, на початку 1980-х років були започатковані медієвістичні семінари. Перший з них відбувся 1981 року в Києві й об'єднав дослідників з Києва, Полтави, Харкова, Москви, Ленінграда, Мінська, Вільнюса, Молдови, Болгарії. Ми раз на два роки збиралися й обговорювали ці проблеми саме в тих питаннях і формулюваннях, які поставив Сергій Йосипенко, і вони згодом знаходили відображення у книгах Вілена Горського. І якщо вони хвилюють також сучасних дослідників, значить, тема жива. Саме там народилося у Вілена Сергійовича ще одне цікаве слово, про яке не згадали, – «філософування». Я навіть пам'ятаю, коли він його вжив. 1983 року в Києві відбувався міжнародний конгрес славістів, і тоді між Горським та

Робінсоном розгорілася гаряча полеміка про межі визначення філософії, що можна і не можна називати філософією. Робінсон займався агіографічною літературою, і його теза була такою, що філософськими ці пам'ятки аж ніяк не є, – зрештою, це була класична позиція. І раптом виступив Вілен Сергійович з альтернативною доповіддю, в якій говорив про особливий шлях прилучення мислителів Київської Русі до філософської думки. Він не відразу знайшов підтримку, але слово методологічно виявилось дуже вдячним і цікавим. Вілен Горський зумів довести, що це методологічно цілком обґрунтовано, на прикладі книги «Святі Київської Русі», я, зі свого боку, зробила це в кандидатській дисертації. Це допомагало стереоскопічно відтворити витоки нашої ментальності, нашого особливого шляху у філософії. Єдиний, з ким я можу порівняти його методологічний внесок, – це хіба що Ключевський, який писав про життя святих як історичне джерело. Вілен Сергійович завдяки своїй методології зумів показати, що давньоруська агіографічна література може бути не тільки історичним, а й філософським джерелом, і цей внесок не можна переоцінити.

Під час інтерв'ю я запитала Вілена Сергійовича, чи є серед давньоруських святих постать, до якої найбільше лежить його серце, і він сказав, що це дві постаті: Антоній та Феодосій Печерські. Я уточнила: «А все-таки, відлюдник Антоній чи Феодосій, засновник спільного монашого життя?» Він подумав і сказав: «Усе-таки Феодосій. Отак тихо, без пафосу, кожен день, крок за кроком робити свою справу і знати, що робиш добро». У цьому, мені здається, весь Вілен Сергійович.

Ніна Поліщук: Я особисто була зачарована Віленом Сергійовичем. Незважаючи на важкий стан здоров'я в останні роки, він був завжди дуже оптимістичний, вислуховував твої проблеми, робив іронічні зауваги, знаходив можливість підбадьорити. Це особливий дар, який не всім дається. Вілен Сергійович порушив важливі проблеми, про які вже говорили сьогодні, і вони надзвичайно актуальні для сучасних історико-філософських дискусій. У чому особливість саме історико-філософської реконструкції, на відміну від історичної та інших? Які особливості професійного та непрофесійного філософування? Як взаємодіють філософія та культура? У цих питаннях праці Вілена Сергійовича мають справді велике значення, особливо якщо врахувати, що суть філософії не у розв'язанні проблем, а у їх постановці.

Василь Лісовий: Дозволю собі зробити невеличке зауваження про те, що за нашими дискусіями часто приховується есенціалізм. Зрозуміло, що немає точного визначення, що таке філософія, але певна серцевина у цьому понятті є, і ми не можемо прийняти філософію без кордонів. Ми часто ще не усвідомили лінгвістичний поворот у філософії. Отже, не можна розмивати межі філософії до такої міри, щоб цим словом називалося все: поезія, архітектура тощо. Визначення повинні виконувати певні функції, адже вони мають прагматичний вимір, зокрема, через те, що поняття з часом змінюють свої значення.

Що стосується Вілена Горського як співробітника нашого відділу, то на той час, коли він почав активно працювати в Інституті філософії, у відділі відбулися важливі зміни. По-перше, з'явилася зосередженість на текстологічних дослідженнях, започаткованих

Валерією Нічик. По-друге, інтерпретація тексту почала здійснюватися у контексті – як широкому, так і вузькому. По-третє, у той час відбувається оволодіння герменевтикою і проблемами, пов'язаними з інтерпретацією тексту; особливо важливо наголосити започатковані тоді елементи компаративістики між західною та українською філософією. Тож ми повинні підхоплювати ці методологічні ідеї, зокрема ідеї Вілена Горського, але водночас бачити обмеженість освоєння західних ідей і в той період, і навіть зараз. Нам варто багато чого надолужити у методологічному плані.

Підготувала Олена Вдовина

«МОГИЛЯНСЬКА НАДІЯ»
ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО



УНІВЕРСИТЕТ LIBERAL ARTS,
АБО СКІЛЬКИ СКОВОРОД ПОТРІБНО
УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ?

(Із бесід з Віленом Сергійовичем Горським)

Тетяна Чайка

Коли світ довкола нас стрімко змінюється, ми з особливим напруженням вдивляємося в майбутнє, намагаючись розгледіти в ньому долі того, що нам не байдуже, що ми прагнемо зберегти, без чого не можемо уявити своє існування. Але щоб не втратити найдорожче, щоб зберегти його передусім у власній свідомості – бо інакше як пронести його в день прийдешній? – потрібно зазирати і в минуле. Адже тільки воно, минуле, втілене в наших спогадах, у неперервності нашого досвіду, може відкрити для нас наново, повернути цілісність сприйняття і бачення того, без чого не хотілося б уявляти майбутнє.

...Ось уже 19 років тривають заняття у відродженій Києво-Могилянській академії. У житті тисяч причетних до неї людей – колишніх і нинішніх її викладачів, колишніх і нинішніх її студентів – цей факт відкладається у вигляді досвіду, що, з одного боку, ще не втратив принад новизни, а з другого – потроху набув рис особливої могилянської історії, різноголосої і різноманітної. Не без тривоги думаючи про майбутнє, ми можемо вже знаходити в цьому досвіді певне опертя для власної думки й рішучості – можливо, зародок якоїсь іще не поіменованої традиції, що його дуже прикро було б сьогодні втратити.

Незамінним дороговказом на шляху формування цієї «новомогилянської» самосвідомості здатні, за моїм переконанням, стати спогади людини, яка стояла біля початків відродженої «Могилянки», віддала їй енергію своєї щедрої і творчої душі, пройшла з нею шлях її становлення і лише трохи не дожила до її дня сьогоднішнього, – професора Вілена Сергійовича Горського. Нині його вже немає з нами, і його ні про що більше не питаєш, але він залишив нам свою візію «Могилянки» – «Могилянки», яку створював і якою жив.

У пропонованому тексті наведено фрагмент цієї візії, що поставала в процесі бесід. Вілен Сергійович взагалі любляв бесідувати; здається, з усіх можливих форм спілкування саме бесіду він любив і цінував понад усе – тиху, неквапливу, розважливу, відверту, бесіду віч-на-віч або з кількома співрозмовниками поспіль. Бесіда, можна сказати, стала невід’ємним виміром його вдачі, його інтелектуального настрою, способу життя. Він був завжди відкритий для неї, відкритий будь-де – і в аудиторії після занять, і просто в гомінкому університетському коридорі. Особливо ж і залюбки – за чашечкою кави у своєму маленькому затишному кабінеті, куди постійно навідувалися різні люди: викладачі, студенти, колеги, просто знайомі. Незрідка його співбесідницею щастило бути й мені. По-знайомилися з Віленом Сергійовичем ми ще в 1971 р. Він був тоді молодим викладачем, читав лекції з історії філософії на філософському факультеті Університету імені Шевченка, я вела за ним семінарські заняття. І для нього, і для мене то був і перший рік викладання, і перший читаний курс. Тоді ж і розпочалися наші з ним бесіди – про навчання, про філософію, про життя. Знати б, що вони триватимуть понад 35 років, аж до самої його кончини...

Майже не переривалася впродовж усього цього часу і наша з ним співпраця – і в Університеті імені Шевченка, і в Інституті філософії, і, зрештою, в Могилянській академії. Вілен Сергійович став для мене і науковим керівником, і справжнім учителем у неформальному, глибоко особистісному розумінні слова. Тож і наші бесіди отримували усе нову поживу. На жаль, я пізно збагнула, що за обопільної згоди їх інколи потрібно записувати – записувати не текстуально, а на аудіоплівку, аби зберегти не тільки вербальний сенс висловлювань Вілена Сергійовича, а і неповторність його інтонацій, значущість пауз, світлу енергетику його присутності. Коли збагнула – у нашому задушевному спілкуванні з Віленом Сергійовичем одного разу з'явився «третій» – диктофон.

Поданий тут тематичний епізод нашого спілкування записаний у жовтні 2006 р., за півроку до смерті Вілена Сергійовича. Переводячи зміст аудіозапису у текстову форму, я свідомо намагалася відтворити розмовний характер бесіди, який, на мій погляд, дає змогу краще відчувати безпосередню присутність Вілена Сергійовича, його живий до нас доторк.

Тетяна Чайка: Вілене Сергійовичу, коли саме існування КМА стало для Вас не просто бажаною перспективою, а живою реальністю?

Вілен Горський: Ось власне у 90-му році. Було декілька досить-таки формальних, офіційних, однак ініціативних зборів під егідою Президії Академії наук України, на яких формулювалася ідея відродження Могилянської академії. У цих зборах брав участь і я, а також Валерія Михайлівна Нічик, Петро Толочко

та ін. Але це були тільки розмови, що не перетворилися на реальну діяльність. Реальна діяльність з відновлення Могиллянської академії – це, безперечно, результат ініціативи романтиків-авантюристів (тоді таких людей інакше важко було сприймати), яких об'єднав В'ячеслав Степанович Брюховецький. Коло людей, що в цьому розумінні стояли найближче до нього, – це Сергій Іванюк та його колеги з Інституту літератури; до них приєдналися ще декілька осіб. Попервах це було непомітно для широкої громадськості, оскільки було пов'язане зі справами адміністративними. Аж ось у 1991 р. з'являється повідомлення про відкриття Києво-Могиллянської академії, бажаючим пропонують взяти участь у конкурсі на право читання тих або інших курсів у ній. Власне це оголошення мене й спонукало запропонувати і свій курс лекцій з історії української філософії.

У подільському райвиконкомі виділили одну кімнату, були задіяні якісь суспільні фонди. Там і працювала академія у складі Брюховецького, Іванюка і ще двох-трьох людей, що провадили організаційну роботу. Їх я добре знав, Брюховецького особливо – як колегу, який працював у тому самому будинку, що і я. Ми навіть із ним декілька разів перетиналися, коли брали участь у телевізійних програмах...

Т. Ч.: З приводу?

В. Г.: Щось пов'язане із Шевченком. Було запрошено і його, і мене, причому спочатку записали потрібний текст, а потім доправили нас до Маріїнського парку, аби зняти інтелектуалів на прогулянці, які обговорюють оту справу. Ми вийшли й почали говорити на запропоновану тему. Настільки захопилися, що нам аж почали гукати: «Стійте! Досить!»

Т. Ч.: А коли це було?

В. Г.: Це був 1990-й, а може, 1989 рік.

Т. Ч.: Ще за Союзу?

В. Г.: Так, це було за Союзу. Тож ми знайомі були. Він працював в Інституті літератури, я – в Інституті філософії. Але саме по собі це знайомство, здавалося б, ні до чого не зобов'язувало, і, коли я йшов за оголошенням, у мене були доволі скромні наміри. Я тільки хотів запропонувати прочитати курс української філософії в Могилянській академії. Ідея Могилянської академії була близькою для мене, тому що до відродження інтересу до неї доклала рук група Валерії Михайлівни Нічик. Ця група формувалася в нашому відділі, я був з нею тісно пов'язаний, тому все це не було для мене пустим звуком. Ми дуже раділи, що з'явилися такі ентузіасти, які перейшли в цьому питанні від загальних розмов до безпосередньої діяльності. Отже, я запропонував курс з історії української філософії, склав і відіслав проспект цього курсу. Через деякий час мене запрошує Іванюк, він був тоді деканом гуманітарного факультету, на співбесіду. Це було, коли вже розпочався прийом документів, влітку 1992 р. Сам Іванюк сидів у тій кімнаті, де приймали документи у бажаючих вступити...

Т. Ч.: А де це було?

В. Г.: Це вже було в центральному корпусі – не в нашому першому, а в тому, що виходить на Контрактову площу. Там на першому поверсі, в кутку, була кімната, де приймали заяви. Тоді ще продовжувало існувати Військово-морське політичне училище. Боже мій, перший рік нашого навчання вони функціювали поруч із нами: в одній аудиторії працювали ми, а в сусідній – курсанти того училища. Черговий курсант училища завжди стояв на прохідній.

Загальновідомою історією вже стало те, як Брюховецький у шахи виграв у контр-адмірала, командувача училища, право отримати там бодай декілька кімнат...

Т. Ч.: Як це, як це? Розкажіть!

В. Г.: Якось у бесіді, коли зайшло про шахи, цей адмірал сказав Брюховецькому: давай, мовляв, зіграємо в шахи. Якщо ти обіграєш мене, я тобі віддам оті дві кімнати – для ректорату. Вони зіграли, Брюховецький виграв...

Т. Ч.: Адмірал дотримав слова?

В. Г.: Адмірал дотримав свого слова, і так з'явився наш ректорат. Це був нинішній кабінет декана гуманітарного факультету на другому поверсі. Так буквально кімната за кімнатою територія Могилянської академії відвойовувалася у Військово-морського політичного училища. І це тривало досить довгий час, рік або й два. Як це виглядало? Ну, скажімо, я читаю лекцію, а на плацу – це видно було з вікна – марширує рота отих курсантів... Але я повертаюся до моєї особистої історії.

Ось запросив мене Іванюк на зустріч, і я йшов на цю зустріч, упевнений, що будемо обговорювати питання про курс історії української філософії, який я запропонував. Проте ми з ним познайомилися, і він одразу ж запропонував мені піти завідувачем кафедри філософії.

Т. Ч.: Вона називалася точно кафедра філософії?..

В. Г.: Та релігієзнавства.

Т. Ч.: Тобто одразу ж склалося таке поєднання?

В. Г.: Так. Ішлося про те, що для кафедри потрібна достатня кількість годин, аби там могли бути хоча б два-три співробітники. А «Могилянка» виникла на голому місці, як досить-таки камерний навчальний заклад.

Т. Ч.: От саме про це я якраз хотіла запитати. Чи не здається Вам, що це у нас в країні був перший такий вищий навчальний заклад, який поставав немовби альтернативою до вже існуючих університетів?

В. Г.: Безперечно. Але я не сказав би, що це було альтернативою університету взагалі. «Могилянка» репрезентувала особливий тип університету – liberal arts, себто університет вільних мистецтв. Характерно, що більшим – в усякому разі, не меншим супротивником у боротьбі за розміщення нового університету, ніж керівництво Військово-морського політичного училища, яке можна зрозуміти...

Т. Ч.: Так-так, адже у них відбирали приміщення.

В. Г.: ...Був Університет імені Шевченка, котрий докладав усіляких зусиль до того, щоб усі ці корпуси після Військово-морського політичного училища віддали їм. При цьому вони наголошували, що саме їхній університет був першим університетом у Києві. Але, зрештою, за своїм задумом відновлення «Могилянки» не було спробою зазіхнути на місце, що його посідав Київський університет. Ішлося про створення принципово відмінного навчального закладу. Закладу передусім камерного, побудованого на міжлюдських, міжособистісних контактах, який у принципі не мав бути великим, не мав бути індустріальним підприємством із виробництва освічених кадрів. Ця традиція – зовсім інша, вона не може заміщати масове виробництво професіоналів, чим займаються Політехнічний інститут, Університет імені Шевченка тощо. Це дещо різні речі...

Так, але ж я ще недорозповів свою власну історію. Мене, щиро кажучи, дуже здивувала пропозиція Іванюка очолити кафедру. А потім відбулася розмова з Брюховецьким. Я сказав йому, що дуже по-доброму

ставлюся до їхньої ініціативи і до ідеї відродження Могилянської академії, але не маю досвіду роботи в навчальному закладі. І тут Брюховецький мене вразив. Він сказав мені приблизно таке: «Ось ти вже майже тридцять років працюєш в Інституті філософії. Чи виробилося в тебе уявлення про ідеал філософа нинішнього часу?» Я кажу: «Звичайно, якісь загальні уявлення є». А він: «Ну от і візьми кафедру, ми втручатися не будемо, і спробуйте створити нове покоління філософів, яке відповідатиме тому ідеалові, що виробився в тебе протягом твого життя». Я попросив час для роздумів, і цей час заповнили ще зустрічі з Анатолієм Тихолазом і Валентином Гусєвим. Виявилось, що вони також попередньо вели розмови щодо переходу на роботу до Києво-Могилянської академії, і начебто моя кандидатура як завкафедри виникла саме з їхньої подачі. Тож ці дні вони – спочатку Тихолаз, потім Гусєв – використали для посиленої агітації і «обробки» мене... Ну, я пересвідчився, що перейду до «Могилянки» не один, а це буде, так би мовити, спільне наше діяння – і дав-таки згоду.

Т. Ч.: Очевидно, у Вас якось складався й ідеал викладача? Чи були у Вас якісь не стандартні – певна річ, що такі були, – а особливі критерії до набору перших викладачів? Це перше питання, а друге таке: наскільки Ви були самостійні? Чи справді Вам дали зробити те, що Ви хотіли?

В. Г.: Так, я був абсолютно самостійний. З приводу жодної кандидатури ніяких запитань, сумнівів, заперечень з боку чи то деканату, чи то ректорату не було.

Т. Ч.: Тобто Вам справді дали карт-бланш?

В. Г.: Так, цілковитий карт-бланш. Ішлося про те, щоб запросити людей, найбільш поважаних у нашому професійному філософському колі – не тільки достатньо

грамотних для викладацької роботи, а і таких, що за своїми власне людськими якостями відповідали б нашим задумам. Я для себе вбачав таких людей передусім зі складу працівників Інституту філософії. До того ж першим проректором Києво-Могилянської академії з наукової роботи – це ще поза моєю ініціативою, а паралельно і, можливо, ще дещо раніше – став Мирослав Володимирович Попович.

Т. Ч.: З першого дня?

В. Г.: Так, з першого дня. Він потім пішов, тому що суміщати проректорство з його інтенсивною науковою діяльністю виявилось справою неможливою, а ось цей перший етап – етап організаційний, етап набору, перших кроків у навчальному процесі – відбувся за його участі як проректора. Першими, кого я запросив, були, як ти пам'ятаєш, Віктор Малахов і Сергій Кримський – обидва з Інституту філософії. Щодо штатного складу, у мене було двоє співробітників, Тихолаз і Гусєв, які від початку прийшли сюди саме з кафедри історії філософії Київського університету імені Шевченка.

Т. Ч.: Ага! Тож, як я розумію, нововведень було декілька. По-перше, сполучення штатних і позаштатних викладачів. По-друге, те, що Ви поєднали у своїй особі викладача, вченого і керівника кафедри.

В. Г.: Так. Більше того, пробач, у нас принципово йшлося про те, що основним складом кафедри будуть не штатні викладачі, а сумісники.

Т. Ч.: Ось – абсолютно неможлива доти для нас ситуація!

В. Г.: Вона пояснювалася тим, що я хотів, аби кожен курс читав спеціаліст з певної галузі. Я прагнув уникнути самої можливості такого становища, коли одна людина, як це трапляється в інших університетах, читає усе: метафізику, гносеологію, етику, естетику, культурологію тощо. Ми все ж таки вибудову-

вали програму більш спеціальним чином і прагнули того, щоб кожен курс читав найкращий доступний за наших умов спеціаліст саме в певній вузькій галузі. Оскільки ж така вузька галузь не забезпечувала кількості годин, достатньої для посади штатного співробітника, наслідком цього підходу, природно, виявилось переважання на кафедрі співробітників позаштатних. Звичайно, це створювало додаткові адміністративні труднощі для завідувача кафедри, для штатних працівників, але з погляду самої програми навчання такий підхід, гадаю, був виправданим.

Т. Ч.: Скажіть, будь ласка, складаючи свою альтернативну навчальну програму, багато в чому протилежну настановам нашої традиційної університетської філософської освіти, Ви спиралися на чийсь досвід? Чи її ідея виникла за принципом «від супротивного»?

В. Г.: Ні, звичайно. Власне, ще до мого приходу до Могиланської академії члени отієї групи ініціаторів на чолі з Брюховецьким об'їздили багато країн Європи й Америки, ознайомлюючись із тамтешньою системою навчання. І ось з того досвіду була обрана концепція *liberal arts*, з переважанням виборних курсів, з рейтинговою системою, яка має спонукати до постійної праці і не припускає можливості ледарювання впродовж триместру, хай навіть і компенсованого блискучим складанням іспитів, – все одно, якщо ти ледарював, то нічого тобі ця оцінка не дасть...

Т. Ч.: Оцінка формується впродовж триместру.

В. Г.: Так, оцінка формується в триместрі, в процесі постійної праці. Так ось, усе це – досвід європейських і американських університетів, особливо тих, що працюють за принципом *liberal arts* – вільних мистецтв. Тих, де переважають, як і в нас, виборні дисципліни, де індивідуальні навчальні програми складаються

самими студентами, а не вивішуються у вигляді однозначного для всіх розкладу...

Т. Ч.: Як Вам здається, ця ідея у нас втілилася нормально?

В. Г.: Ну як сказати... Ідеал на те й ідеал, що він не може бути реалізований повністю. Звичайно ж, у конкретній реальності все видається значно складніше й суперечливіше, ніж в ідеальній схемі. Щиро кажучи, я далекий від уявлення про нині існуючий у нас тип навчання як ідеальний.

Т. Ч.: А досвіду маємо вже 14 років...

В. Г.: Так. Хоча окремі речі, безперечно, заслуговують на всіляку підтримку.

Т. Ч.: А, наприклад, які? Що саме для Вас є безперечним?

В. Г.: Безперечним є виховання наших студентів як творчих, самостійних і відповідальних особистостей. Скажімо, я не знаю такого прецедента, не чув досі про таке у жодному вітчизняному університеті, щоб проведення республіканської студентської конференції повністю, аж до пошуку спонсорів, здійснювалося, як це сталося у нас цього року, цілковито з ініціативи самих студентів – не за вказівкою кафедри, а незалежно від кафедри, самими студентами. Так, із членами кафедри вони радяться, до певних професорів звертаються, це не протест проти кафедри, але вони вважають, що це справа, яка стосується їх, яка їх хвилює, це спосіб їхнього сучасного буття у філософії – і не очікують, що хто-небудь усе це їм піднесе.

Т. Ч.: Чи слід це вважати результатом чотирнадцятирічного досвіду моголянського навчання?

В. Г.: Мені здається, так. Причому досвіду не тільки кафедри, а «Моголянки» в цілому. Це дух «Моголянки», це умоналаштування її студентів. Усе ж таки, попри всі недоліки, попри всю неоднозначність тих знань, котрі моголянські студенти отримують – деякі лек-

ції могли б бути кращими, ніж вони є, і деякі викладачі могли б бути достойнішими, і студенти більш дисциплінованими, – все ж, здається мені, є певний образ студента Могиллянської академії, який відрізняє його навіть від не менш талановитих студентів інших навчальних закладів.

Т. Ч.: Наскільки я розумію, наявність таких студентів зумовлює й те, що викладач постійно має перебувати, так би мовити, у гарній науковій формі?

В. Г.: Безперечно, так. Діалог з таким студентом є дуже важливим. Власне, на цьому й базувалася первинна ідея. Адже на початку, проводячи перший набір, ми взагалі хотіли приймати тільки людей, які вже мають вищу освіту, або тих, хто вже навчається впродовж декількох років десь у вищому навчальному закладі.

Т. Ч.: Тобто «Могиллянка» мислилася як друга вища освіта?

В. Г.: Так. Але, на жаль, уже в процесі прийому заяв ми зрозуміли, що в нас не буде достатнього контингенту, який відповідав би нашим задумам.

Т. Ч.: А були такі? От давайте трішечки повернемося до першого набору...

В. Г.: Як це «були»? Були – на дві третини! Ну ось візьми – Міша Мінаков, Юра Завгородній... Хто такий Юра Завгородній? Він закінчив історичний факультет Запорізького університету – і вступив до нас. Хто такий Капранов? Він закінчив Політехнічний інститут – і вступив до нас. Хто така Олена Вдовина? Вона прийшла до нас з четвертого курсу Прикарпатського університету, філолог. І таких була основна маса. Зараз їх стає все менше і менше. А перші курси – це на сімдесят відсотків були люди або вже з закінченою вищою освітою, або після третього-четвертого курсу. І з ними було зовсім інакше працювати. Тому що навіть

у посередньому вищому навчальному закладі режим докорінно відрізняється від режиму середньої школи. Ось ми їм завжди говоримо: ви сюди приходите не для того, щоб вас навчили, а щоб навчитися. Ви самі себе вчите, ми вам допомагаємо.

Т. Ч.: Вілене Сергійовичу, а звідки взялася ідея зустрічних рейтингів – студентських стосовно викладачів і навпаки? Чи вона зараз жива і як Ви особисто до неї ставитеся?

В. Г.: Ця ідея теж була запозичена Брюховецьким в американських університетах. Це – абсолютно обов'язкова усюди там програма, двічі на рік виставляється такий рейтинг. У нас тільки було скориговано набір питань з урахуванням деяких суто соціологічних тонкощів. А в принципі така система є доволі поширеною. Прикметно, що в усіх університетах, де ми були, усі викладачі бурчать і лаються і кажуть, що все це не відповідає реальній об'єктивній оцінці. А проте всі згодні з тим, що ніякого іншого, більш оптимального способу зворотнього зв'язку і підмоги для самооцінки немає і бути не може.

Т. Ч.: Я пам'ятаю, що в перші роки ці рейтинги систематично вивішували на стіні біля кафедри. А зараз їх не вивішують – вони осідають десь у деканатах. Тобто вони втратили свій публічний характер. Як Ви гадаєте чому?

В. Г.: Ну, це вже залежить від ставлення кафедри до цієї справи...

Т. Ч.: Це кафедра визначає?

В. Г.: Напевно...

Т. Ч.: Як Вам здається, чи є взагалі сенс у такому публічному рейтингу?

В. Г.: Є... є. Взагалі викладач є публічною, в рамках своєї структури, особистістю, і він повинен поставати з усіх точок зору.

- Т. Ч.:* Тобто якщо ти за таку діяльність берешся, ти маєш бути готовий до подібних оцінок і до їх публічного характеру також.
- В. Г.:* До речі, в цьому нічого нового немає. Адже в усіх університетах світу і в усіх наших вищих навчальних закладах існує, так би мовити, неофіційний рейтинг викладача, і всі студенти чудово знають, чого вартий цей викладач, а чого вартий інший...
- Т. Ч.:* О, ще б пак! Ми свого часу знали, хто є хто, з першого семестру!
- В. Г.:* ...Без проведення всіляких опитувань і рейтингів. Тобто офіційний рейтинг – це просто питання публічного визнання гідності студента як такого колом викладачів. Самий факт є наявним незалежно від того, проводиться рейтингування чи не проводиться; зрозуміло, що в середовищі студентів завжди дуже чітко оцінюється кожен викладач, і студентам усе це чудово відомо. Просто питання в тому, з яким ступенем довіри, врахування гідності студента як особистості ставляться до студента викладачі.
- Т. Ч.:* Я хотіла запитати ще ось про що. За чотирнадцять років роботи на кафедрі які події, пов'язані з кафедральним життям, з долями студентів, особливо Вам запам'яталися, запали в душу, уявляються знаковими?
- В. Г.:* Ну розумієш, я ж був, у хорошому сенсі слова, «зіпсований» Інститутом філософії. А Інститут філософії, починаючи від Копніна – і це було дуже цінним у ньому, – будувався за принципом сім'ї. Це справді була співдружність людей, співдружність, об'єднана заради вирішення певних теоретичних проблем. Саме тому я – можливо, навіть і несвідомо – намагався будувати роботу кафедри та її взаємодію зі студентами на кшталт подібної ж сім'ї. Щось вдавалося...

В цьому плані для мене дуже значущою була система літніх філософських шкіл. Коли ми виїздили на них, жили разом з хлопцями і дівчатами, які працювали там дуже інтенсивно. Це був не просто відпочинок, це була справді школа, з диспутами, семінарами, дискусіями, лекціями. Але там ми жили разом. І разом вечорами співали пісень під гітару Віті Котусенка, і навіть були весілля, котрі якоюсь мірою виявилися результатом оцих шкіл... То була справді сім'я, об'єднана вже не аудиторією, в якій вона збиралася на годину двадцять за розкладом, – тут ми жили. Намагалися з першого ж набору проводити в такому ключі різдвяні філософські диспути. Мене дуже тішить, що організацію і проведення останніх диспутів студенти вже взяли на себе. Спонтанно виникають також гуртки студентів – от гурток з християнської філософії вони створили, гуртки з Давнього Сходу мені відомі...

Т. Ч.: Он у Віктора Котусенка гурток свій із Середньовіччя...

В. Г.: Так, так. Це вже студентська ініціатива. І, нарешті, наскільки мені відомо, вони носяться з ідеєю створення об'єднання філософів – випускників Києво-Могилянської академії.

Т. Ч.: Я знаю, що вже навіть створено оргкомітет.

В. Г.: Так... От увесь цей позаформальний, неофіційний, сімейний, якщо хочеш, бік буття спільноти філософів як таких мені видається найяскравішим і найцікавішим.

Т. Ч.: А як Ви розцінюєте те, що неформальна, творча атмосфера і традиція перемістилася трохи – а вона таки перемістилася – від викладачів до студентів? Це добре?

В. Г.: З певного погляду, це добре. Значить, ми студентів вчимо. Я не вірю, що випускник десятого класу, щойно прийшовши на перший курс, сам психологіч-

но вже готовий до подібних діянь. А якщо протягом чотирьох-п'яти років перебування в «Могилянці» він підіймається до такого рівня, значить, перебував тут недаремно.

Т. Ч.: Ми з Вами вже вкотре називаємо тут імена Котусенка, Мінакова, Завгороднього. Тепер ми говоримо про них як про викладачів, але ж це колишні студенти.

В. Г.: Так, студенти, причому які! Вітя Котусенко вступив на природничий факультет, рік там провчився і, тільки прослухавши курс філософської пропедевтики, вирішив перевестися на гуманітарний. Це, до речі, теж своєрідна риса «Могилянки»: перші два роки тобі надаються, так би мовити, на приглядання і напрацювання своїх остаточних орієнтацій з точки зору подальшої спеціалізації. А Міша Мінаков... Я пам'ятаю його студентом першого курсу бакалаврату.

Т. Ч.: Я теж пам'ятаю його студентом першого курсу, так само, як і Юру Завгороднього... Хотілося б, щоб таких студентів було більше.

В. Г.: Хотілося б, щоб їх було більше.

Т. Ч.: А що Ви скажете про хлопців і дівчат, які зробили крок від «Могилянки» до Інституту філософії?

В. Г.: Розумієш, коло моїх наукових інтересів сформувалося в Інституті. Я прийшов до «Могилянки», залишаючись у душі людиною інститутською. Інститут продовжує бути для мене рідним домом, і я віддаю Інституту наших випускників, зокрема, тому, що у структурі вищого навчального закладу з їхньою тематикою штатним співробітником навряд чи станеш. Скажімо, з Київської Русі належна кількість годин навантаження не складеться навіть у блискучого фахівця. Тож я із задоволенням віддаю до Інституту кращих своїх вихованців просто через те, що там їхнє місце.

Втім, у нас дуже дружні стосунки і з філософами з Університету імені Шевченка. Скажімо, Анатолій Лой та його кафедра – ми з ними постійно і тісно співпрацюємо, там є талановиті люди...

Т. Ч.: Цікаво, що і в «Могилянці», і в Інституті налагоджене співробітництво з кафедрою Лоя. Що ж – усе це одне коло, всі ми вийшли з однієї пісочниці.

Вілене Сергійовичу, Ваша діяльність викладача філософії розпочалася саме в Київському університеті імені Шевченка 35 років тому. Студенти 70-х років – перші Ваші студенти. Студенти перших років «Могилянки» і нинішні студенти – чим вони, на Ваш погляд, схожі і чим відрізняються одні від одних?

В. Г.: Студент 70-х років був більшою мірою учнем – тоді майже не відчувалася якісна відмінність між учнем-одинадцятикласником і студентом першого курсу. Так принаймні мені здавалося. Студент «Могилянки» 90-х років – принципово далекий від школярства, це вже усталена особистість. До характеристики цих перших років «Могилянки» потрібно додати ще те, що туди йшли романтики. «Могилянка» як така не «звучала» тоді як щось престижне з точки зору диплома, який допоміг би вирішувати якісь прагматичні питання. Тобто вона тоді не була тим місцем, куди «потрібно» привести свого сина або дочку, оскільки «я знаю», що згодом, під час працевлаштування, престижно буде помахати перед відділом кадрів дипломом Могилянської академії. Туди йшли за знаннями – ті, хто повірив отим ентузіастам, котрі на голому місці розпочали щось будувати. І цей ентузіазм відчувався. Він відчувався в аудиторіях, відчувався, коли один наш студент, зі Львова, прийшов був до мене після лекції шанованого професора і сказав: «Вілене Сергійовичу, я сюди вступав не для того,

щоб мені лапшу на вуха вішали! Це мені й у Львівському університеті робили!» Отаке було тодішнє покоління студентів. Нині все складніше. Нині «Могилянка» – це престижний університет...

Т. Ч.: Очевидно, завдяки й тому першому настрою...

В. Г.: Безперечно, так. Нині до «Могилянки» батьки прагнуть віддавати своїх дітей, тому приходять не тільки ті, хто за велінням душі і серця хоче вчитися саме тут, а й ті, хто змушений тут перебувати за велінням своїх заможних мамусь і татусів. І це починає даватися ознаки.

Т. Ч.: Це характерно навіть для кафедри філософії?

В. Г.: Ну, не зовсім, але відчувається.

Т. Ч.: А от, скажімо, загальна комерціалізація якось відображається на контингенті наших студентів, на їхній системі пріоритетів? Зокрема, у нас, на кафедрі філософії, це відчувається?

В. Г.: Ти знаєш, я цього не відчуваю.

Т. Ч.: Невже?

В. Г.: Ні.

Т. Ч.: Тож чи можна сказати, що ті, хто залишається у нас, вже якоюсь мірою зробили свій життєвий вибір?

В. Г.: По-моєму, так.

Т. Ч.: Вибір на користь просування в науку, просування у філософію, незважаючи на те, що швидких грошей і якихось особливих грошей взагалі це не обіцяє?

В. Г.: На жаль, тут життя втручається, і дуже болюче.

Т. Ч.: Тож доводиться констатувати, що економічна, а отже, і психологічна ситуація для наших випускників є на сьогодні несприятливою?

В. Г.: Дуже несприятливою.

Т. Ч.: На що, утім, Ви сподіваєтеся?

В. Г.: А я сподіваюся на те, що... Бачиш, філософів ніколи багато не буває. А той відсоток філософів, який по-

трібен – потрібен нормальному суспільству, культурі, – він є, і він буде.

Т. Ч.: Завжди знаходяться оті Сковороди, котрі згодні взяти торбу на плечі?

В. Г.: Так. А тисячі Сковород не потрібні ніякій культурі. У цьому плані я налаштований вельми оптимістично. Мені здається, що оте, грубо кажучи, відсоткове співвідношення, що його демонструють нині наші випускники, – воно цілком відповідає потребам нормального культурного суспільства.

Т. Ч.: Чи можна тоді сказати, що наявна економічна ситуація відіграє роль такого собі надпотужного критерію відбору?

В. Г.: Можливо, так. Можливо, потрібно навіть бути їй вдячними. Це дуже жорсткий і дуже жорстокий критерій, але той, хто пройшов його, – той має достатній запас міцності.

2006 р., жовтень

Як хотілося б мені продовжити цю бесіду! Але ось уже не тільки між згаданими подіями і нами, а й між нами та Віленом Сергійовичем нездоланною межею лягає час. З кожним роком ця часова відстань зростатиме. Скільки вже тепер ми, в свою чергу, могли б розповісти йому! І про кращих його студентів, котрі стали викладачами, співробітниками його рідного Інституту філософії; хтось із тих, ким напевне поцікавився б Вілен Сергійович, захистив уже не тільки кандидатську, а і докторську дисертацію, хтось досі ще «подає надії». І про внутрішнє життя і нагальні проблеми «Могилянки» та кафедри – розповісти, порадитися, поділитися

радощами і сумом. Але тепер між нами межа, і те, що нам належить робити, ми маємо робити самі, без нього. Від Вілена Сергійовича ж нам у спадок – його оптимізм і мудра, розважлива доброта. Та ще й сакраментальне питання про нащадків Сквороди: скільки, справді, Сквород потрібно нашій культурі і як їх зростити?

ЯК НАВЧИТИСЯ ЛЮБОВІ ДО МУДРОСТІ¹

(Із розмови Юлії Белової з Віленом Горським)

Юлія Белова: Не дуже шанований нині класик визначив філософію як квінтесенцію епохи. Нині на часі життій хліб економічних програм і політичних консенсусів, а не інтелектуальні делікатеси. Тож чи варто говорити про філософію і філософську освіту? Переконана, що так. Бо і в найскрутніших ситуаціях людина прагне зрозуміти, хто вона є і для чого живе, людський дух прагне високого. Сьогодні мій співбесідник – завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», відомий український вчений, доктор філософських наук, професор Вілен Горський.

Вілен Горський: Як на мене, то нині можна говорити про зоряний час філософії. Адже вона займається проблемою людини, і надзвичайно актуальною ця проблема є саме тоді, коли проблематичним стає реальне буття людини у реальному світі, коли, реалізуючи свої потреби, людина наштовхується на безліч перешкод: у такій ситуації вона хоч-не-хоч змушена думати про сенс свого буття.

Ю. Б.: Філософія – це передусім творчість, авторська думка, тож чи може взагалі йти мова про філософську освіту, і якщо вже її реалізують, то чи на тих засадах, як навчають акторської майстерності чи, може, математики у школі?

В. Г.: Ми починаємо з того, що філософія – це не наука, це особливий тип духовної діяльності людини, в межах якого вона реалізує потребу усвідомлення граничних

¹ Уперше опубліковано в газеті «Урядовий кур'єр» за 4 червня 1994 р. – С. 7.

підстав власного буття. І тому питання, як навчати філософії, цілком логічне. Певною мірою кожна людина трохи філософ, оскільки час від часу розмірковує про життя. Філософія – це теоретична рефлексія, і певні набутки професійних знань філософи повинні мати. Складність у тому, що так само, як і в майбутнього актора, скільки не навчай азів ремесла, якщо є у нього в душі іскра Божа, то буде він актором, ні – ремісником, і не більше.

Ю. Б.: Як на проблеми методів навчання філософії дивляться у КМА, де є свої традиції, що кореняться у давній академії?

В. Г.: Власне, своєрідність нашої концепції, а вона відповідає традиціям тієї давньої академії, є вільне навчання. За звичною системою, свобода вибору студента полягала в основному у тому, чи піти на лекцію, чи прогуляти її. Ми виходимо з принципово відмінних засад. Існує певний мінімум обов'язкових дисциплін, без якого ми не маємо права присвоїти випускнику КМА звання бакалавра чи магістра філософії, він містить абетку професійного філософського знання. Цей мінімум складається з великого курсу історії філософії і авторського курсу філософії, що, у свою чергу, містить підрозділи: метафізика, епістемологія, філософія історії, філософська антропологія, філософія культури, мистецтва, моралі. Але ці обов'язкові дисципліни становлять не більше третини всього обсягу дисциплін. Решта – вільний вибір.

Друга специфіка КМА – те, що це малий, так би мовити, камерний вищий навчальний заклад. Зараз на факультеті гуманітарних наук, де є вже чотири спеціалізації – історія, культурологія, філософія та релігієзнавство, навчається трохи більше 60 осіб. На філософії – менше, проте ми цим не журимося, бо не вважаємо філософію масо-

вою професією. Тому головний принцип – індивідуальна робота зі студентами. Систему філософської освіти ми будуємо, не лише акцентуючи увагу на професійних філософах у майбутньому, а й дбаючи про закладення більш-менш солідного філософського підґрунтя під освіту майбутнього культуролога й історика.

Ю. Б.: Тобто усіх гуманітаріїв?

В. Г.: І не лише гуманітаріїв. У нашому університеті діє принцип прозорих кордонів між факультетами. Наприклад, у літньому триместрі курс історії філософії України слухатимуть студенти також із природничого і суспільствознавчого факультетів. Філософія – одна з тих дисциплін, освіта в якій є в певних межах бажаною і обов'язковою для всіх спудеїв КМА.

Ми будуємо філософську освіту колами. Перше – фундаментальні філософські знання, обов'язкові для всіх, містить курс «Філософія-1», який є обов'язковим для всіх факультетів, «Філософія-2» – для студентів гуманітарного факультету і, нарешті, «Філософія-3», яка є обов'язковою для тих, хто стане філософами. Друге коло – спецкурси і спецсемінари за вибором, які конкретизують ці напрямки.

Ю. Б.: Яке місце у курсах філософії займає українська філософська думка та її історія, адже без цього духовне відродження народу залишилось би однобічним, неповним?

В. Г.: Українознавчій проблематиці у нас приділяється велика увага. Ми кажемо, що хочемо звільнитися від не дуже доброї традиції, яка починає складатися, коли всі свої погляди звернули на Захід. До Заходу треба виходити готовими до діалогу, а він можливий не лише, коли я здатний почути, що мені говорять, а й тоді, коли мій співрозмовник може щось від мене почути.

У КМА є обов'язковим українознавчий цикл: історія України, історія української релігії, історія української

культури, два роки обов'язкового вивчення мови. Щодо суто філософських дисциплін – це «Філософія Києво-Могилянської академії», «Філософія Сковороди», «Київська релігійно-філософська школа у контексті західноєвропейської культури». Запроваджуємо курс «Філософія української національної ідеї».

Ю. Б.: Студент – не студент без підручника, посібника. Чи знаходить він сьогодні оновлений зміст філософського знання у тих підручниках, що є у його розпорядженні? І ще одне. Здобутки світової філософської культури стануть зрозумілишими і ближчими, коли звучать українською. Що роблять українські філософи, щоб виконати цю умову?

В. Г.: Бібліотеку ми почали творити з нуля, але зараз у нас непоганий бібліотечний фонд, чим ми завдячуємо світовій громадськості, особливо діаспорі. Кожен з фахівців, котрі приїздять до нас викладати, привозить із собою багато літератури. Отже, підручників англomовних вистачає. Складність у тому, що не досить вітчизняної літератури.

Ви знаєте, що Фонд Сороса в Україні оголосив спеціальну програму «Трансформація гуманітарної освіти», я отримав грант і вже підготував видання «Історія філософії України». Доцент Анатолій Тихолаз – видання Геракліта в перекладі на українську мову з докладним коментарем, професор Віктор Малахов одержав грант і готує підручник з етики, у доцента Валентина Гусева виходить підручник з філософії Нового часу.

Ю. Б.: Яка роль у процесі навчання у КМА відводиться самотійній роботі студентів?

В. Г.: У нас діє рейтингова система навчання. За кожен курс студент може набрати 100 балів. Але не менше 60 повинен набрати за самотійну роботу під час навчання.

Близько 50 відсотків усіх годин, які відведені на курс, – це саме самостійні заняття: семінари, симпозіуми, творчі дискусії. Обов'язково впродовж курсу студенти пишуть самостійні тези, ми відновили традиції різдвяних філософських диспутів.

Ставимо за мету навчити студентів азів чорнової роботи. Наступного року у нас працюватимуть три дослідницькі групи. Досі в Центральній науковій бібліотеці зберігається понад 200 рукописних трактатів з філософії, поетики, риторики, богослов'я, логіки професорів Києво-Могилянської академії. На сьогодні з них перекладено й оброблено завдяки героїчним зусиллям групи з Інституту філософії Академії наук і Львівського інституту українознавства близько двадцяти. Отже, група студентів починатиме з вивчення латини, а коли з часом оволодіє мовою, працюватиме над перекладом одного з трактатів. Друга група займатиметься вивченням рукописів фонду Памфіла Юркевича, третя – перекладами з англійської творів відомого філософа Касірера.

Ю. Б.: Давня Києво-Могилянська академія була *Alma Mater* майбутніх представників української інтелектуальної еліти...

В. Г.: Києво-Могилянська академія готувала фахівців, які повинні були відповідати потребам української національної культури того часу, але таких, які мали б освіту на рівні тодішньої цивілізації. Тому викладання відбувалося латиною, професори академії навчались у західноєвропейських вищих навчальних закладах. Але ми сьогодні не прагнемо створити маленький Гарвард чи Сорбонну, хочемо, щоб це був національний університет, що готує національну еліту, яка могла б нарівні вести діалог з фахівцями всього світу.

ГОЛОВНА МІСІЯ УНІВЕРСИТЕТІВ – ПРОСВІТЛЕННЯ ДУШІ¹

(Відповідь Вілена Горського на запитання Михайла Бриниха
щодо перспектив «перевиробництва» філософів в Україні)

Вілен Горський, доктор філософських наук, професор,
викладач Києво-Могилянської академії:

– Відверто кажучи, мене теж непокоїть ця ситуація. І непокоїть не кількість тих осередків, які готують філософів, хоча, як на мене, їх трохи більше, ніж бажано. Я маю уявлення про якісний склад нинішнього філософського корпусу в Україні, і тому в мене є серйозні побоювання: чи здатні всі ці осередки задовольнити щирий потяг молоді до філософської освіти на рівні вимог кінця ХХ століття, який передбачає долучення до найвищих досягнень світової філософії? Адже цю ідею легко перетворити на профанацію.

Друге питання – для чого це взагалі робиться? Я не беруся влізати у свідомість тих, хто виступає ініціатором відкриття чергового філософського відділення чи факультету в різних вищих навчальних закладах. У нас побутує уявлення про вищу освіту як систему вузькопрофесійної підготовки кадрів. Себто кількість факультетів начебто залежить від суспільного запиту на фахівців певної галузі. З цієї точки зору, справді, оті тисячі майбутніх і теперішніх філософів від-

¹ Уривок з листа Михайла Бриниха «Країна філософів», опублікованого в газеті «Україна молода» за 5 листопада 1998 р.

верто перевищують кількість професійних викладачів філософії чи науковців, які досліджують філософські проблеми в межах реальних потреб. Але я не переконаний, що погляд на вищий навчальний заклад передусім як на «кузню кадрів» є винятково правильним. Зрештою, набути певних знань, які дадуть можливість людині вправно і грамотно виконувати певну функцію, можна й у якихось школах, училищах, на курсах тощо. Втім, успішна професійна діяльність суттєво залежить від загального рівня культури й освіченості. Тож, на моє переконання, головне покликання університетів – не так підготовка «вузького» фахівця, як освіта в старому християнському розумінні – у просвітленні власної душі, звільненні від темного начала, у проникненні отим внутрішнім вогнем, який надихає людину. Адже філософія – це духовна квінтесенція культури. І людина, яка прагне осмислити культуру через осягнення здобутків філософії, безумовно, тільки виграє. І це аж ніяк не суперечить цілком зрозумілому прагненню добре влаштуватися в житті. Я не думаю, що всі випускники-філософи стануть фаховими філософами, але я також не думаю, що хтось із них вважатиме своє перебування на філософському факультеті змарнованим часом.

ШКОЛА БЕЗ ШКОЛЯРСТВА: УРОКИ ГОРСЬКОГО

Людмила Архипова

Від темряви до світла: з особистих вражень і спогадів

Що далі в часі перші академічні роки, то сильніша спокуса їх міфологізувати: всі люди та події, закарбовані у пам'яті, ніби осяяні променями «золотого віку», хоча свого часу сприймалися природним порядком буденного. Усе, що відбувалося з нами тоді, згодом виявилось настільки значущим і доленосним, що важко відшукати слова, відповідні переживанню тих подій – таких ніби недавніх, хоч і минуло вже два десятиліття.

З плином часу мої спогади про навчання в «Могилянці» сфокусувалися навколо Світла, що линуло з майже завжди відкритих дверей кабінету професора Горського. Образ, навіяний, мабуть, Платоновою «печерною» історією... Проте, на відміну від в'язня, котрого хтось невидимий і невідомий виводить до сонця істини, я знаю свого Героя – моїм проводирем від темряви непевності до світла філософії був Вілен Горський.

Ця чарівна і символічна для мене подія сталась у день першого могилянського різдвяного філософського диспуту (1992): шукаючи аудиторію, зазначену в оголошенні, я блукала напівтемним третім поверхом головного корпусу; аж раптом майже наприкінці коридора відчинилися двері – й у промені світла постав чоловік в окулярах, оповитий тютюновим димом. Привітно простягаючи руку, промовив: «Ви до нас? Заходьте!» Правду кажучи, я не мала наміру брати

участь у диспуті, на який йшла з цікавості, але щира теплота тих перших слів геть позбавила мене «шляхів до відступу», а згодом переконала зробити вибір на користь Школи Горського і філософського фаху.

Ось так банальні проблеми з освітленням коридора перетворилися, примхою уяви, на значущу для мене подію – «стрибок» із темряви незнання своєї долі до вибору життєвого шляху. До речі, кожній розмові з Горським передували цей шлях коридором третього поверху, чомусь завжди метафізично затемненим, потім коротке перебування у «чистилищі» невеличкого і також переважно сутінкового «передпокою» з портретами філософів, звідки одні двері вели до приміщення кафедри (згодом – маленької аудиторії, де ми навчалися, а потому викладали самі), а інші – до його кабінету, вузької й тісної кімнатки із неспівмірно великим вікном, з якої завжди долидало світло... Кабінет Горського – це місце, в якому творилася, без сумніву, одна з найважливіших сторінок історії української філософії. Тут відбувалися доленосні розмови, вирішувалися важливі академічні справи, створювалися перспективні наукові проекти, підписувалися до друку резонансні публікації, розроблялися новаторські навчальні програми – спочатку для нас, а потім і наші власні... Кожна зустріч із професором Горським дарувала світло – світло щирої людської підтримки у вирішенні певних професійних чи особистих проблем і світло відкриття нового. Для мене Вілен Сергійович назавжди залишиться людиною, яка осяювала напівтемряву університетської будівлі, наше розуміння філософії, студентське життя і фахове становлення.

Нам випало зустрітися з ним за часів його творчої зрілості й сповна відчувати ті щирість і щедрість спілкуван-

ня, що були його життєвим даром. Він радо ділився з нами не лише своїми багатючими інтелектуальними надбаннями, а й науковими контактами, фаховими навичками, відкритістю до нового. Ми вчилися у нього не тільки на лекціях: нас виховували його захопленість професією, коректність, доброзичливість, активність, рішучість, елегантна вишуканість. Мені пощастило чимало спілкуватися з Віленом Сергійовичем в аудиторії і поза нею. Він був науковим керівником моєї магістерської роботи, давав поради під час навчання в аспірантурі; вже як колеги по кафедрі ми ґрунтовно обговорювали курси, які мені довірили викладати; час від часу довго розмовляли телефоном... Наше спілкування ніколи не виходило за межі академічної колегіальності, утримуючись на якійсь високій ноті, але було проникнуте щирістю й зворушливою теплотою. Воно назавжди переконало мене в тому, що найважливіші та найнезабутніші уроки в житті, вочевидь, не потребують педагогічних напучань і багатогодинного вишколу. Те, що залишилося зі мною й стало власним переконанням, ніколи не втовкмачувалося й не нав'язувалося ні В. Горським, ні іншими викладачами його Школи, але істотним чином визначило розуміння професії і життя. Я завдячую Школі Горського повсякчасним відчуттям радості від занять філософією: від кожної книги чи статті, кожної зустрічі зі студентами, кожного вияву творчості, кожної спроби почути і зрозуміти іншого. Стиль діяльності кафедри-школи Горського був, як на мене, *ідеальним* – без жодних іронічних інтонацій і перебільшень. Школа Горського – це дослідницький пошук, висока академічна культура, підтримка наукових зацікавлень і творчих задумів кожного студента і викладача, професійна і громадянська активність,

цілковите сприяння фаховому зростанню викладачів, аспірантів і студентів, довіра до молодих науковців, шанобливе ставлення до виявів творчої індивідуальності у викладанні й дослідженні. А ще – природна і невимушена, попросту щаслива атмосфера.

Мов діти з люблячих родин, усі мої однокурсники сприймали цю атмосферу за загальну норму і лише згодом, побачивши «інші світи», зрозуміли, що наш кафедральний світ був геть нетиповим, ба навіть унікальним. Кумівство, хабарництво, плагіат, поблажлива «некритичність» до відвертого непрофесіоналізму й нехтування елементарними науковими нормами – усі ці «хвороби» української науки й освіти, що набули мало не тотального характеру, завжди залишалися поза межами нашого світу, створеного Горським та його колегами-однодумцями. Попри всю ідеалістичність і непрактичність цього «мікрокосму», саме утвердження у буквальному сенсі «чистої» науки і стандартів високого академізму стало підґрунтям тієї традиції, що склалася на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА і послугувала дороговказом у професійній діяльності її вихованців, покликаних бути її зберігачами і продовжувачами.

Звісно, об'єктивна оцінка Школи Горського, її принципів і результатів діяльності потребує виходу за межі власного емоційного образу кафедри 1990-х рр., а також виваженого аналізу її здобутків і прорахунків. Власне цьому і будуть присвячені наступні частини мого нарису.

Школа Горського: принципи та досвід

Не буде перебільшенням стверджувати, що за роки своєї діяльності в НаУКМА Вілен Горський виявив себе не лише непересічним викладачем і науковцем, а й

визначним організатором освіти і науки. Очолювана ним кафедра філософії та релігієзнавства вперше в Україні розробила і втілила у життя цілісну програму підготовки філософів за трьома циклами освіти (бакалавр – магістр – аспірант), що забезпечувала якість освіти, відповідну визнаним у світі академічним стандартам. Її зміст і результати впровадження здобули схвалення (разом з іншими програмами НаУКМА) експертів ЮНЕСКО (1993). Їх із зацікавленням обговорювали учасники авторитетних українських фахових форумів 1990-х рр. – зокрема, республіканської зустрічі викладачів філософії за програмою «Трансформація гуманітарної освіти в Україні», запровадженою Міжнародним фондом «Відродження» (Алушта, 1995 р.); на засіданнях «Школи викладачів філософії», організованої Українським філософським фондом (Харків, 1995 р.); під час Літньої філософської школи викладачів історії філософії, що відбулася під егідою Центрально-Європейського університету (CEU) в НаУКМА (Київ, 1997 р.).

Як безпосередній учасник навчального процесу 1992–1998 рр. (ба навіть, як «об’єкт» академічного вишколу), можу стверджувати, що потужним стимулом діяльності Школи Горського була проблема визначення філософського фаху і завдань. Це й не дивно: на початку 1990-х рр. ця проблема стосувалася не лише стратегії розвитку освіти, а й нагальних потреб філософів-фахівців, котрі шукали самовизначення поза межами радянської традиції філософування й історико-філософського дослідження.

Тож першим і найважливішим принципом діяльності Школи Горського була *постійна фахова саморефлексія*. Що потрібно вивчати, для чого, чого ми прагнемо досягти, якою бачимо діяльність філософа та істори-

ка філософії, що пропонує сучасна світова практика філософської освіти і науки, як працювати з текстом, про що писати, як викладати – ці питання поставали рефреном загального обговорення зі студентами на лекціях і семінарах. У цьому сенсі Школа Горського діяла як своєрідний дослідницький проект, у межах якого відбувалося прилучення студентів до загальної фахової роботи, свідомий *рух до опанування фаху*.

На початку кожного навчального циклу (триместру, року) В. Горський представляв викладачів нормативних і вибіркового курсів, роз'яснював роль кожного з них у вивченні філософії та її історії, розгортав стратегію «формування спільного горизонту», багаторівневого і багатоскладового процесу вивчення філософської спадщини, в межах якого загальні панорамні курси поставали пропедевтикою до окремих, вузьких дисциплін. Чи не вперше в українській освіті в НаУКМА було запроваджено викладання спеціальних вибіркового курсів, які студенти сприймали як важливу інтелектуальну подію й унікальну можливість поспілкуватися зі справжнім фахівцем, здатним продемонструвати досконале володіння предметом.

Важливим принципом діяльності Школи Горського стала *постійна взаємодія між кафедральним колективом і студентами*. Вихованці перших років мали регулярні зустрічі з кафедрою, під час яких Вілен Сергійович не втомлювався наголошувати унікальність і цінність кожного фахівця та його внеску в навчальний процес. Особливе ентузіастичне натхнення викладачів, яким відзначені перші роки існування Академії, зумовлювало не лише велелюдність кожної події (диспутів, вистав, конференцій тощо). Кожен із викладачів прагнув поділитися найостаннішими

з книжкових новинок, з якими ознайомився під час стажувань і відряджень, запропонувати новий курс, запросити колегу для консультування чи викладання, чим значно сприяв розбудові університету. Вже в аспірантські роки гарною школою для кожного з нас стала участь у засіданнях кафедри, на які збиралися і постійні співробітники, і викладачі-«сумісники». Перебування у цій приятній і зацікавленій аудиторії, безпосереднє споглядання фахової взаємодії прищеплювало розуміння фахової етики, принципів взаємодії в межах фахової спільноти. Приділяючи велику увагу молодим викладачам, Вілен Горський подекуди звертався до студентів із проханням підтримати курси початківців. Випускникам кафедри завжди давали шанс працювати у складі кафедри, пов'язуючи з ними збереження і розвиток її традиції.

Значна частина роботи викладачів зі студентами здійснювалася поза аудиторними заняттями (йдеться про індивідуальні консультації, зустрічі, допомогу в підготовці наукових заходів, ініційованих студентами, тощо). З-поміж неординарних форм такої роботи варто згадати запропонований В. С. Горським цикл вільних семінарів («Філософських зустрічей») із загальною темою «Що таке фах історика філософії». Під час цих семінарів викладачі розповідали про свої наукові студії, ділилися секретами фахової майстерності, навчали студентів готувати дослідницькі проекти. Практикувалися також «звіти» викладачів про участь у значних міжнародних конференціях: зокрема, чималий інтерес студентства викликала зустріч з учасниками ХІХ Міжнародного філософського конгресу, що відбувся у Москві 1993 р.

Вагомий вплив на професійне становлення студентів (і не лише з НаУКМА) мала безпосередня й постійна ко-

мунікація з викладачами і колегами під час літніх філософських шкіл (1996 р., с. Конча-Заспа; 1997 р., Пуща-Водиця; 1999 р., Алушта).

Однією з найрезонансних публічних подій у НаУКМА завжди ставали різдвяні філософські диспути. Ініціатива запровадження цих диспутів належала В. Горському, проте їх тематику і зміст визначали студенти: викладачі були лише консультантами, допомагаючи диспутантам краще сформулювати свої позиції. Варто зазначити, що постійні учасники й організатори різдвяних диспутів (Михайло Мінаков, Юрій Завгородній, Віктор Котусенко) згодом успішно реалізували себе у викладацькій і науковій діяльності як у НаУКМА, так і поза його межами.

Важливими принципами діяльності кафедри-школи завжди були й *активна наукова робота та запровадження її результатів у науковий процес*: і нормативні, і спеціальні курси ознайомлювали студентів із результатами найновіших досліджень, змістом ще не опублікованих монографій і щойно здійснених видань. Приклад постійної наукової активності демонстрував передусім сам В. Горський – автор численних публікацій і активний учасник фахових конференцій в Україні та за кордоном. Зростаючи в атмосфері *культу* наукової роботи, студенти намагалися зробити самостійним дослідженням не лише курсові чи дипломні, а й поточні письмові роботи. Природним чином виникали ініціативи щодо проведення студентських конференцій – саме студенти кафедри філософії та релігієзнавства склали ядро групи, що започаткувала щорічну академічну конференцію «Людина. Суспільство. Природа», трансформовану згодом у «Дні науки НаУКМА». Студентів залучали до перекладацької діяльності, роботи з архівними

джерелами, підготовки фахових кафедральних збірників – «Наукових записок НаУКМА. Сер. Філософія та релігієзнавство», а також альманаху «Магістеріум: Історико-філософські студії». Ця традиція зберігається й донині. Загалом, той факт, що на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА завжди велася активна дослідницька робота, вирішальним чином впливав і впливає на формування етосу дослідника історії філософії, налаштованого на вивчення першоджерел і оригінальних текстів, активну методологічну рефлексію, вибір дослідницької теми, розробка якої є не просто прагматичним завданням, а виявом особистих творчих зацікавлень.

Вагомим чинником розбудови нашої кафедральної Школи була й *унікальність могилянської інституційної ідентичності*, яку посилювала, звісно, сама подія відродження Академії. Вілен Горський свідомо наголошував зв'язок із історичними традиціями НаУКМА, заохочував формальні та неформальні студентські ініціативи, які сприяли підтриманню особливого «могилянського духу». При цьому утверджувалася принципова відкритість Школи для кожного цікавого дослідника і талановитого викладача. Зокрема, до участі в діяльності кафедри долучались (і долучаються) фахівці з Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Національного університету ім. Т. Шевченка, яких запрошують не лише для викладання окремих курсів, а й для здійснення наукового керівництва магістрантами та аспірантами, для участі у наукових проектах тощо. Як приклад максимальної відкритості й фахової взаємодії можна згадати курс «Панорама сучасної зарубіжної філософії», кожен розділ якого викладали фахівці, котрі працювали за відповідними темами: зокрема,

Степан Кошарний вів лекції та семінари з феноменології і герменевтики, Євген Бистрицький – з філософії А. Шопенгауера, Ф. Ніцше та М. Гайдеггера, Ігор Бичко – з екзистенціалізму, Анатолій Єрмоленко – з німецької комунікативної філософії.

Інституційна відкритість реалізувалася також і в *формуванні мережі міжнародних зв'язків*, участь у якому брали не лише зрілі фахівці, а й студенти (зокрема, було укладено угоду про студентське стажування із Люблінським університетом ім. М. Склодовської-Кюрі). У 1990-х рр. адміністрація НаУКМА активно залучала до викладання фахівців із США та Європи; деякі викладачі приїздили й на особисте запрошення В. Горського (Тарас Закидальський, Жорж Ніва). З-поміж тих гостьових професорів, які виступали в НаУКМА в 1992–1997 рр., згадаймо Поля Рікера (Франція; курс «Політика й етика»), Роланда Піча (Німеччина; курси «Середньовічна філософія», «Філософія Г. Сковороди в європейському контексті»), Тараса Закидальського (Канада; курси «Аналітична філософія» та «Етика в аналітичній філософії»), Алана Ватта (Великобританія; курси «Британський емпіризм», «Французький структуралізм», «Філософія Ніцше»), Ельжбету Мартіню (США; курс «Історія ідей»), Расела Морозюка (Канада; курс «Релігієзнавство. Аналіз релігійного досвіду з позицій К. Юнга»), Романа Онуфрійчука (Канада; курс «Релігії світу»), Хосе Казанову (США; курс «Соціологія релігії»), Джеймса Янга (США; курс «Християнство і релігії світу»); Андрія Накорчевського (Японія; курс «Релігійні течії Японії») та ін. Структура навчального року в НаУКМА, що передбачала «вільний» літній триместр, створювала можливість запрошувати іноземних викладачів на короткотермінові інтенсивні курси в межах циклу «Кафедра сучас-

ної зарубіжної філософії». І хоча академічний рівень цих курсів подекуди поступався провідним дисциплінам кафедри, живий досвід англomовної академічної комунікації чимало сприяв майбутньому фаховому становленню вихованців кафедри.

Методика і дидактика у Школі Горського

Однією з найважливіших особливостей викладання філософії у Школі Горського була реалізація впродовж усього навчального циклу – від бакалаврату до магістеріуму – герменевтичного принципу постійного руху між «колами розуміння», коливання між *цілим* (загальні панорамні курси) і *частковим* (спеціальні курси).

Зокрема, програма навчання бакалавра філософії передбачала пропедевтичне ознайомлення з філософією і релігієзнавством (загальні курси «Філософія», «Релігієзнавство», «Історичні типи філософії»); вивчення нормативних професійно зорієнтованих дисциплін (історико-філософський цикл: «Філософія Сходу», «Антична філософія», «Філософія Середніх віків і доби Відродження», «Філософія Нового часу», «Німецька класична філософія», «Панорама сучасної зарубіжної філософії», «Історія української філософії»; філософський цикл: «Основи класичної логіки», «Метафізика», «Епістемологія», «Філософська антропологія», «Філософія історії», «Етика», «Естетика», «Історія християнства»); поглиблення здобутих знань за певною тематикою шляхом вивчення вибіркового дисциплін з філософії і релігієзнавства (цикл «Філософське мислення»: «Критичне мислення», «Риторика», «Психологія конфлікту та культура поведінки в конфліктній ситуації»; цикл «Історія

всесвітньої та української філософії»: «Філософія Платона», «Патристика», «Образ святості в культурі Київської Русі», «Філософія Канта», «“Наука логіки” Гегеля», «Філософія Ніцше», «Російська релігійна філософія кінця ХІХ – початку ХХ ст.», «Герменевтична феноменологія», «Сучасна французька філософія»; цикл «Актуальні проблеми сучасної філософії»: «Аналітика міфу», «Філософія імені», «Філософія комунікації», «Філософія науки та культури», «Лабораторія сучасної української філософії», «Кафедра сучасної зарубіжної філософії» та інші курси, перелік яких доповнювався й варіювався щороку).

У 1996 р. в НаУКМА (вперше в Україні) було відкрито магістерську програму з філософії зі спеціалізацією «Історія філософії». Навчання на магістерській програмі мало поглибити знання конкретного історико-філософського матеріалу і методології історико-філософського дослідження й підготувати фахівця-дослідника в галузі історії філософії.

Модель магістерської програми кінця 1990-х рр. передбачала опанування таких нормативних навчальних дисциплін: «“Метафізика” Аристотеля», «Типи середньовічного філософування на Латинському Заході», «Філософські ідеї в культурі Київської Русі», «Раціоналізм Нового часу: Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц», «Британський емпіризм: Д. Локк, Д. Берклі, Д. Юм», «Філософія Канта: сучасні інтерпретації», «Феноменологія духу Гегеля», «Академічна філософія в Україні у ХІХ ст.», «Філософія всеєдності в Росії», «Феноменологічна філософія: Е. Гусерль», «Комунікативна практична філософія», «Етика та філософія діалогу (М. Бубер, Е. Левінас, М. Бахтін)», «Марксизм і неомарксизм», «Методологічні проблеми історико-філософської науки».

Вибіркову частину магістерської програми було представлено курсами: «Філософія як смислотворчість життя», «Герменевтична феноменологія», «Аналітична філософія», «Сучасна філософія науки», «Англо-американська антропологічна думка», «Сучасна французька філософія історії (школа «Аналів» та її філософське обґрунтування)», «Середньовічна філософія (Т. Аквінський, М. Екхарт)», науково-дослідний семінар «Історико-філософські студії».

Магістерська підготовка викладачів-філософів передбачала, крім того, опанування курсів «Загальна психологія» та «Педагогіка вищої освіти», а також проходження педагогічної практики.

Усі рівні навчання у Школі Горського об'єднувала завжди присутня *«пристрассть» до методології*: цей мотив виразно звучав у курсах різних викладачів. Але в спецкурсі «Методологічні проблеми історико-філософської науки», яким у перші роки існування магістерської програми опікувався особисто В. Горський, він був, ясна річ, домінантним. Опанування курсу передбачало дебатні форми презентації та освоєння матеріалу: половину годин було відведено на теоретичні конференції та диспути. Зокрема, в межах курсу відбувалися дискусії на теми: «Сучасна ситуація в культурі та покликання історії філософії» та «Як можлива історія української філософії?», проводилися теоретичні конференції «Історичні стани розвитку історико-філософської науки» та «Актуальні проблеми історико-філософської науки»¹.

¹ Див.: Архів кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА. – Спецкурс «Методологічні проблеми історико-філософської науки». Викладач: проф. В. С. Горський. – На правах рукопису. – 9 с.

Багома увага у процесі навчання приділялася науково-дослідній практиці, яка передбачала ознайомлення студентів з діяльністю Інституту філософії НАН України, відвідання архівних установ, редакцій фахових журналів, набуття навичок професійного перекладу, рецензування тощо.

Система багаторівневого вивчення філософії увиразнювала виплеканий у Школі Горського образ ідеального студента-філософа як людини, котра має ґрунтовну загальнокультурну та мовну компетентність, самовіддано працює над опануванням фаху, усвідомлює перспективи свого майбутнього розвитку і шляхи їх реалізації. Школа Горського була позбавлена школярства: тут не залишалося місця для примітивного товчіння, байдужої незацікавленості та неробства.

Ідеальна Школа в ідеальному Університеті

Школа Горського сформувалася за неймовірних для сучасних освітянських реалій умов: перших бакалаврів філософії НаУКМА, випущених 1996 р., було всього дванадцятьоро; перших магістрів філософії (1998 р. випуску) – шестеро (всі згодом успішно захистили кандидатські дисертації, роботу над якими розпочали ще під час навчання на магістерській програмі, а один – Михайло Мінаков – уже здобув докторський ступінь).

Зрозуміло, що такі умови були передусім породженням ейфорії початку 1990-х рр.: натхненне очікування змін у новонародженій Україні; прагнення реалізуватися поза межами зашорених наукових і освітніх інституцій, що приводило до Академії найактивніших дослідників; самовіддане студентство, зацікавлене ідеєю нової освіти.

НаУКМА 1992–1995 рр. був ідеальним університетом для ідеальних шкіл – простором наукової творчості, позбавленим системних обмежень і настанов. Його система навчання була спробою запровадження в українській університетській освіті принципу «liberal arts education», потрактованого як «принцип вільного творчого навчання», котрий передбачав «взаємопроникнення факультетів та навчальних програм, прозорість кордонів між ними, ...реальний перехід студентів з однієї спеціальності на іншу»². Спеціалізація на бакалаврських програмах розпочиналася лише на третьому році навчання: їй передували два роки загальної освітньої підготовки.

Запровадження у НаУКМА «liberal arts education» передбачало безпосередню участь студента у формуванні свого навчального плану, вибір навчальних дисциплін, спеціальностей (major) і спеціалізацій (minor), підвищення ролі самостійної роботи студента в навчанні. Така концепція потребувала від кафедр розробки широкого кола вибіркового дисциплін і створювала своєрідну «конкуренцію» за сильних студентів та їхній вибір.

Однією з переваг цієї системи навчання була активна взаємодія кафедр і факультетів, створення широкого міждисциплінарного комунікативного поля, в межах якого студент мав змогу опановувати предмети різних спеціальностей. Приміром, студент-гуманітарій першого і другого років навчання отримував можливість слухати курси не лише філософського, історичного, філологічного чи культурологічного

² Брюховецький В. С. Конструктивна деструкція першопочаткової концепції відродження Києво-Могилянської академії / В. С. Брюховецький // Наукові записки. – Т. 20 : Спец. вип. : у 2 ч. / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – Ч. 1. – К. : КМ Академія, 2002. – С. 5.

спрямування, а й, скажімо, курси з соціології чи економіки, в тому числі – англомовні. Звісно, така система навчання була по силах тільки підготовленим студентам: наприклад, під час першого набору до Академії документи приймали лише у «золотих» медалістів і відмінників з інших ВНЗ або у тих, хто вже мав вищу освіту; відібрані у такий спосіб абітурієнти складали, до того ж, спеціальне загальне тестування. «Творче навчання», що реалізовувалося в НаУКМА, забезпечувало ґрунтовну мовну підготовку та при зви чаювало студентів до швидкого опанування нової і складної інформації. Багатьом із перших випускників це допомогло досягнути успіхів у сфері бізнесу та міжнародного співробітництва як в Україні, так і поза її межами. Зворотною стороною «творчого навчання», що негативно позначалося на підготовці дослідників, було надмірне для студента навантаження, що неunikно призводило до поверхового вхоплення розрізнених знань, неможливості доглибного розуміння й вивчення предмета.

Шкода, що в цілому ефективній системі навчання, апробованій у НаУКМА в 1990-х рр., судилося зникнути під тиском міністерських вимог і регламентацій і згодом вдатися до трансформацій, оптимістично схарактеризованих В'ячеславом Брюховецьким як «конструктивна деструкція».

Тож і Школі Горського як спільноті й моделі філософської освіти також довелося пережити таку «конструктивну деструкцію», відповідну вимогам часу і обставин. Відтоді в системі підготовки студентів-філософів у НаУКМА відбулося чимало змін. Але незмінним залишилося найважливіше – ідеалістична настанова фахової досконалості, яка продовжує об'єднувати кафедру і бути дороговказом у всіх напрямках її діяльності.

Чи можлива Школа Горського сьогодні?

Хоч як парадоксально, але збереженню моделі філософської освіти, розробленої в НаУКМА в перші роки його становлення, перешкоджає передусім брак студентів, відповідних тому образу, що його виплекав Вілен Горський. Сьогодні ми дедалі частіше стикаємося з недостатньою шкільною підготовкою студентства, низьким рівнем його загальної ерудиції, відсутністю мотивації до опанування гуманітарних знань. Врешті-решт це обертається зниженням «планки» університетської освіти і геть не сприяє підвищенню її якісного рівня.

Інша небезпека зумовлена «інформаційним бумом», що його переживає сучасний світ: безмежні можливості доступу до різноманітної інформації, очевидні зміни моделей пізнання та комунікації, які сьогодні ще не стали предметом не лише належного осмислення, а й навіть належного усвідомлення, вже виявляють загрозливі для збереження академічної культури наслідки в університетських аудиторіях.

Але завжди залишається царина особистого зусилля: бути активним дослідником, радіти новому знанню, створювати можливості фахового діалогу і комунікації. Саме це було головним у щоденній роботі Вілена Горського...

СЛОВО ПРО КОЛЕГУ І ВЧИТЕЛЯ



СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ ВИЛЕНА СЕРГЕЕВИЧА ГОРСКОГО

Владимир Янцен

*Мы убиваем себя тщеславием и реальную,
простую, добрую жизнь заменяем призраками.*

о. Александр Ельчанинов

Закончил свой земной путь Вилен Сергеевич Горский... Известие об этом из Киева больно резануло мыслью — не стало еще одного замечательно умного и доброго человека из поколения отцов. Вилен Сергеевич относился к тем немногим людям в моей жизни, разговор с которыми никогда не завершался и не завершается. Даже прерываясь на годы, он всегда продолжался так, словно был прерван только вчера. Странные, необычные отношения у таких людей со временем: оно, кажется, для них просто не существует. И до сих пор не верится, что с рокового майского дня уже нет и никогда больше не будет возможности передать привет, позвонить, написать Вилену Сергеевичу, заехать в гости, услышать новости, обменяться мнениями, поделиться наболевшим, поспорить на самые разнообразные житейские и философские темы.

Предложение написать личные заметки о Вилене Сергеевиче я воспринял довольно скептически. Действительно: что нового могу рассказать я, встречавшийся с ним не более 10–15 раз в жизни и давно отошедший от профессиональных занятий философией, родным и коллегам, жившим, работавшим и общавшимся с ним ежедневно в течение многих десятилетий? Да и нет ведь еще той временной дистанции, благодаря

которой понимается действительное значение человека, а память стерла все детали реальных событий, сохранив лишь какие-то удобные и приятные для меня логические линии и воспоминания из прошлого. Но в момент этих оправданных сомнений вспомнились две простые вещи: что «самостоянье человека» напрямую связано с отношением к прошлому и что кратчайший путь к пониманию смысла собственной жизни ведет через память о тех, кто нам действительно был близок и дорог.

Познакомились мы 18 июня 1986 г. в Ленинграде на защите моей кандидатской диссертации, посвященной философской герменевтике Х.-Г. Гадамера. Вилен Сергеевич был одним из оппонентов и, помнится, приехал не из Киева, а, кажется, из Крыма, где как раз проводил с семьей свой летний отпуск. Вероятно, была между нами какая-то переписка о диссертации и раньше, но личное знакомство произошло именно на защите. Инициатива приглашения Горского в качестве оппонента принадлежала моему научному руководителю, Михаилу Антоновичу Кисселю, хорошо Вилена Сергеевича и его работы по методологии историко-философского истолкования знавшему и считавшему, что мнение о диссертации такого специалиста, как он, было бы на защите очень важно.

Сама защита прошла сравнительно легко: живя и работая в ГДР, кандидатский минимум я сдал на общих основаниях, тема диссертации была тогда еще малоисследованной, а некоторым членам ученого совета и вообще неизвестной, писалась она по немецким источникам, мнения руководителя и оппонентов были доброжелательно-положительными; так что после успешной защиты вечер мы провели вместе в тесном кругу моих приятелей и недавних оппонентов, иг-

норируя строгий запрет на послезащитные банкеты «в свете перестроечной антиалкогольной политики». Мой научный руководитель на защиту приехать не смог, и руководство вечером как-то само собой перешло к Вилену Сергеевичу, а он с ролью тамады отлично справился, буквально очаровав всех нас своим украинским акцентом, неисчерпаемым юмором, светскими манерами и открытостью в общении. Удалось тогда поговорить с ним и на серьезные темы. Несмотря на то, что основной областью научных занятий Вилен Сергеевич всегда была история философии, в нем очень силен был и теоретический дар, как это, впрочем, и должно быть при занятиях историей. Проблема соотношения истории философии и часто рассматриваемых как *quantité négligeable* биографий философов – это не только проблема соотношения истории и биографий, но еще и проблема их взаимного отношения к теоретической философии. То есть здесь имеет место не «дуэт», а «трио»: философская систематика – биография – история философии. Без каких-то общих идей, исходящих из систематики, не было бы общей путеводной нити, не было бы вопросов, ответы на которые следует искать в истории философии и в биографиях философов. А последние без систематики являются лишь нагромождением сырого материала. Непродуманный с точки зрения философской теории, этот материал бесполезен, бесплоден, никуда дальше не ведет, никого не обогащает, и все наше «теоретизирование» в лучшем случае сводится к простой каталогизации мысли в стиле биографических статей. В идеале же личностная и историческая конкретика должны вести к обогащению философской теории. Проблемы методологии гуманитарного знания интересовали и меня, и,

вероятно, не случайно Вилен Сергеевич в первый же вечер подарил мне свою книгу «Историко-философское истолкование текста» (1981), написав ее кратким посвящением: «Владимиру Владимировичу Янцену с пожеланием успехов на ниве герменевтики. 18.06.1986 г. Ленинград, В. Горский». Книга эта мне была хорошо знакома еще при подготовке диссертации, но иметь ее экземпляр с дарственной надписью автора было вдвойне приятно. До сих пор с большой благодарностью вспоминаю эту нашу встречу, его приезд на защиту из отпуска, свидетельствовавший не только о серьезном, но и о *личном* отношении ко мне и моей первой научной работе. Выразилось это и в такой, казалось бы, мелочи, что в общении со мной он почти сразу перешел на «ты».

С этого времени мы начали переписываться, обмениваясь информацией о философских событиях в Германии и СССР, о творческих планах. Вилен Сергеевич писал об «активизации жизни философской» на Украине, о том, что «погрузился в древность – исследование философских идей в культуре Киевской Руси» (март 1988), регулярно присылал мне, непременно при этом учитывая мои интересы, оттиски своих статей и вышедшие с его участием сборники, в том числе такие статьи, как «Контекстуальный анализ в историко-философском истолковании» (1980), «Об одном из источников историко-философского изучения древнерусской культуры» (1988) и сборник «Методологический анализ историко-философского знания» (1984), пятая глава которого «Истолкование в историко-философском исследовании» была написана им. Какие-то бывшие тогда еще большим дефицитом произведения Пастернака, Цветаевой, Ахматовой, помнится, посылал ему с различными случаями

и я, поскольку в одном из первых недатированных его писем имеется фраза: «Еще раз признателен за переданные тобою издания», а в декабрьском письме 1990 г. он благодарит за Пастернака, добавляя: «Ты всегда очень тонко чувствуешь мои пристрастия и читательские интересы. Вот и на этот раз – книга оказалась очень своевременным и желанным даром» (11.12.1990). Посылал я и свои работы, но, в общем, мои возможности публиковаться в Германии были не блестящи, и Вилен Сергеевич в одном из писем напоминает: «Приглашение выступить со статьей в нашем журнале для тебя остается в силе. Если такое желание есть, сообщи возможные темы твоих публикаций – я тогда поведу конкретный разговор в журнале и сразу же сообщу о результатах» (15.VII.1988). Вероятно, уже тогда я предложил опубликовать в киевской «Философской и социологической мысли» переводы статей Гадамера «Что есть истина?» и «Истина в науках о духе» – в моем письменном столе тогда накопилось довольно много черновых переводов работ Гадамера, в том числе и русский перевод его главного труда «Истина и метод». Но времена для таких публикаций на Украине еще не пришли, и только через несколько лет в журнале «Философская и социологическая мысль» вышел перевод одной из этих статей, но, к сожалению, не мой, а какого-то украинского коллеги (что, впрочем, вполне понятно, так как журнал выходил прежде всего на украинском языке, которым я тогда не владел). Во всяком случае, этому коллеге будет приятно узнать, что номер журнала с его переводом был передан мной в 1998 г. при личной встрече Гадамеру как свидетельство внимания к его творчеству на Украине.

До 1988 г. мои исследовательские интересы концентрировались на эстетике, истории западноевропейской философии и русском марксизме, который в 1981–1989 гг. преподавал в университете г. Галле в рамках курса так называемого «ленинского этапа», бывшего до конца 1980-х гг. обязательным в системе высшего образования всех соцстран. Для студентов всех факультетов я несколько раз читал общий курс истории философии. Но огромная беда именно курса истории марксистско-ленинской философии состояла в том, что во всех его программах *теория* марксизма совершенно вытеснила *историю*. Курс истории марксистско-ленинской философии по сути дела повторял то же самое, что студенты уже слышали в курсах диалектического и исторического материализма, поэтому наталкивался на их оправданный скепсис. Ни история возникновения, ни история воздействия философских произведений, ни мемуары, ни переписка, ни сочинения соратников Маркса, Энгельса и Ленина, не говоря уже о работах их идейных противников, согласно программе не изучались. Биографический жанр здесь как бы вообще не существовал, если не считать скучнейших «монументальных» партийных изданий, в которых речь шла уже, собственно, не о живых людях, а о строго цензурированных «памятниках классикам». Необходимо также учитывать, что в этой области в высших школах ГДР еще господствовали схемы и представления печальной памяти сталинского курса «Истории ВКП (б)» 1937 года. Но «лед тронулся» и здесь: насколько быстро происходила в Восточной Германии смена отношения к «позднебуржуазной философии», можно судить хотя бы по такому факту, что, выбирая тему своей кандидатской диссертации в рамках заочной

ленинградской аспирантуры в 1984 г., я должен был вполне серьезно отчитаться перед директором нашего Института философии за то, что, будучи преподавателем «ленинского этапа», собираюсь заниматься современной «буржуазной философией», а в конце того же десятилетия, накануне падения ГДР, в том же институте были проведены конференции, посвященные чествованию юбилеев К. Ясперса и М. Хайдеггера, обычными в Галле стали приезды и доклады Ю. Хабермаса, других западногерманских философов. Большая ирония истории заключается и в том, что многим из прежних искренних ниспровергателей «буржуазной философии» – в том числе и автору этих строк – впоследствии пришлось самим стать предпринимателями, а личная судьба директора нашего института, профессора Х.-М. Герлаха, привела его через испытания безработицей к профессуре в западногерманском университете, где он прекрасно зарабатывает на жизнь интерпретациями наследия Мартина Хайдеггера.

Ни Вилен Сергеевич, ни я не были в 1988 г. оппозиционерами или политическими радикалами; выросли мы на марксистской методологии, но не считали ее догмой и не пытались видеть в ней последнее слово философской мысли. Я носился тогда с планами опубликования на немецком языке сборника методологических работ по истории зарубежной философии советских философов М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьева, В. С. Швырева, П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдова, А. В. Гулыги, М. А. Киссея, предполагая включить в него и какую-нибудь теоретическую статью В. С. Горского. Поэтому в мартовском своем письме, осведомившись, как у меня идет работа, и выразив уверенность, что «кандидатская для тебя – не пре-

дел», он задает вопрос: «Как реализуется твой проект издания сборника советских историков философии?» (март 1988). Но реализовать наш проект не удалось, потому что из приглашенных в следующем году на наши конференции памяти К. Ясперса и М. Хайдеггера никто из советских философов (в том числе и Виллен Сергеевич) приехать не смог, да и исторические события начали развиваться в таком темпе, что идея сборника отпала сама собой. Никто из нас и в самых смелых фантазиях не мог тогда себе представить, что всего через два года произойдет объединение Германии, а еще через год перестанет существовать «Союз нерушимый», откроется дорога к действительно независимому развитию его бывших республик, станет возможным свободное общение с интеллектуальной элитой Запада, ключевым событием которого в жизни Вилена Сергеевича, вероятно, была личная встреча с Папой Иоанном Павлом II, в моей – многолетнее общение с Хансом-Георгом Гадамером. Не знали мы, и какой ценой за все это придется заплатить. Судьбы людей – величайшие тайны, понять которые можно только ретроспективно, внимательно проследив основные линии, мысли и заветные желания их жизни.

Такое отступление было необходимо, чтобы не переживший всего этого современный читатель получил хотя бы общее представление о том, какие поистине эпохальные сдвиги происходили тогда в мире и в нашем сознании. Только в этом контексте можно понять нижеследующие цитаты из писем Вилена Сергеевича, которые при сопоставлении их с его более поздними работами и мыслями могли бы показаться «ретроградными». На такие упреки мне хотелось бы заранее ответить словами песни замечательного поэта Ильи Кормильцева: «Видишь, там, на горе, // Возвышает-

ся крест? // Под ним – десяток солдат, // Повиси-ка на нем! // А когда надоест – // Возвращайся назад» и т. д.

Конец 1988 г. был связан для меня с обращением к русской философии и неожиданным открытием в Галле части библиотеки и личного архива украинско-русского философа и слависта Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977). Кто это такой, я тогда не знал. Но находившаяся в статусе «спецхрана» в распоряжении галльского Института славистики личная библиотека этого ученого сразу поразила меня и своим тематическим разнообразием (ее каталог, изданный славистами в 2003 г., даже без перечня периодики насчитывает 38 общих рубрик!), и хронологическими рамками собрания (XVII–XX вв.). Довольно обширной была в ней подборка запрещенной эмигрантской литературы, не говоря уже о том, что на многочисленных изданиях известнейших деятелей русской и украинской эмиграции были их автографы и посвящения Д. И. Чижевскому. Об этой находке и неожиданно открывшейся возможности заняться в Галле отечественной философией я сообщил Горскому. В ответ получил сразу два письма: одно от Валерии Михайловны Ничик с просьбой сообщить, нет ли в библиотеке Чижевского материалов, «касающихся XVI–XVIII веков истории культуры на Украине», второе, более детальное и сопровождавшееся посылкой новой книги «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.» (1988), – от Вилена Сергеевича. По-моему, это письмо замечательно характеризует состояние чижевсковедения на Украине в 1988 г.:

«Дорогой Володя! <...> Меня и моих коллег очень заинтересовало твое сообщение о библиотеке и архиве Дм. Чижевского. Мы его, конечно же, знаем. Но, к

сожалению, возможности позитивного исследования его трудов у нас на Украине до последнего времени были крайне ограничены. Дело в том, что его труды по истории украинской философии (речь идет прежде всего об опубликованных им в Праге “Нарисах (рус. – очерках) історії філософії України” и интересном исследовании о Григории Сковороде) были скомпроментированы современными украинскими националистами, живущими и работающими в ФРГ, США и др., которые однозначно опираются в своих публикациях на авторитет Чижевского и его концепцию истории украинской философии. Я, к сожалению, не знаю фактов его биографии (в том числе и киевского периода), но, быть может, какое-то сотрудничество с украинскими националистическими организациями, в том числе и теми, что существовали в фашистской Германии, было. Быть может, это объясняет, почему он уцелел в то время. Сказанное, конечно же, не исключает того, что это весьма крупный ученый-славист, и у меня прямо-таки руки чешутся, – так хочется посмотреть этот архив. Если имеешь возможность, напиши – есть ли у него материалы по древнерусской культуре? Он этим вопросом тоже занимался. – Что сказать тебе по поводу сомнений относительно дальнейшего направления твоих исследований? Решать, конечно же, тебе. Но мне кажется, что поворот к русской философии не только принесет тебе много интересных открытий, но и даст возможность, так сказать, на практике применить методологический багаж герменевтики, – а это тоже весьма интересно не только с точки зрения постижения русской философии, ее существа и специфики, но позволяет уточнить некоторые герменевтические идеи применительно к проблемам историко-фило-

софского истолкования» (15.VII.88). Перечитывая это письмо, понимаю, почему в первой моей статье, посвященной Чижевскому, столько внимания было уделено опровержению подозрений его в сотрудничестве с нацистами.

Конец 1988 г. и весь 1989 г. ушел на обсуждение перспектив приезда Вилена Сергеевича в Германию. Дело в том, что у киевлян наладился контакт с берлинским Институтом философии, представители которого побывали в 1988 г. в Киеве, и Вилен Сергеевич предполагал в апреле 1989 г. съездить к ним «с ответным визитом», а заодно посетить и Галле: «...хочу подъехать к тебе и не только с тем, чтоб повидаться, но и с чисто деловой целью. У нас проявился большой интерес к архиву Д. Чижевского. Хотелось бы с тобой посмотреть, что там есть, и, если возможно, подготовить публикацию в наш журнал (как минимум). Идеально было бы, если бы ты смог сделать соответствующий материал, который бы был у нас напечатан» (21.12.88). Вторым предложением было участвовать в совместном киево-берлинском сборнике «В. И. Ленин и актуальные проблемы философской науки» статьей методологического характера (сборник этот вышел в 1991 г. под названием «История философии и культура»; введение к нему и § 2 первого раздела «Культурологический аспект историко-философского исследования» были написаны Виленом Сергеевичем, а § 3 «О значении понятия “полемический контекст” в истории философии» – мною; приняли участие в сборнике и мои немецкие коллеги, проф. Х.-М. Герлах и проф. Р. Моцек, написавшие совместную статью в разделе II, § 3 «Рациональность и гуманность: методологические размышления по поводу историко-философ-

ских аспектов»). В апреле Вилен Сергеевич сообщил: «К сожалению, на вашей конференции [посвященной 20-летию со дня смерти К. Ясперса. – В. Я.] побывать не смог, т. к. мой проезд с моей коллегой В. М. Ничик, очевидно, состоится в самом конце мая или начале июня. <...> Мы обязательно хотим приехать в Галле и посмотреть фонды Чижевского» (21.04.89). Но приехать Вилен Сергеевич смог только в сентябре. Я заранее сообщил директору Института славистики проф. Х. Шмидту о визите известного украинского ученого и его желании ознакомиться с фондами Чижевского. Встреча была назначена, но, к моему крайнему изумлению, только уже на самой встрече принявший нас директор института заявил, что по каким-то техническим причинам даже самый поверхностный осмотр библиотеки и архива Чижевского невозможен. Откуда пришла команда «Не пущать!», мне и по сей день неясно, но так Вилен Сергеевич на собственном опыте убедился, что «спецхрановское» отношение славистов к фондам Чижевского все еще оставалось в силе и что именно в таких условиях мне потом пришлось начинать работу с этим архивом. Остаток дня мы провели вместе, он с воодушевлением рассказывал об оживлении философской жизни в СССР, мы подробно обсудили план дальнейших совместных действий в связи с архивом Чижевского в Галле (там, между прочим, рукой В. С. написано – «2. разведка боем:», а дальше идет приписка моей рукой – «что есть в архиве; украинцы в Галле 17 и следующих вв.»). На прощание он подарил мне шестой номер журнала «Философская и социологическая мысль» со своей статьей «Образ мира в Софии Киевской», надписав его: «Владимиру Янцену с наилуч-

шими пожеланиями и надеждой на сотрудничество. В. Горский. Halle, 20.IX.89 г.». Так в моей памяти сохранилась точная дата нашей второй встречи.

Через два месяца Вилен Сергеевич побывал в Болгарии и писал, что перед отъездом просил выслать мне служебное приглашение в Киев на март следующего года. «Твоим славистам выслал обещанные книги. Не знаю, получили ли они их. Кстати, не исключено, что у нас в Киеве будет возможность издать перевод Гадамера – не только в журнале, но и отдельный том. Подумай об этом и будь готов к разговору на эту тему во время твоего пребывания в Киеве (естественно, если это представляет для тебя интерес). У нас еще к тебе просьба – выслать библиографию работ Чижевского, которая имеется в вашей библиотеке. С интересом следим за событиями, происходящими у вас. Надеюсь, что дышать стало легче» (29.11.89). Последнее замечание относится к открытию 9 ноября внутригерманской границы и началу сноса Берлинской стены. В новогодней открытке Вилен Сергеевич спрашивал: «Сообщи, получил ли ты наше приглашение? Надеюсь на встречу в новом году в Киеве. Передавай мой привет вашим симпатичным славистам» (23.12.89). Явно иронизируя, он не проявлял злопамятности, хотел помочь мне наладить с галльскими славистами плодотворное сотрудничество: по его просьбе, редакция журнала «Философская и социологическая мысль» выслала в Институт славистики комплект журнала за 1989 год. Летом следующего года он сообщил, что был в Минске на международной конференции, посвященной Дням славянской письменности: «Кстати, интерес к русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. растет. <...> Твои материалы редакция получи-

ла. Они готовятся к печати. Правда, ты ведь знаешь темпы наших издателей. Что касается дел наших кооперативных публикаторов, прилагаю письмо Сергея, в котором он излагает существо ситуации. С завистью читал о твоих планах на грядущее – от души желаю их успешной реализации» (8.06.90). Судя по полученному одновременно письму Сергея Пролеева, «планы на грядущее» состояли в переводе работ Гадамера, поездке в Западный Берлин на первую общегерманскую конференцию славистов и в Гейдельберг для ознакомления со вторым архивом Чижевского и, по возможности, встрече с Гадамером. Сергей просил меня в случае, если эта встреча состоится, выяснить у Гадамера юридические вопросы, связанные с переводом его трудов на Украине. 1 июля 1990 г. произошел переход управления экономикой, денежным обращением, социальной политикой Восточной Германии к правительству Западной Германии, а в связи с этим обмен восточной марки на западную, и уже можно было строить планы подобных поездок. Через несколько дней я получил письмо от Горского: «С интересом, сочувствием и не без тревоги слежу за событиями, у вас происходящими. Понимаю, что философам в этой ситуации нелегко. Но думаю, что для тебя, особенно учитывая круг твоих интересов, ситуация далеко не тупиковая» (20.07.90). Она и не была тупиковой: надо было просто, не теряя себя, в чужой стране выжить. Приблизительно те же проблемы волновали и Вилена Сергеевича: «Извини за задержку с ответом. Закрутился на всевозможных конференциях – I конгресс Международной Ассоциации Украинистов, “Драгомановские чтения”, конференция в Болгарии по Кирилло-Мефодиевской традиции и, наконец, наша традиционная конферен-

ция по отечественной средневековой философской мысли – это все на два месяца. Но, в общем, интересно жить (хотя и трудновато)» (20.09.90).

После объединения Германии 3 октября 1990 г. наступили последние месяцы существования нашего института. Сотрудники института, конечно, надеялись на сохранение значительной его части и на следовавших одно за другим общих собраниях обсуждали новые учебные планы, в которых диамат и истмат предполагалось заменить курсами метафизики и введения в теоретическую философию. Неизменными оставались, пожалуй, только курсы логики, эстетики и истории науки. В целом же преобладали различные историко-философские курсы. Я предложил три новых лекции: историю русского марксизма, историческое введение в философскую герменевтику и историю русской философии. Подготовить в Галле полноценный курс истории русской философии без использования библиотеки Чижевского было бы просто невозможно. С большим трудом, но какие-то издания (например, первое издание «Очерка развития русской философии» Г. Г. Шпета с дарственной надписью автора, а также книгу Шпета о Герцене) мне ненадолго удавалось получить от славистов. Поскольку этот курс предлагался для слушателей всех факультетов, в него был включен разбор философского творчества Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Но уже с начала 1991 г. выяснилось, что чтение этих курсов не было обязательным, а зависело от количества записавшихся на них слушателей. Началась реорганизация университета, и с 1 января по 30 июня 1991 г. все сотрудники Института философии оказались в так называемой «очереди ожидания»: нам выплачивалась зарплата в размере 70 %

последнего оклада, но до решения министерства образования о нашей дальнейшей судьбе мы не были обязаны заниматься педагогической деятельностью, а могли просто сидеть дома, ожидая своей участи. Многие так и сделали. Мне же интересно было получить опыт преподавания в новой Германии. Тем более, что предлагавшиеся мной курсы нигде в Германии в тот момент больше не читались. Несмотря на неизбежный в таких переходных ситуациях организационный разброд, краткие курсы введения в философскую герменевтику и истории русской философии все же удалось прочесть для студентов всех факультетов. Одновременно с участием студентов и представителей различных политических организаций проводились персональные комиссии, выяснявшие возможность дальнейшей работы философов-марксистов в университете. Эту проверку я прошел без каких-либо осложнений благодаря участвовавшим в ней бывшим моим студентам – историкам и богословам. Забегая вперед, скажу, что мне удалось остаться в Галльском университете до сентября 1992 г., но последний год работы в нем я занимался не преподаванием, а освоением личного архива Д. И. Чижевского. Состоявшаяся в конце 1990 г. поездка в Гейдельберг была моей первой поездкой в Западную Германию, во время которой удалось побывать в библиотеке Гейдельбергского университета, где вторая часть архива Чижевского находилась как раз на каталогизации, встретиться со славистами и в телефонном разговоре с Гадамером узнать о его многолетней дружбе с Чижевским. Юридические вопросы я задал ему в письменной форме и 8 октября 1990 г. получил принципиальное согласие на перевод и издание его работ на Украине, заявление об отказе от гонорара за это из-

дание и предоставление переводчику свободы выбора его работ. Всю эту информацию я сообщил Вилену Сергеевичу и С. Пролееву, но судьба этого проекта (помимо уже упоминавшегося украинского перевода статьи «Что есть истина?») мне неизвестна. Переслав русский перевод двух статей Гадамера в редакцию журнала «Философская и социологическая мысль», я в его реализации принять участия не смог.

Сразу после объединения Германии пришло письмо от Вилены Сергеевича: «Как у тебя складывается судьба в объединенной Германии? Недавно получил письмо от философов-марксистов из берлинского Института философии. Они готовят себя к участи безработных без видимых перспектив. Надеюсь, что у тебя ситуация будет более оптимистической» (30.11.90). В том же письме он сообщал, что в Институте философии украинской Академии наук принято решение об издании трехтомника философских работ Д. И. Чижевского и предлагал принять участие в этом издании: «Третий том должен включать его отдельные статьи. Ты пишешь, что добрался до его переписки. Если бы можно было сделать подборку его писем (при условии, чтоб они содержали изложение каких-либо философских, историко-философских идей), то это украсило бы издание» (там же). Это же предложение повторяется и в следующем письме: «Надеюсь (невзирая на твое незнание украинского языка) на твое соучастие в подготовке трехтомника Д. Чижевского. Очевидно, придется кому-либо из наших сотрудников осуществить перевод, а твое участие будет отмечено как составитель тома – с указанием текстов, тобою представленных, и, если захочешь, автор комментария. <...> Было бы здорово, если б ты смог ксерокопировать обнаруженные тобою тексты, кото-

рые ты рекомендуешь для тома, и привезти с собой» (11.12.90). Не менее интересно в этом письме описание общей атмосферы, в которой Вилену Сергеевичу приходилось жить и работать: «Ты интересуешься, не мешает ли политическая ситуация занятиям философией. В общем-то, пожалуй, грех сегодня жаловаться – возможности для исследования и публикации работ по философии, а особенно по истории отечественной философии, самые широкие. Тем не менее, не сказал бы, что все – идеально. Общий тонус политической жизни отмечен столь низким уровнем культуры, что все это раздражает и, к сожалению, не создает благоприятный социально-психологический климат для занятия наукой. История философии – для меня скорее отдушина, куда убегаешь от пакостей окружающей жизни. Вот такие дела... – Журнал «Философская и социологическая мысль» с твоей публикацией еще не вышел, хотя должен был появиться давным-давно. Общая неразбериха и здесь дает о себе знать. Покамест подписчики получили лишь 4-й (апрельский!) номер. Но повода для волнения нет. Нужно просто запастись терпением и ждать, когда полиграфисты рассчитаются со своими долгами. Во всяком случае, уверен, что в марте месяце, к твоему приезду, ты сможешь получить авторский экземпляр журнала» (там же). Речь здесь идет о моей статье «К истории поступления и преподавания Дмитрия Чижевского в Объединенном университете городов Галле и Виттенберга», вышедшей в ноябрьском номере «Философской и социологической мысли» за 1990 г. и, насколько мне известно, бывшей одной из первых биографических статей о Чижевском, изданных на Украине. В качестве второго приложения к этой статье должен был выйти перечень

всех лекционных и семинарских курсов, прочитанных Чижевским в Галле, кстати, даже упоминаемый в прим. 4 на стр. 52, но по каким-то неизвестным мне причинам редакцией журнала опущенный.

В этом месте память несколько изменяет мне: не могу точно вспомнить, в какие годы ездил в Киев в командировки. Связано это с тем, что с 1991 по 1993 г. я буквально на минутку ежегодно забегал к Вилену Сергеевичу под Новый год, бывая в Киеве проездом из Германии в Россию. Но эти встречи были слишком мимолетными и никакого отношения к нашим совместным проектам не имели. Возможно, такая первая служебная поездка состоялась летом 1990 года. Во время этой поездки Вилен Сергеевич познакомил меня со многими сотрудниками Института философии: помню встречу с В. Лисовым, С. Пролеевым и, кажется, с замдиректора института М. В. Поповичем, радушно принявшим, но и поразившим меня своим рассказом, как во время войны какой-то немецкий солдат угостил его плиткой шоколада и как эта история запомнилась ему, тогда ребенку, на всю жизнь. Рассказана она была мне, вероятно, из-за моей немецкой фамилии и постоянного жительства в Германии. Но поскольку у меня имеются и русские корни, а также погибшие в Отечественную войну родственники, особо сентиментальных чувств она у меня не вызвала. Слава Богу, что были и такие немецкие солдаты, но лучше бы они все-таки сидели дома и не лезли со своими войнами в чужие страны!

Следующей поездке предшествовало несколько интересных писем Вилена Сергеевича, в которых деловой тон перемежается с юмором: «Рад был получить от тебя письмо после длительного молчания. Отрадно, что ты успешно вошел в систему рыночных отношений.

У нас этот процесс по понятным причинам совершается значительно медленнее и намного мучительнее. Все мы, естественно, в той или иной мере затронуты им. Но, невзирая на многочисленные трудности, отрадно, что для работы перспективы открылись достаточно широкие. Хватило бы сил реализовать возможности! – Сочинения Д. Чижевского мы готовим к изданию. Объем их разросся уже до 4-х томов. К их публикации подключился Институт украинских исследований Гарвардского университета. Поэтому весь материал, который ты собрал и обнаружил в архиве, для нас чрезвычайно важен и интересен. Думаю, что реализация твоего участия в проекте может быть двойкой. Во-первых, мы с удовольствием опубликуем в журнале твою статью и перевод наиболее ценных рецензий Д. Чижевского. Во-вторых, нам желательно включить в издание сочинений все, что ты обнаружил, если эти работы имеют историко-философский интерес. Поскольку сочинения будут изданы на украинском языке, то перевод их с немецкого мы осуществим сами, отметив при этом твое участие в подготовке их к публикации. – И, наконец, еще одно предложение. Мы приступили к формированию большого сборника (условное название: “Украинская духовность между Востоком и Западом”). В нем примут участие наши и зарубежные ученые. Мы с удовольствием включили бы туда статью о деятельности Д. Чижевского во время его пребывания в Галле по исследованию взаимосвязей украинской культуры с западноевропейской, прежде всего, немецкой философией. Если ты готов, мы ждем текст статьи (объем – до 20 стр. маш.) к маю 1992 г. – Теперь о прочем. – Уже опубликован твой материал в журнале (экземпляры журнала тебе были высланы). Вышел

в свет и сборник “История философии и культура”, где помещена твоя статья и твоих коллег, которую ты нам передал (это тот сборник, который мыслился в качестве Ленинского)» (12.X.91). «Рад был получить от тебя письмо, которое свидетельствует о твоём желании продолжать сотрудничество с нами. Твою статью в готовящийся сборник можешь прислать в конце мая. К сожалению, всеобщий хаос, которым отмечено наше бытие сейчас, отразился и на издательских возможностях. Сборник будет издан безусловно. Но сроки его публикации несколько передвинутся из-за необходимости поиска средств, обеспечивающих издание. Мы планируем передать сборник в издательство осенью. До этого необходимо будет еще перевести твою статью на украинский язык. Так что, если ты ее вышлешь нам в конце мая, времени будет достаточно. Думаю, что тебе следовало бы подготовить специальную заметочку для “Философской и социологической мысли” в связи с публикацией в журнале рекомендации Э. Гуссерля. Кстати, это не исключает и обнародования ее в твоей статье, которую ты готовишь для нашего сборника. – Был бы очень рад пообщаться с тобой и обсудить более фундаментальный план сотрудничества во время твоего пребывания в Киеве. Кстати, не исключено, что и твои личные дела благополучно разрешатся именно в Киеве. Ведь симпатичные хохлушки – это, наверное, самая доходная статья экспорта независимой Украины. Не только я, но и такой, как ты справедливо отметил, дока по этой части, как Юрий Дмитриевич, готовы споспешествовать тебе в этом. Так что ждем тебя в Киеве! До встречи!» (1.04.92).

Свою поездку 1992 г. и несколько встреч с Виленом Сергеевичем помню прекрасно. На этот раз он встретил

меня вместе с главным редактором журнала «Философская и социологическая мысль» Ю. Д. Прилюком в аэропорту и хотел поселить в какой-то хорошей гостинице. Но у меня в Киеве были приятели, у которых я обычно и останавливался. Станным образом, нет у меня ни одной фотографии Вилена Сергеевича. Зато от этой поездки сохранилось фото Юры Прилюка, с которым мы быстро сдружились и намечали различные планы коммерческого сотрудничества. Одно из предложений Юры состояло в финансировании украинского издания сочинений Чижевского. Для меня это предложение было на грани абсурда, и я сразу же ответил на него отказом. Дело не в том, что научные издания не могут иметь коммерческого смысла, а в том, что в своей деятельности я четко разграничиваю сферы духовности и бизнеса. Кроме того, по моим представлениям, страна, в которой Чижевский родился, должна бы не только им гордиться, но и не забывать о своем огромном долге перед ним и, во всяком случае, найти средства для сохранения и освоения его наследия сама. В этот свой приезд я привез в Киев все материалы, которые мне в течение нескольких лет удалось собрать в галльском архиве Д. И. Чижевского, и безвозмездно отдал их для использования в украинском издании его философских трудов. Но ведь на это был затрачен немалый и мой труд. И вместо какой-то формы признания я должен был за него еще заплатить?.. К сожалению, Юра не открыл мне подлинных причин своей просьбы, о которых я узнал только после его смерти.

Вилен Сергеевич в этих переговорах участия не принимал, но свое мнение о них я от него не скрывал. Перед отъездом отдал ему свою статью «Дмитрий Чижевский в Германии (из архивов Галле)», которую дорабаты-

вал уже в Киеве, в двух вариантах: журнальном и для упоминавшегося в одном из его писем сборника. Статья вышла в декабрьском номере «Философской и социологической мысли» за 1992 г. и была моей последней публикацией 1990-х годов. 18 декабря Вилен Сергеевич послал мне поздравление с Рождеством и Новым годом, примечательное тем, что отправлено оно было с кафедры философии (впоследствии кафедры философии и религиоведения) Университета «Киево-Могилянская академия», основателем и заведующим которой он тогда стал.

В 1993 г. Вилен Сергеевич хотел познакомить меня с украинистом, исследователем творчества П. Д. Юркевича, доктором Роландом Пичем из Штутгарта, предполагавшим заняться освоением гейдельбергского архива Д. И. Чижевского в рамках какого-то немецко-украинского проекта. Я с господином Пичем созвонился, но до совместного проекта у нас дело не дошло. В предновогоднем письме от 18 декабря 1993 г. Вилен Сергеевич пригласил меня принять участие в проводимых Киево-Могилянской академией Чтениях памяти П. Д. Юркевича и в конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Д. И. Чижевского в феврале и в марте 1994 года. Принять этих приглашений я не смог, будучи занят делами своей фирмы. Судя по сохранившимся у меня архивным материалам, наша переписка прервалась затем до 1997 года. Это отнюдь не значит, что мы в это время не общались. Но общение наше ограничивалось только телефонными звонками, а с мая 1997 г. — различными передачами через Ирину Валявко, обратившуюся ко мне, по совету В. С. Горского, с рядом вопросов о галльском архиве Д. И. Чижевского. Главным результатом сотруд-

ничества с Ириной Валявко является вышедший недавно в Москве сборник «Д. И. Чижевский. Материалы к биографии (1894–1977)», в котором подведен итог нашей многолетней работы над архивами Д. И. Чижевского.

Закончить эти заметки мне хотелось бы, процитировав сохранившиеся в моем архиве копии двух моих последних писем В. С. Горскому и его ответ. Делаю это не ради саморекламы и не потому, что и сегодня согласен с каждой мыслью собственных писем более чем десятилетней давности (за многие из них сейчас просто стыдно!), а потому, что любой сегодняшний их пересказ только бы исказил суть дела.

Галле, 11.08.97

Дорогой Вилен Сергеевич!

После нашего телефонного разговора на прошлой неделе решил написать Вам это письмо. Дело в том, что вот уже несколько месяцев обдумываю план возвращения к своей профессии. Сама эта мысль, собственно, никогда меня не покидала, но, видимо, наступил какой-то критический момент: либо это в ближайшее время получится, либо этого не случится никогда.

Уходя в 91–92 гг. в бизнес, тешил себя надеждой, что философией можно будет заниматься в качестве хобби, что, будучи независимым материально, можно будет какое-то время посвящать занятиям «для души». К сожалению, все это – иллюзии. Если бизнес и занимает не все свободное время, то никаких душевных сил на интеллектуальные занятия не оставляет. Впрочем, и «бизнесом» мои занятия последних двух лет не назовешь. Просто метания какие-то, попытки

найти хоть какое-то место в нашем германском раю. «Какое-то» я, конечно, нашел (грех жаловаться владельцу трех магазинов в центре города – многим живет гораздо хуже), но место это – не мое.

Не думаю, что годы эти были выброшены из жизни. Повидать пришлось столько, что в пору романы писать или воспоминания. Да возраст еще не тот и жена молодая вряд ли поймет...

Но – шутки в сторону. Опыт участника и свидетеля Истории в любом случае не помешает. Но чем я могу похвастаться в философии? Мои бывшие однокашники уже преподают и в Сорбонне, да и здесь в Германии. А я ведь просто сдался. За последние пять лет был только на двух конференциях, не написал ни одной работы, растерял все научные связи и в Германии, и в бывшем Союзе. Не уверен, смог бы я сейчас за короткий срок подготовить лекцию или доклад. Наглости-то, конечно, хватило бы, но каков был бы результат?..

А вернуться очень хочется.

Как-то М. А. Киссель дал шутливое определение философа как чудака, который месяцами отсиживает одно место за чтением книг и при этом еще получает невероятное наслаждение... Сейчас мне очень бы хотелось стать этим чудаком, и знаю, чем заняться, и как проект составить, но не могу найти инстанцию, которая бы мне за это «наслаждение» еще и деньги платила.

Как-то поинтересовавшись судьбой своих бывших коллег, с удивлением узнал, что почти все они сумели пристроиться к какой-то государственной или частной «кормушке»: это или спонсоры типа «Фольксвагена», или городские средства, или целевые стипендии на определенные проекты. Но люди-то живут и нор-

мально работают или, по крайней мере, делают вид: нам ли учиться у западных немцев «отчитываться» о проделанной работе?! Да мы только этим и занимались при социализме. Система распределения, система преподавания в университетах здесь очень даже коммунистическая: главное – дорваться к какой-нибудь «кормушке»: получить должность, ассигнования на свой проект – результат же (ходят ли к вам студенты на лекции, вышла ли у вас книга или статья) никого не интересует. А оплачивают, в конечном счете, все это – налогоплательщики, т. е. такие чудаки, как я.

Не зависть меня гложет, а желание вновь заняться любимым делом и реальная возможность получать за это нормальные деньги. Если я смог себя заставить заниматься не своим делом, да еще и успешно, то что же мешает мне достичь успеха в деле любимом, где я был каким ни на есть профессионалом?

Почему бы не вернуться к тому, чем закончил заниматься пять-шесть лет назад? Архивы Германии ломаются от материалов по славянской философии. Пока не издано собрание Чижевского, можно и в нем поучаствовать (если, конечно, за это не будут опять требовать с меня денег), тем более что наиболее важные материалы Чижевского лежат у меня дома. Пожалуйста, не думайте, что Чижевский – самоцель. Он и самобытный мыслитель, и оригинальный человек, но самое главное – очень высокий уровень его работ, до которого приходится просто тянуться (как когда-то за Гадамером) и еще – у него даже в работах, написанных наспех, ради заработка, – нет халтуры. Гадамер его знал лично, архив под боком, есть интерес на Украине, в Америке, в Чехии, в Гейдельберге. Почему бы не начать с этого?

Наверное, утомил я Вас своими причитаниями и риторическими вопросами. Дорогой мой Вилен Сергеевич, я больше сам себя убеждаю, чем Вас. Вы даже представить себе не можете, что такое пять лет без единой строчки даже для себя! Ведь окружающие нас люди, а это – большинство, живут не то что без философии, но и без самосознания, без всяких там рефлексий и т. п., и прекрасно живут. И я так жил, и вся моя «философия» сводилась к нескольким максима́м о том, что «хорошо», а что «плохо», что «можно», а чего «нельзя». Может быть, в такой жизни больше счастливых людей, но я своего счастья в ней не нашел.

Я написал Вам это письмо не из меркантильных соображений возможного знакомства с Вашей помощью с господином Пичем. Просто знаю, что Вы все эти годы обо мне не забывали и всячески старались поддержать и вновь приобщить меня к философской жизни. По крайней мере, все мои последние публикации без Вашей помощи бы не состоялись. Даст Бог, когда-нибудь и я смогу Вас отблагодарить. Но пока мне надо войти в форму, разобраться в этой системе и постараться занять в ней свое место. А в качестве начала попытаюсь закончить описание архива Чижевского в Галле и сделать пару статей о нем на немецком.

С Ириной Валявко уже связался, я думаю, она сможет меня ввести в уже вышедшую литературу о Чижевском и его, а также проинформировать о подготовке его сочинений.

Резюме: работать начал, открыт к любым предложениям сотрудничества. Материальная сторона – не интересует.

На сегодня – прощаюсь.

Глубоко уважающий Вас

В. Янцен.

Галле, 9.09.98

Дорогой Вилен Сергеевич!

Давненько ничего от Вас не слышал и не получал. Надеюсь, что все у Вас в порядке, прежде всего со здоровьем, а также в научной работе. О материальной стороне дела не говорю, к сожалению, демократия ударила по карману не только Россию, но и Украину. Хочется лишь надеяться, что украинская философия выдержит и этот удар.

Какими-то путями (скорее всего, через Ирину Валявко) до меня дошел Ваш учебник по истории украинской философии, который я с удовольствием и пользой для собственной работы прочел. Должен сказать, что с тех пор, как женился на украинке, с удовольствием читаю на этом языке и художественную литературу, и научную и – как это ни странно – почти все понимаю. Причина, конечно, не в жене, а в том, что в архивах Чижевского много корреспонденции на этом языке и надо знать хотя бы основную лексику, чтобы понимать ее.

За прошедший после моего последнего письма год мне не удалось вернуться в науку через «парадный подъезд». Ситуация с рабочими местами для людей с высшим образованием, да еще с таким большим перерывом в работе – не из лучших. В этих своих попытках «вернуться» я кое-что понял и применяю теперь тактику «обходного маневра»: главное ведь решиться на возврат внутренне и внутренне же убедиться, что тяга к науке или «научная форма» не утрачены окончательно. «Форму» набрал довольно быстро: да и не удивительно – общаясь с «универсалом» Чижевским в святая святых его архивов, приходится много читать и его, и другую литературу. Суть «обходного маневра» заключается в том, что надо написать несколько дав-

но созревших книг. Без хороших публикаций я – никто. Диссертация и архивные статьи о Чижевском – не в счет. Хотя Чижевский и не самоцель, но уровень он задает очень высокий, не ниже гадамеровского, а по универсальности – и шире, и глубже. Они (Гадамер и Чижевский), кстати, были знакомы с начала 20-х годов, и Гадамер был инициатором переезда Чижевского из США в Гейдельберг. (С 98-летним Гадамером я виделся этим летом и имел часовую беседу. В общении – прост, очень симпатизирует славянам, но физически уже слаб, хотя духовно – вполне на высоте.)

Архивы Чижевского пока так и не обработаны, и, видимо, в ближайшее время их никто обрабатывать не собирается. Мне из Германии получить какой-либо грант по этой теме гораздо сложнее, чем, скажем, русским или украинцам.

Но делать что-то надо. Мы с Ириной решили издать сборник воспоминаний о Чижевском. Решение пришло как-то спонтанно. Если Вы помните, у меня уже были какие-то наработки, но главным побудительным мотивом было то, что полная обработка материалов архива без наличия каталогов и ввиду их обширности сегодня была бы иллюзией, но, в свою очередь, без мемуарных материалов многое в этих архивах останется непонятным. Тем более, что даже самым младшим ученикам Чижевского сегодня – за 60, а галльским – за 80. Так что работа эта не терпит отлагательства. В процессе работы в архивах идея сборника расширилась. Были обнаружены не только новые автобиографии, но и воспоминания самого Чижевского: 1) о его киевском периоде и деятельности меньшевиков в 1919–1920 гг.; 2) «Пражские воспоминания» – о Пражском лингвистическом кружке; 3) «Как я нашел рукописи Коменского» – о галльском периоде. Все это ново и не-

известно, «Киевские воспоминания» вообще нигде не публиковались, остальное – только по-немецки. Центральной частью сборника все же останутся воспоминания о Чижевском его друзей, учеников и коллег. Завершающая часть: полный перечень его лекций и семинаров за всю его научную и педагогическую деятельность и полная библиография. Так что сборник будет иметь название «Материалы к биографии Д. И. Чижевского». Цель его – опять напомнить о Чижевском и о том, что пора издавать избранное, а также поставить заслон поверхностным биографическим публикациям. Если удастся все это осуществить в таком объеме, как задумано, то это издание могло бы иметь основополагающее значение для всей последующей «чижевскианы». Кроме Чижевского, нашли массу писем к нему других корреспондентов: Пастернака, Степуна, Флоровского, Лосского, Бердяева, Франка, Ильина, Якобсона, немецких и украинских деятелей культуры. Сожалеть приходится не об отсутствии, а об обширности материалов архивов Чижевского и невозможности их скорой публикации.

Если Вас какая-то тема заинтересовала и Вы видите возможность быстрой публикации какой-нибудь отдельной темы или сюжета, я бы мог теперь действительно быстро сделать для украинских изданий хорошую статью. Откликнитесь. Был бы заинтересован также в каких-либо серьезных студенческих или аспирантских работах по отдельным сюжетам у Чижевского, например, о его работах о Достоевском (всего – более 30-ти). Накануне Нового года собираюсь быть в Черкассах и хотел бы повидаться с Вами.

Пишите. Жду.

Ваш В. Янцен.

[29.10.98]

Дорогой Володя!

Рад был получить твое письмо, убедительно свидетельствующее твою верность Д. Чижевскому и нерастраченный творческий потенциал. Если учесть все сложности нашего нынешнего бытия – этот факт сам по себе значителен и достоин всяческих похвал.

Конечно, очень хотелось бы повидаться и поговорить. Верю, что такая встреча обязательно состоится во время твоей поездки в Черкассы, а посему письмо мое – лишь пропедевтика к грядущей встрече.

Ваш план (с Ириной Валявко) публикации сборника воспоминаний о Д. Чижевском – действительно очень интересен, и на Украине он (этот сборник) был бы встречен с энтузиазмом. Правда, не знаю, насколько он сможет помочь тебе в Германии на пути в академические сферы, которые, по-моему, в своем большинстве мало что знают о Дм. Чижевском.

Я говорил в издательстве, которое существует при нашем университете, и там с интересом отнеслись к идее публикации такого сборника. Правда, к сожалению, этот интерес не подкреплён соответствующими материальными возможностями. Однако они готовы взять на себя поиск спонсора, который мог бы финансировать издание такой книги.

Если это не противоречит твоим интересам, подготовь на 1–2 странички проспект планируемого сборника и либо пришли, либо возьми его с собой во время поездки на Украину.

Относительно твоей статьи с возможной публикацией каких-либо извлечений из архива Дм. Чижевского могу предложить такой вариант – не позднее конца декабря мы должны завершить формирование оче-

редного тома «Научных записок» Киево-Могилян-ской академии. Я туда с удовольствием включил бы твою публикацию объемом до 1 печатного листа. Но она должна быть у меня не позднее середины декабря (если она – на русском языке и требует перевода) или в конце месяца, если с помощью твоей супруги ты сможешь ее подготовить на украинском языке.

У меня дела в общем-то – соответствующие возрасту (это – к вопросу о здоровье) и общей ситуации (это – касательно работы).

Успокаивает лишь то, что философия всегда развивается «вопреки». На этом и стоим.

Пиши, приезжай.

До встречи. В. Горский.

Перечитывая сегодня письма Вилена Сергеевича, вижу: не случайно мы встретились. Жизнь не раз и не два разводила нас, казалось бы, в совершенно разные миры, между которыми не было и не могло быть ни малейших точек соприкосновения. Духовно это всегда ощущалось как жизнь не только в разном пространстве, но и в разном времени. Все, буквально все, любая ценность может с сегодня на завтра превратиться в «пыль», если мы полагаемся только на разум, забывая о душе. Но с удивительным постоянством точки соприкосновения все же находились и – что уже почти на грани чуда – находились всегда на темах «несвоевременных». Понимаю, что без огромного и совершенно незаслуженного мной кредита доверия со стороны Вилена Сергеевича это было бы невозможно. И Гадамер, и Чижевский уже принадлежат истории и будут играть важную роль для современных фило-

софов и будущих поколений бескорыстных искателей истины. Поэтому хочется от души пожелать им всем, чтобы на этом нелегком пути им побольше встречалось таких людей, каким в моей жизни был и остается Вилен Сергеевич Горский.

Да будет земля ему пухом!

Галле, 22 июня 2009 г.

СЛОВО ПРО ДОБРОГО ФІЛОСОФА¹

*Віктор Малахов,
Тетяна Чайка*

Вшанування Вілена Сергійовича Горського дає серйозну підставу для роздумів про внутрішній етос філософії, філософської думки, філософського життя.

Чомусь – а власне, зрозуміло чому – в нашій нинішній культурі утвердився образ філософа як особи жорсткої, інтелектуально агресивної, недоброї. Ще б пак, він же має роздирати очі спантеличеному обивателю, вибивати узвичаєний ґрунт із-під його ніг! І нікого вже не дивує, що, настрахавши своїх читачів, отой філософ, зрештою, не пропонує їм натомість нічого справді поживного, та й наміру такого не має: його мета – позбавити людину наявних очевидностей, а там нехай собі борсається у життєвому морі, як уміє...

Останнім часом нас перестають цікавити такі «злі» філософи, які, по суті, лише відтворюють хижацьку, знелюднювальну спрямованість масової свідомості. Незрівнянно цікавіші філософи *добрі*, здатні протиставити натискові хаосу осмислену альтернативу. Такі ось, як Вілен Сергійович Горський.

Звісно, доброта – не прекраснодушність. Звертаючись подумки до нашого ювіляра, знаходимо в нього й принципівість, через яку він чимало страждав, і чітку, незламну шкалу керівних цінностей. Його судження про

¹ Подаємо (з редакційними правками) за вид.: Малахов В., Чайка Т. Слово про доброго філософа / Віктор Малахов, Тетяна Чайка // Людина, яка здатна почути іншого. Вілену Горському – 70 / уклад. Ю. Завгородній ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», кафедра філософії та релігієзнавства. – К., 2001. – С. 11–13.

життя, нав'язні досвідом, часто вражають своєю тверезою гіркотою. А проте кожен із нас знає, що за найнесподіваніших, найскрутніших обставин у Вілена Сергійовича завжди вистачало і терпіння, й душевних сил, аби й інших підтримати, й самому зберегти спокійний, світлий, сповнений доброзичливості погляд на світ. Так і у філософії: у кого ж, як не у Горського, шукати мудрої зваженості, бездоганного відчуття такту й міри в підході до найпекучіших проблем; не дратівливого нагромадження парадоксів, а радше налаштованості на їхнє конструктивне приборкання?

Не варто забувати, що від самої своєї появи філософія залишається для людей передусім шляхом до мудрості – шляхом, який передбачає неодмінну тяглість, послідовність руху мислячого «я» людини. Неможливо глибоко осягнути нове, нехтуючи минулими надбаннями людського досвіду, мислення й культури. Плекати такий людиномірний зв'язок у всій його глибині й конкретності – саме це, на наш погляд, великою мірою й означає для сучасного філософа бути посправжньому добрим. І саме на це надихає вся багатогранна діяльність Вілена Сергійовича і як історика вітчизняної філософії, і як видатного представника сучасної філософської думки, і як викладача, улюбленого багатьма поколіннями студентів. Подібно до смиренномудрих героїв своїх досліджень, він чарівно поєднує книжну мудрість і людяну простоту – певно, завдяки тому, що мудрість, якої він навчає, є людяною у самій своїй основі.

Зберегти душевну гармонію в наш розхристаний час – по-двиг, сповнений звитяги. Хотілося б, щоб у словах, які є лейтмотивом цього коротенького нариса, для всіх ясно забриніла героїчна гоголівська інтонація: «Добрий філософ!»

ДВІ РОЗМОВИ ПРО ПОЧАТОК І... ПОЧАТОК

Михайло Мінаков

Мої спогади про Вілена Сергійовича починаються і завершуються двома подіями: дуже пам'ятними важливими розмовами. І яке б багатоманіття історій про професора Горського пам'ять не зберігала, саме ці події залишаються для мене визначальними у ставленні до нього.

Перша зустріч

У жовтні 1992 року, після шостої пари, уже темного вечора я пішов на кафедру філософії, аби поговорити з професорами щодо свого освітнього плану.

На той час я залишив історичний факультет Запорізького університету саме для вивчення філософії. Перші тижні навчання в (тоді ще Міжнародному) університеті «Києво-Могилянська академія» розпорозували увагу спокусами вишуканих гуманітарних курсів. Заблукавши у «хащах» чудових навчальних програм, десь наприкінці жовтня я остаточно зрозумів, що спеціалізація з філософії потребує наставництва старших колег.

Постукавши у двері кафедри, відповіді не отримав. Я відкрив їх і потрапив у невеличке приміщення, в якому висіли мініатюрні портрети славних філософів і стояв пошарпаний стіл. Кімната була пуста, напівосвітлена. В ній відчувалася якась особлива задуха, що залишається після довгих годин тютюнокуріння та палких дискусій. Мала, майже порожня кімнатка здавалася входом до справжнього лабіринту в анфіладах оселі буття.

Кімната, до якої я увійшов, була «передбанником», як я пізніше дізнався з розмов на кафедрі. З неї можна було потрапити в кабінет завідувача та загальну кімнату. Я навмання обрав ті двері, над якими висів портрет Геракліта і що, як з'ясувалося, вели до кабінету Вілена Сергійовича.

Він сидів на підвіконні, майже по-дитячому гойдаючи ногами. В одній руці цигарка, в іншій – книжка. Поряд на підвіконні стояла напівпорожня чашка кави та переповнена попільничка. На обличчі професора – окуляри з товстими лінзами і добра посмішка. Власне цей образ і постає переді мною, коли б я не згадував Вілена Сергійовича.

Професор Горський дивився доброзичливо, німотно запрошуючи до спілкування. Коли я пояснив, що шукаю допомоги в початку студювання філософії, він став питати про геть не пов'язані з моєю потребою (як тоді здавалося) речі. Не знаю, як я поставився б до студента, який прийшов до мене з таким наївним питанням, з чого почав би спільний пошук початку. Вілен Сергійович розпитував про моє фельдшерське минуле, історичні розвідки, археологічні експедиції. Нарешті він спитав, на чому саме я хотів би фокусуватися у студіях філософії. Я відповів, що цікавлюся середньовічною західною філософією. «Тоді Вам варто почати з читання Платонових діалогів та “Метафізики” Аристотеля», – прозвучала порада професора Горського.

Для мене ця порада була несподіваною. Я уявляв пораду взятися за Августина та Боеція або ж поглибити знання середньовічної латини й екзегетики. Я був настільки збитий з пантелику, що навіть пожартував: «А що Ви порадили б мені, якби я хотів вивчати філософію Нового часу?»

«Порадив би читати Аристотеля і Платона», – не забарився відповісти Вілен Сергійович. І далі почав розгорнуту відповідь, майже лекцію про логіку своєї поради. Основна теза полягала в тому, що починати треба з початку. Початку не так історичного (адже тоді ми говорили б про найдавніших філософів-досократиків), а першопочатку думки. З якоїсь вихідної позиції, що розвивалася у часі і просторі завдяки спільному мисленню колег-філософів. Плетиво філософських ідей, підходів і здогадок починалося з вузлів, зав'язаних Платоном і Аристотелем. У який би візерунок цього плетива ти не хотів додати свою нитку, почати доведеться з їхнього початку.

До поради я, звісно ж, прислухався. Але важливість бесіди була не тільки у повідомленому змісті – суперечливому в багатьох розуміннях. Сам тон відповіді – доброзичливість, неспішність, зверненість до фундаменту європейської думки, грайливість метафор, повага до наївного співбесідника – і час, витрачений професором на розмову, мали для мене чи не вирішальне значення у спрямуванні свого навчання. Власне кажучи, для мене та розмова була чимось на кшталт посвячення. Посвячення в академічну філософію, етику педагогіки та мистецтво бесіди.

Досі відчуваю онтологічний затишок й епістемологічний виклик тої бесіди.

Остання зустріч

Навесні 2007 року разом із двома однокурсниками-могилянцями вирішили провідати Вілена Сергійовича. Ми вже знали про його сліпоту, що обмежила можливість професора Горського в контактах і роботі. Неспокій за вчителя та співчуття до старшого колеги, який втра-

тив змогу читати, були, здається, головними темами наших кількох розмов. Аби хоч якось підтримати наставника, ми захотіли відвідати його вдома.

До того мені не доводилося бути у родині Горських. Здавалося, що Вілен Сергійович безвиїзно жив на третьому поверсі нашого корпусу. У разі потреби його можна було знайти на звичному місці, з одвічними тютюном і кавою. Академія і професор Горський були нерозривно пов'язані в моїй уяві. Та й досі залишаються.

Аж ось випала нагода побачити мудреця в рідному гнізді. Щойно пройшли від проспекту Перемоги повз розпачливо-батьорий танк, потрапили у тихий дворик. Перша зелень, свічки каштанів, непривабливий вхід до «хрущовки».

У професора нас чекали. Пані Горська гостинно зустріла, почала клопотатися з чаєм. Ми, звісно ж, витягли контрабандну пляшку коньяку (Вілен Сергійович тут же сховав її десь за книжками, аби дружина не сварила: «не можна, ніяк не можна») і дозволені фрукти-цукерки.

Спочатку всі разом чаювали, смакували солодощами. Потім, розм'якнувши, господиня дозволила символічні п'ятдесят грамів. Далі повилася розмова.

Досі пам'ятаю, як мене вразила спокійна обізнаність професора про наші останні публікації. Виявляється, хтось із аспірантів начитував на касету свіжі філософські тексти, аби Вілен Сергійович мав змогу і далі бути в контексті подій. Його зауваження і судження, як завжди, звучали влучно.

Під час розмови він навпомацки пересувався кімнатою. Переходячи з місця на місце, професор змінював одночасно й теми. Аж ось заговорили про оптику філософа-дослідника. Саме тут я побачив, що на носі Вілена Сергійовича сиділи традиційні (і непотріб-

ні за тих обставин) окуляри. Оптика справді була важлива.

Теза наставника стосувалася того, що дуже часто в історії філософії ми надто зосереджені на вивченні шляху чистої думки. «Це правильно і неправильно водночас», – казав професор. «Звісно, історія філософії – про ідеї, думки і теоретичні проблеми. Але не тільки. Що старший стаю, то мені очевидніше: доля філософа, умови його мислення, події, які розгортаються навколо нього, з необхідністю мають бути взяті до уваги. Для живого справжнього розуміння філософської ідеї, для можливості продовжити бесіду з іншим філософом нам потрібно знати не лише тезу й аргументи. Оптика філософа має брати до уваги і теорію, і її автора».

А далі він знову заговорив про початок у філософії. Однак тепер процитував Ніцше: «Філософія починається саме з нас!» Не знаю, чи так говорив мудрий учитель, чи так мені пам'ятається, але думка, що закарбувалася в моїй пам'яті того моменту, була така: початок філософування – у волі, у сміливості, в нахабності почати мислити тут і тепер. І тримати ритм послідовної думки, попри шуми повсякденного.

Це була моя остання зустріч із професором Горським. За кілька тижнів Вілена Сергійовича не стало.

У пам'яті я постійно утримую зв'язок між цими двома бесідами з професором Горським. Обидві були не тільки присвячені темі початку. Здається, вони і були початками.

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ – ЛЮДИНА, ФІЛОСОФ, ВИКЛАДАЧ¹

Віктор Котусенко

Пригадую спекотний літній день першої посвяти у студенти відродженої Києво-Могилянської академії. Майбутні студенти, багато з яких покинули інші навчальні заклади заради чогось надзвичайного, нового і більше схожого на мрію, ніж на реальність, збиралися на Софійській площі разом зі своїми батьками, друзями та майбутніми викладачами. Розрізнити таких людей було дуже просто – майбутні спудеї та їхні професори були в мантиях, що викликало особливу увагу людей, які прийшли на свято або просто проходили вулицями. Проте серед осіб у мантиях виразно виділялася одна людина, надзвичайно схожа на Сократа, бо навколо неї одразу зібралася група слухачів. Питань у них було дуже багато – про академію, її історію, і особливо багато – про філософію. Стало зрозуміло, що люди спілкуються з філософом, який сам утілює щось більше, ніж звичайне знання свого предмета. Це була зустріч із мудрістю. Саме та спокійна мудрість, яку випромінювала тоді ця людина, викликала довіру, і своїм виглядом філософ підтверджував, що вибір, який зробили молоді люди, ідучи до найстарішого й водночас такого молодого університету України, був правильним.

¹ Ці слова вдячності було написано до 70-річчя з дня народження Вілена Горського у 2001 р. Подаємо (з редакційними правками) за першодруком: Котусенко В. Вілен Горський – людина, філософ, викладач / Віктор Котусенко // Людина, яка здатна почути іншого. Вілену Горському – 70 / уклад. Ю. Завгородній ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», кафедра філософії та релігієзнавства. – К., 2001. – С. 9–11.

Ця людина мала поставу професора і говорила по праву людини, для якої українська філософія була справою життя. Мої батьки також прислухалися до такого надзвичайно авторитетного голосу і були дуже вражені цією людиною, а згодом, свого часу, глибоко зрозуміли прагнення молодшої людини навчатися на кафедрі у філософа, якого вони запам'ятали на все життя.

Без сумніву, Вілен Сергійович Горський для багатьох поколінь своїх учнів – втілення величі і, без перебільшення, вічності філософії. Він, як ніхто, демонструє усім своїм життям і творчістю, що історик філософії ніколи не може стояти осторонь того процесу, який досліджує, – він повинен і сам бути філософом, любомудром. Вілен Сергійович завжди закликав до більшого, ніж виокремлене дослідження, до втілення мудрості в життя. Це був найорганічніший підхід до філософії, який ми будь-коли бачили.

Тому, коли Вілен Сергійович говорить про сприйняття києворуськими мислителями філософа як того, хто прагне «знання Божих та людських речей» передусім через «детелю», тобто усім своїм життям і кожним своїм учинком, розумієш, що ні від кого це не звучало б так переконливо, як від нього.

А ще Вілен Сергійович навчив своїх учнів завжди прагнути широти і водночас надзвичайної об'єктивності історико-філософських досліджень. Історик філософії в усі часи відіграватиме особливу роль у культурі, адже він відповідає за те, щоб та «квінтесенція культури», якою є філософія, завжди залишалася актуальною для сучасника, смаки якого так часто змінюються. Завдяки цьому філософ-історик завжди має справу з одним і тим самим засадничим діалогом ідей, поглядів і світоглядів, що триває вже тисячі років, і тому в певному сенсі він перебуває поза часом, прилучений до вічності.

УЧИТЕЛЬ ПШОВ, А ДІАЛОГ ІЗ НИМ ТРИВАЄ...

(Світлій пам'яті мого академічного учителя Вілена Сергійовича Горського)

Юрій Завгородній

*«Нет пороков в своем отечестве».
 Не уважаю лесть.
 Есть пороки в моем отечестве,
 зато и пророки есть.*

Андрей Вознесенский

Десять років тому, 27 жовтня 2001 р., Віленові Сергійовичу виповнювалося сімдесят... Лише за кілька місяців до цього дня я вперше дізнався і про дату народження, і про ювілей, і про кількість прожитих Віленом Сергійовичем років. Соромно! Здавалося б, був знайомий із професором Горським ще з далекого і важливого 1992 р.; разом із ним брав участь у наукових конференціях у Києві, Одесі й Любліні; писав під його керівництвом курсову, бакалаврську, магістерську роботи і ось-ось мав завершити кандидатську дисертацію. Власне тоді, вже не один рік вважаючи Вілена Сергійовича своїм академічним *Учителем*, замислився над тим, як же ж віддати йому шану, враховуючи, що дата не проста, а ювілейна. Після деяких роздумів виникла ідея, згодом втілена у збірнику матеріалів «Людина, яка здатна почути іншого. Вілену Горському – 70»¹. Гортаючи нині сторінки цієї невеличкої,

¹ Див.: Людина, яка здатна почути іншого. Вілену Горському – 70 / уклад. Ю. Завгородній ; Нац. ун-т «Киево-Могилян. акад.», кафедра філософії та релігієзнавства. – К., 2001. – 53 с.

майже «самвидавчої» брошури, бачу її недоліки, згадую, що не все із запланованого вдалося зробити. Проте все ж таки переважають позитивні враження, а головне – спогади! Працюючи над цим збірником, мені пощастило розширити і поглибити спілкування із самим ювіляром. Хочеться вірити, що й зменшити «дистанцію» також. Відтоді жоден день народження Вілена Сергійовича не залишався непоміченим у колі його учнів-аспірантів. Щороку ми вітали іменинника у нього вдома. І завжди ці зустрічі були сповнені доброзичливістю, радістю і відкритістю до співрозмовника. Спілкування тривало так невимушено, що його аж ніяк не хотілося переривати. Але доводилося таки прощатися, аби не зловживати гостинністю господарів – як Вілена Сергійовича, так і його дружини, Таміли Василівни, яка не лише частувала нас смачними стравами, а й часто долучалася до нескінченних філософських і навколофілософських розмов.

Так непомітно наблизився і 75-річний ювілей Вілена Сергійовича. Цього разу «червоніти» вже не довелося: на пошану ювіляра ми з Оленою Вдовиною й Олександром Киричком (так само учнями професора Горського) підготували міжнародний збірник наукових статей «Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти»². Беручи участь в укладанні збірника, а потім у його презентації на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА, усвідомив, що завжди побоювався втратити відчуття таємничого і незвіданого у спілкуванні з Віленом Сергійовичем, перетворити щире зацікавлення до діалогу із ним на вдавану та ввічливу «імітацію»... Дякувати Богові, побоюван-

² Див.: Давньоруське любомудріє : Тексти і контексти / упоряд. : О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – 398 с.

ня мої не справдилися: з часом радість спілкування з Учителем лише загострилась і прагнення до інтенсивнішого діалогу тільки підсилилося.

А через півроку його не стало... Невже це все?!

І по сьогодні ще не маю для себе остаточно сформульованої відповіді. Шукаю її навіть зараз, пишучи ці рядки. Бо, виявляється, особистість Вілена Сергійовича була для мене по-справжньому близькою та значущою, можливо, навіть у чомусь і небезпечно близькою...

Отже, невже залишилися тільки спогади, ті самі монологічні пригадування, що тьмяніють і згасають із часом? Сподіваюся, не зовсім так. Насамперед пам'ять зберігає прижиттєві настанови Вілена Сергійовича, значущість яких із часом лише зростає. Кожен наступний рік тільки доводить їхню цінність. Що мається на увазі? Спробую пояснити.

Коли молода людина вступає до університету, мріє стати професіоналом у своїй справі, займатися наукою або ж викладати, вона очікує від навчального закладу і колективу викладачів своєрідних «чудес» і налаштована на урочисту та дивовижну атмосферу. (Проте, на жаль, говорячи про університет як про «храм знань», ми частіше беремо до уваги лише «знання», забуваючи про «храм».) Їй бажано знайти для себе ідеального викладача-науковця, спроможного запропонувати високий стандарт професійних і людських чеснот. Якщо ці сподівання справджуються, виникає ідеальна ситуація для університетського навчання. Студент отримує необхідний ідеал-орієнтир, який допомагає йому відбутися. Що раніше така зустріч трапиться, то краще. Бо вона спроможна значною мірою забезпечити студента від руйнації перших ідеалістичних очікувань перед обличчям університетських реалій...

Щодо мене, судилося так, що в моєму житті відбулася зустріч із Віленом Сергійовичем, яка переросла у тривале спілкування і, мабуть-таки, в учнівство.

Безперечно, Вілен Сергійович приваблював своєю надзвичайною відкритістю до іншої людини, яка полягала не лише в умінні почути кожного на семінарах та іспитах чи після занять, а й у дивовижній здатності сприйняти і підтримати наявні в нього навчальні та наукові інтереси. Він ніколи не конфліктував, ніколи не підвищував голосу. Атмосфера теплоти, творчості, співпраці, ініціативності, натхнення і легкості оточувала його на посаді завідувача кафедри. Хотілося навчатися, розвиватись і творити в одній спільній команді. Ось цей дух команди Вілен Сергійович мав у собі й умів прищеплювати його і колегам, і студентам. Він був немов «магнітом», який приваблював до себе вчених із різних навчальних закладів і наукових установ Києва, України, інших країн. Численні наукові конференції, семінари, «круглі столи», монографії, збірники статей, студентські гуртки, студентські диспути і студентські конференції та публікації задавали гарний тон і вишкіл. Тому кафедра філософії та релігієзнавства швидко стала одним із помітних історико-філософських осередків. Вілен Сергійович щиро радів і сприяв успіхам як своїх давніх колег, так і учорашніх студентів та аспірантів. Він по-батьківськи опікувався випускниками кафедри, намагаючись створити їм максимально сприятливі умови для занять наукою і викладанням. Самоствердження за чужий рахунок, формалізм, бездушність, боротьба за владу, інтриги і заздрощі – усі ці непринадні боки викладацького і наукового світу, яскраво описані у відомій повісті І. Грекової, оминали той щасливий і світлий «ост-

рів», яким видавалася заснована Віленом Сергійовичем кафедра у бурхливому життєвому морі 1990-х – поч. 2000-х років.

Звісно, згодом багатьом її вихованцям довелося переконалися, що атмосфера, створена Віленом Сергійовичем, панує не скрізь. Що наукове і викладацьке середовище не завжди сповнене тих чеснот, про які йдеться в лекціях з етики. Що дискурс і спосіб життя можуть не взаємодоповнювати, а навпаки – цілковито суперечити одне одному. Але досвід спілкування із Віленом Сергійовичем не став марним. Втілені ним цінності свідомо поділялися за життя Учителя і зберігаються після його відходу. Опиняючись у різних непростих ситуаціях, намагаєшся пригадати спілкування з Віленом Сергійовичем, його слова і вчинки, шукаючи в них опертя, підтримку і пораду. Подумки звертаєшся до нього із запитаннями і шкодуєш, що не встиг поставити їх вчасно, що багато питань залишилися без відповідей.

Останнім же запитуванням і загадкою Вілена Сергійовича стали його смерть й усе те, що відбулося у день поховання. Мабуть, це найінтимніші і найскладніші питання, які залишив Учитель, надавши змогу не лише поєднати минуле з майбутнім, а й зазирнути у найпотаємніше. А хіба може вчинити інакше справжній філософ? І ось ці розмірковування є найскладнішими...

КОРОТКЕ СЛОВО ПРО ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

Тарас Лютій

Написати про Вілена Сергійовича Горського хочеться дуже багато, але сказати того, що хочеш, не виходить. Не тому, що немає чого говорити. Тип зв'язку особливий. До того ж цей тип відчуваєш не одразу. І навіть не за кілька років. А навчаючись у Києво-Могилянській академії – й поготів. Тому, коли хочеш висловити слова подяки одному з тих, кого вважаєш патріархом своєї *alma mater*, довго розмірковуєш: як би так написати, щоб наукові здобутки поєднати з тим, чого ніколи не втиснеш у рамки аналітичного, а тепер, з огляду на те, що Вілена Сергійовича нема, – вже історико-філософського *review*.

Вілен Горський – це людина, якій вдавалося поєднати майстерність свого фаху і, власне, любов до мудрості. Я знаю немало тих, перших студентів відродженої Києво-Могилянської академії, хто почав студіювати філософію саме після лекцій Вілена Сергійовича. І сам належу до таких. Зрештою, їх не можна назвати лекціями у формально-академічному сенсі. Разом з тим вони були зразком високої фахової підготовки. Мені здається, що у викладанні філософії і зараз надзвичайно бракує викладачів отієї первісної традиції, заради якої люди кардинально змінювали свій фах.

Справді, мало хто міг так захоплювати молодь, як це вдавалося афінському філософові Сократу, котрий заворожував своїми думками голови багатьох перехожих. Ми пам'ятаємо, що молодий Платон, будучи вправним поетом, після таких лекцій не вагаючись

спалив власні вірші й послідував за своїм учителем. Лише великі заздрісники могли після цього назвати Сократа розбещувачем молоді.

Не знаю, чи можна розбестити любов'ю до мудрості, але Вілен Горський став першим моїм провідником у світ філософії, як Чеширський Кіт супроводжував Алісу Країною Див (а серед інших не можу не назвати його колеґ-ровесників і наших сучасників Сергія Кримського, Мирослава Поповича, Ігоря Бичка). Це відбулося дуже делікатно: ненав'язливо й неквапно.

Вілену Горському, який створив кафедру філософії та релігієзнавства в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» й був деканом гуманітарного факультету, ніби завжди було затісно на цих високих посадах. Тому він і поводився, як тоді видавалося, неформально, а радше виявляв здатність бути Вчителем, навіть у речах, що здаються формальними.

Я хотів би порушити тільки одне питання, над яким нещодавно став замислюватися з більшою інтенсивністю. Йдеться про порівняння двох цивілізаційних осей європейської культури, що виникли в межах християнської традиції, а саме про католицьке (і як наслідок – протестантське) й православне відгалуження. Питання таке: чому перше породило грандіозних мислителів зразка Декарта чи Гайдеґґера, а друге чи не спромоглося сягнути таких вершин, чи не мало відповідного потенційного підґрунтя?

Навчаючись в університеті й тепер уже викладаючи в ньому, мені подекуди доводилося чути від студентів і своїх колеґ, що українську філософську традицію не потрібно «тягнути за вуха»: її або не існує, або ж вона настільки млява, що до філософії либонь не дотягує. «Вміння читати й писати, – як сардонічно вказував один шановний викладач, –

ще автоматично не дорівнює можливості філософувати». І був правий.

Інший говорив про історичні передумови філософування. Мовляв, філософія є продуктом великих імперій. А країна, яка їх не знала, не спроможна створити спекулятивних систем, без яких неможливо обійтися у філософії.

Ще один зауважував про «невикорчований дух кордоцентризму», який заважає відбутися «філософському проекту» в Україні.

З цими ідеями важко сперечатися. Важко наважитися стати оборонцем чогось такого, що, здається, існує в подібні якоїсь симуляції.

Те, що Вілен Горський запропонував застосувати до виявлення історії української філософії, я назвав би своєрідною «герменевтикою пам'яті». Адже його науково-історичний аналіз націлений на пошук «зони забуття», яка виникла внаслідок різноманітних історико-культурних причин – і, власне, тому все те, що в ній містилося, не стало надбанням сучасної української культури.

Отже, Вілен Сергійович не пішов уторованими шляхами академічного визначення філософії як явища європоцентричного, а ще вужче – просвітницького (коли показником доволі розвиненого рівня філософування є стрункі філософські системи та вчення), а окреслив її як особливий тип духовної діяльності, через яку з'ясовувалися межі й сенс людського життя. Тому подолання відповідних (негласних) стандартів, з якими підходять до визначення філософії, передбачає такий погляд на її історію, котрий би здійснювався з позицій культури.

Вілен Горський наполягає на перебудові самого способу історичного мислення, чим порушує проблему: фі-

лософія потребує постійної постановки питання про те, *що таке філософія*. А історія філософії – це актуалізація в минулому того, що неабияким чином відлунює в нашому сучасному житті. А ці речі здійснюються саме в культурі, яка є медіум-середовищем, де розгортається не суб'єкт-об'єктне пізнання, а різноспрямована діалогова комунікація.

Справді, без виявлення певної спільності, якогось підґрунтя, з позицій якого ми щось виголошуємо, неможливе наше подальше спілкування.

Звичайно, шлях чи від Кенігсберґа, чи від Жмеринки до зоряного неба – один і той самий. Тому мусить знайтися щось у самих нас (якщо, звісно, таке можливо), що дало б нам змогу вийти на дорогу, якою ми не просто дійшли б згоди, наприклад, чи була/є в Україні філософія, а почали ставитися до останньої як до своєрідного «проекту», який повсякчас впливає на визначення того, ким є і ми самі.

За кілька років до своєї смерті, на одній із конференцій, яка відбувалася в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Вілен Сергійович виступив із доповіддю про можливий подальший шлях України. Пафос цієї промови зводився до ідеї, що нам варто спочатку віднайти самих себе, а вже потім подумати, куди потрібно прямувати далі.

Цю ідею Вілена Горського я назвав би визначною й у методологічному, й у сенсожиттєвому вимірах.

ОБРАЗ УЧИТЕЛЯ¹

Олександр Киричок

Усталена традиція будь-яких ювілеїв – перераховування численних відзнак і досягнень, доповнених лапідарними відгуками про «людські якості» особистості ювіляра. Наважившись написати декілька слів про Вілена Сергійовича Горського, хочу відійти від цієї традиції, оскільки людський вимір його особистості не зводиться до простої суми здобутків і відзнак.

За кожною спробою з'ясувати місце Вілена Сергійовича Горського в українській філософії перед нами постають зовсім інші образи: безумовно, видатного філософа з величезним внеском у вивчення методології історико-філософського дослідження та історії української філософії, фундатора філософії у відродженій Києво-Могилянській академії, засновника власної історико-філософської школи. Однак усе це не ви черпує його парадигмального значення для нас.

Замислюючись у день ювілею цієї дивовижної людини над питанням, ким для мене був і є Вілен Сергійович Горський, яку саме роль відіграв він у моєму житті і філософському становленні, я все частіше переконаюся, що світло істини, яке приніс Вілен Сергійович у мою свідомість, можна назвати «філософським вихованням», так, саме «вихованням» у найповнішому розумінні цього слова.

¹ Подаємо (з редакційними правками) за першодруком: Киричок О. Образ учителя / Олександр Киричок // Людина, яка здатна почути іншого. Вілену Горському – 70 / уклад. Ю. Завгородній ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», кафедра філософії та релігієзнавства. – К., 2001. – С. 8–9.

За іронією долі, обтяженої численними рецидивами минулого й міфами сьогодення, образ філософа у пострадянському духовному просторі співіснує переважно з нерозумінням сутності цієї професії взагалі або викривленням такого розуміння.

На тлі недолугого, споживацького ставлення до філософського спадку минулого, постколоніальних і набридливих нагадувань про «своєрідність», «автентичність», «народність», «звернення до джерел» української філософії саме Вілен Сергійович Горський власними ідеями і прикладом створив у рамках своєї школи інтелектуальну атмосферу «відповідальності перед текстом» та інтерпретацією, поваги до автентичності, що є атрибутивними модусами справді чесного філософа.

Саме завдяки цій видатній людині я отримав у спадок світле відчуття ідей і моментів Абсолюту, віднайшов у собі сили й сміливість осягнути денотативність філософського джерела, яка дає змогу мислити самостійно. Велика дяка Вам і шана, Вілене Сергійовичу!

ЕТОС «ЛЕГКОГО» БУТТЯ

Олена Левченко

Одного разу на лекції Вілен Сергійович розповів про те, як О. Ф. Лосєв, якому в 30-ті роки заборонили займатися філософією, написав історію античної філософії у вигляді історії античної естетики. «Якби так само треба було написати історію нашої філософії, – додав Вілен Сергійович, – треба було б писати історію етики».

Займаючись витокami нашої філософії, він мав майже *художній* (хочу наполягти на цьому!) дар відчувати найсуттєвіше...

І якби справді треба було писати історію нашої етики, то не можна було б оминати Горського як людини, яка жила за власною, ніколи не формульованою, але виразно життєво артикульованою філософією. Щохвилини він прагнув наше щоденне існування з його постійними перипетіями, штучними безглуздими конфліктами зробити простим, *легким* (у сенсі буттєвої легкості), зрозумілим. І усе це – аби залишити час життя на головне, або ж просто: аби залишити час життя...

Віртуозність, з якою він це проробляв, робила його зусилля майже непоміченими: усе виходило, вирішувалося, розв'язувалося ніби саме собою.

Це здавалось би природним для філософа, якщо не звертати увагу на одну деталь: Горський ніколи не «ухилявся», не уникав викликів щоденного життя, тих самих «мирських» ситуацій, які за визначенням змушують людину займатися рутинною справою. Він не боявся втратити філософську цнотливість. Більше

того, коли було треба, покладав на себе навіть більше «антифілософських» адміністративних обов'язків, ніж покладають зазвичай.

Як хвилювалося студентське й викладацьке середовище, коли він погодився на цілий рік суміщати свою посаду завідувача кафедри з посадою декана гуманітарного факультету: *такій людині* це може стати не під силу!

Але здавалося, що йому ніякої сили й не знадобилося.

Коли Горський своєю переможною ходою крокував коридором Академії з кабінету завідувача кафедри філософії до кабінету декана гуманітарного факультету, ми відчували щастя: він ніс дух «Могилянки», де старший – це теплий порадник, захисник, опора, де всі – і студенти, і викладачі, і керівники – захоплено живуть однією справою, а не перебувають по різні боки барикад, як трапляється зазвичай.

І це також здавалося простим і природним...

Що було джерелом цього «легкого» і такого мужнього духу? Чи крилося щось в обставинах життя? Чи це була вроджена внутрішня витонченість? Чи його етос випрацьовувався щоденною вимогливістю до себе?

Мені це здається даром художнього ставлення до життя у всій його цілісності, коли у людини є внутрішній камертон, за яким вона звіряє звуки нашого існування зі «звучанням» буття. Тому Вілен Сергійович ще мав і унікальний педагогічний талант проникати до найсуттєвішого у людині, а потім непомітно допомогти їй стати на той шлях, де б вона сама могла пізнати себе.

Я, як одна з тих, хто завдяки Горському вийшов на філософську стежку, часто ловлю себе на тому, що, хоча ми й не так часто спілкувалися, його смерть виявилася відходом не просто близької, а рідної людини, місце якої не може зайняти ніхто. І порожнеча ця з роками не зменшується...



ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ:
ПРО ЧАС
І ПРО СЕБЕ

ІНТЕРВ'Ю ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО З ЮРІЄМ ЗАВГОРОДНІМ¹

Юрій Завгородній: Вілене Сергійовичу, сформулюйте, будь ласка, Ваше визначення філософії та філософа.

Вілен Горський: Це питання суто філософське і, певним чином, особистісне. Якщо говорити про його особистісний аспект, то я завжди ніяковію, коли під час спілкування з незнайомими людьми доводиться пояснювати, хто я за фахом. Мені зрозуміло, коли людина відповідає, що вона фізик, хімік чи геолог. У мене ж якось язик не повертається сказати: «А я – філософ». Оскільки, як на мене, філософія – це не просто сфера певної професійної діяльності... Вона дещо ширша. Тут я, мабуть, тяжію до наших давніх традицій, започаткованих ще в Київській Русі, коли філософа вважали *любомудром*. Отже, я вважаю, що філософія – це специфічна сфера духовної діяльності людини, в якій з'ясовуються граничні підстави людського буття. Філософія починається там, де закінчується наука. Наука, з огляду на специфіку методів, до яких обов'язково вдаються науковці, завжди повинна мати справу з об'єктом, певним чином визначеним у своїх параметрах, зі скінченим об'єктом. Навіть коли науці доводиться мати справу з безконечним, вона, як писав колись С. Б. Кримський, змушена здійснювати процедуру «обрізання безконечного», представлення його як скінченного. А от коли теоретичний розум прагне вийти за межі скінченного й досягнути безконечне, тоді, власне, і за-

¹ Подаємо (з редакційними правками) за вид.: Інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським (записав Ю. Завгородній) // Наукові записки. – Т. 20 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2002. – С. 96–102.

кінчується сфера компетенції науки і починається сфера компетенції філософії. Це й визначає своєрідне місце і позицію філософії в системі культури, ну і філософа, мабуть, як носія філософії. Все ж таки в системі культури, мені здається, філософія – не просто одна з наук, а специфічна сфера теоретичної діяльності, і це, безумовно, пов'язує її з наукою, але не зводить лише до неї. Власне, цим зумовлюється й відповідь на другу частину запитання – проблема визначення філософа.

Гадаю, що професіоналом може бути викладач філософії, дослідник історії філософії чи певних філософських проблем. А філософ – це, мабуть, дещо ширше, це характеристика вже певної життєвої позиції, яка передбачає не тільки пізнання істини, а й життя в істині. Це позиція, в якій задовольняється не цікавість до навколишнього світу, а з'ясовуються сенсобуттєві проблеми, проблеми, від яких залежить і моє власне, особисте буття. Така позиція надзвичайно інтимна й дуже відповідальна, і тому високий титул філософа, мабуть, треба, щоб людині давав хтось інший, а не вона сама.

Ю. З.: Добре. Тоді, з огляду на попереднє запитання, чи не могли б Ви назвати Вашого улюбленого філософа або ж філософів?

В. Г.: Якщо в давнину, то це – Сократ. Якщо в модерній філософії, то це – Кант.

Ю. З.: Зрозуміло. А за межами Європи?

В. Г.: За межами Європи... На жаль, я погано знаю неєвропейську філософію, тому не наважуюсь персоніфікувати. Але я маю велику повагу до індійської традиції. Мені здається, що саме вона найактивніше реалізує те сенсобуттєве розуміння філософії, про яке я щойно говорив. Але тут уже є й обмеження, бо сам я вихований на європейській культурі.

Ю. З.: А якщо розглянути українську філософію?

В. Г.: В українській філософії – Сковорода! У його особі ми бачимо яскраве і вдале поєднання теоретичного знання філософії, прагнення пов'язати певні сенсобуттєві проблеми з життям в істині. З цієї точки зору це один з небагатьох таких класичних, на мій погляд, зразків філософа.

Ю. З.: Так само, як і Сократ. А от Кант, як пояснити значення його постаті для Вас?

В. Г.: Кант для мене цікавий тим, що він не вкладається, не вписується в прийняті тогочасні, загальноживані норми філософського бачення світу. Кант – це той, хто зважився мислити на межі. Цим, мені здається, і визначається даліше значення Канта в історії філософії. Він увиразнив ті питання, ті проблеми, які, власне кажучи, є стимулом для справжнього розвитку філософії. Цим самим він дав могутній поштовх для подальшого розвитку філософії.

Ю. З.: Можна тоді Вас запитати: «Чи вважаєте Ви, що у Вас був учитель, який значною мірою вплинув або на вибір Вашого життєвого шляху, або на специфіку Ваших уже суто професійних історико-філософських інтересів?»

В. Г.: На жаль, у цьому сенсі моя доля склалася нещасливо. Мені не довелося зустріти особистість, яку б я щиро прийняв своїм учителем. Я, безумовно, дуже вдячний усім тим, хто мене навчав філософії, прилучав до неї. І, незалежно від моєї оцінки кожного з них, усім я щиро вдячний, оскільки саме завдяки їм і здійснилося моє прилучення до філософії.

Із тих людей, які відіграли суттєву роль у моєму прилученні до філософії і, мабуть, певним чином визначили деякі параметри мого філософського бачення, я б назвав Павла Васильовича Копніна. Саме коли

він був директором Інституту філософії, я прийшов до інституту, де, власне, й почалась моя самостійна, сказати б, професійна діяльність філософа. До того був період навчання, залучення до філософії. Павло Васильович Копнін займався іншим колом проблем, аніж намагався досліджувати я. Але в найширшому методологічному, сказати б, людському вимірі, це для мене, мабуть, чи не найяскравіша особистість, з якою випало щастя зустрітись у житті й працювати.

Ю. З.: Зрозуміло. Тоді наступне запитання таке: «Чи можете Ви назвати найяскравіший спогад дитинства?»

В. Г.: Є кілька спогадів. Перший – це спогад про останнє моє спілкування з батьком, коли мені було п'ять років. На жаль, після цього доля так склалася, що батька не стало. Його теж підбрала до себе «дробилка» 1936–1937 років. Він був репресований і помер у таборах. Отже, я виріс без нього. І, мабуть, саме тому, що все життя відчувалася відсутність батька, я запам'ятав останні дні спілкування з ним. Не знаю чому, але більше запам'ятовуються трагічні події.

Також я дуже добре пам'ятаю той день, коли почалася війна. Хоча, здавалося б, ми жили у Харкові і безпосередньо цей день не міг особливо позначитися для мене: Київ бомбили, Харків – ні. Але я добре запам'ятав той недільний ранок. Ми гуляли на вулиці, коли мати мене покликала і сказала: «Війна почалася!» Яюсь і досі про це пам'ятаю. Мабуть, це вже ретроспективна пам'ять виділяє такі значні події.

Ю. З.: Як би Ви визначили роль батьків у Вашому житті?

В. Г.: Як я щойно сказав, батька я втратив дуже рано. У житті відсутність батька відчувалась. Я дуже вдячний матері, яка, це я вже тепер зрозумів, усе своє життя присвятила саме мені. Мабуть, через це в неї і не склалося особисте життя. В мене не було другого

батька. Вона була завжди зі мною. Жити їй довелося дуже важко, бо ж наша сім'я була сім'єю репресованого, потім війна й евакуація, злигодні тощо. Вона тягла і мене, й бабусю. Мені вельми важко згадувати, але це символічно, що вона пішла рано з життя – саме в той рік, коли я закінчив університет, отримав диплом, призначення на роботу і пішов працювати. Матері ж виповнювалося всього лише 55 років, і вона мріяла, що от нарешті вона піде на пенсію і їй уже не треба буде турбуватися про утримання мене. Я ж казав: «Так. Тепер я тобі буду віддячувати». Та її не стало. Вона раптом пішла з життя...

Ю. З.: Вибачте, що Вам доводиться згадувати...

В. Г.: Про це треба згадувати і пам'ятати. Нелегкі спогади...

А з батьком історія була досить-таки характерною. Він був молодим інженером. Жили ми в той час у Харкові. Коли почали готувати до відкриття Харківський тракторний завод, то групу молодих фахівців-інженерів відрядили до Америки на заводи Форда на стажування. Він потрапив до цієї групи, пройшов стажування, а коли повернувся, то його призначили головним інженером Харківського тракторного заводу. І от згодом через це перебування в Сполучених Штатах його почали звинувачувати як агента американського імперіалізму. Друзі якось намагалися пом'якшити силу цього удару. Коли в Харкові почали згущуватися загрозливі хмари довкола нього (про це я знаю вже з розповідей матері), то вони допомогли йому покинути Харків. Він переїхав до Москви, де працював головним інженером велосипедного заводу. Сім'я ж лишалася в Харкові, чекаючи, доки буде вирішене питання з квартирою. Але його дістали і в Москві. Там його й було заарештовано...

Виявилось, що в цьому тоталітарно впорядкованому суспільстві теж була певна плутанина, яка істотно допомогла нам. Мабуть, інформація з Москви до Харкова не завжди вчасно долинала. Тому ми, як сім'я репресованого, не зазнали тих страшних гонінь, які випали на долю багатьох людей, що потрапляли в аналогічну ситуацію. Просто не стало батька, просто матір була змушена взяти на себе відповідальність за сім'ю. Потім була війна, евакуація і все таке інше...

Ю. З.: Дякую. А чи вважаєте Ви себе релігійною людиною?

В. Г.: Я не релігійна людина, оскільки зростав у контексті культури і виховання, далекому від релігії.

Ю. З.: Не могли б Ви тоді сказати про своє ставлення до релігії?

В. Г.: Ставлення до релігії в мене зумовлене тим, що я зростав, виховувався і вважаю себе причетним до європейської культури, а також до нашої рідної вітчизняної культури. А це культура, яка ґрунтується на засадах християнства. Я цілком свідомо вбачаю джерела культури, до якої органічно належу, саме в християнстві, християнській релігії. У мене надзвичайно висока і глибока повага до неї та до людей, які сповідують цю віру. Але мені здається, що проблема релігійності – вельми інтимна, і я в цьому сенсі не можу бодай зважитися назвати себе релігійною людиною у власному розумінні цього слова.

Ю. З.: А що ж тоді, на Ваш погляд, дає людині підстави або ж сили будувати певні ціннісні чи інші моделі поведінки під час перебування в цьому світі, якщо виносити за дужки або не враховувати трансцендентний (тобто релігійний) чинник, до якого причетна людина?

В. Г.: Є абсолютно реальний зв'язок попередників і наступників. У своєму житті я відчуваю обов'язок перед пам'яттю про свого батька, свого діда, свого пра-

діда і надзвичайно високу відповідальність перед своїм сином, онуками та правнуками. Я добре розумію, що все те, що я роблю, залишиться моїм дітям та онукам: і добре, і погане...

Ю. З.: Дякую. А тепер я б хотів спрямувати нашу розмову на глобальніші проблеми. От, скажімо, як Ви оцінюєте сучасний стан України?

В. Г.: Це вельми складне питання. Україна перебуває у кризовому стані. Криза, яку переживає Україна, на жаль, глобальна. Але в Україні вона відчувається дуже гостро хоча б тому, що до цієї глобальної кризи Україна підійшла з низкою проблем, які інші народи, інші нації розв'язали й вирішили раніше. Для України ж вони ще лишаються актуальними, їх ще належить якось розв'язувати. Це дуже ускладнює ситуацію...

Разом з тим, може, саме це дозволяє мені не бути таким уже завзятим песимістом і схарактеризувати власну позицію як поміркований оптимізм. Чекати якихось кардинальних позитивних зрушень за ті кілька років самотійного існування, які ми прожили, – безглуздо. Водночас той справді унікальний досвід, що його демонструє Україна, яка всупереч тисячолітній історії, сповненій могутніх зусиль щодо її знищення, зуміла зберегти свою самобутність, вселяє в мене певний оптимізм і віру в те, що і складнощі, і труднощі, які існують сьогодні в житті нашого народу, пощастить-таки подолати. Хоча це буде дуже важкий процес. Я сподіваюсь, що світлий день України таки настане, але, як писав російський класик, «жаль тільки, жить в эту пору чудесную уж не придется ни мне, ни тебе»... Тобі, може, й доведеться, а мені, боюсь, ні. *(Сміється.)*

Ю. З.: А що, на Ваш погляд, характеризує глобальну кризу в першу чергу?

В. Г.: Мені здається, глобальну кризу характеризує суперечливість абсолютної прозорості, яку несе з собою інформативна доба, що долає будь-які кордони. При цьому, з одного боку, створюється дуже великий позитивний заряд, а з іншого – страшна загроза втрати ідентичності. Проблема, як на мене, саме й полягає в тому, щоб, уникнувши загрози уніфікації, разом із тим не потрапити в безглузду позицію заперечення того реального глобального буття, в яке ми вже вступили і від якого нікуди вже не дінемося. Вихід же вбачаю у прагненні до побудови такого світу спілкування, який буде полем зустрічі індивідуальних і неповторних особистостей, народів, націй та культур, які в гармонійному спілкуванні між собою і створять блискучу поліфонію звучання. Вона – завжди красивіша за унісон і втрачає багато навіть тоді, коли хоча б один ледь чутний голос, одна ледь чутна партія замовкне в цьому хорі. Це той ідеал, до якого, хоч і важко, але варто прагнути.

Рівно тридцять років тому О. Тофлер написав книгу «Шок майбутнього». Він вважав, що темпи розвитку людства останнім часом настільки швидкі, що людина не виявляється здатною себе перелаштовувати психологічно для зустрічі з цими новими викликами, які несе їй буття. Тому він казав, що ми стоїмо перед загрозою шоку від зустрічі з майбутнім. Відтоді минуло тридцять років... і отой шок 11 вересня, мені здається, на жаль, одне з підтверджень прогнозу Тофлера. Але його треба пережити і не намагатися розв'язати ситуацію старими методами та способами, які вже зжили себе. Натомість варто шукати нових підходів, таких, які потребують суттєвої і морально-етичної переорієнтації, звертаються до глибинних засад людського буття.

Ю. З.: То Ви вважаєте, що в сучасного світу є майбутнє?

В. Г.: Так. Я оптиміст щодо цього. Хоча мені зрозуміле це питання, оскільки ми живемо в тому світі, коли проблемою стає вже не життя однієї людини, однієї держави, одного народу, однієї нації, а проблематичною стає доля всього людства. І все ж таки я оптиміст. М. Мамардашвілі колись писав, що людина все життя живе так, наче готує себе і весь світ до самознищення. Але, казав він, є якісь стрижні, які не дають можливості зробити це до кінця. Попри все, людство виявляється мудрішим і переборює найстрашніші труднощі. Так принаймні розвивалась історія досі.

Ю. З.: Як Ви оцінюєте сучасний стан філософської науки і філософів в Україні?

В. Г.: Та глобальна криза, про яку я говорив раніше, вона, на жаль, властива й Україні. Ця криза стосується і філософії. Мені здається, що і світова філософська наука нині стоїть перед потребою суттєвої своєї переорієнтації, перебуває в пошуку нових розв'язань, нових підходів до існуючих проблем. Тим більше це актуально для української філософії, яка, все ж таки погодься, тільки вчора почала звільнятися від того неприродного стану, в якому вона перебувала впродовж багатьох десятиліть. Разом із тим оптимізму додає ота особливість, про яку говорив Тофлер, що темп життя надзвичайно прискорюється. І я з великою радістю, щиро дивлюсь на молоде покоління, яке помітно відрізняється, причому в кращому розумінні, від покоління моїх ровесників і навіть дещо молодших за мене, але старших за ці нові покоління. Мені здається, що оце молоде покоління дуже успішно і швидко долає розрив, який ще, звичайно, відчутний на рівні філософської культури, – характерний для України сьогодні порівняно з іншими держава-

ми. Тому знову ж таки, попри дуже невисокий рівень сучасної філософської науки, шанси наздогнати і долучитися до світового пошуку нових підходів з розв'язання тих нових філософських проблем, що постають нині перед людством, в українській молоді є. Це щодо філософської науки.

Щодо самих філософів, то я вже якось згадував, що кілька років тому до мене на кафедру завітала журналістка з Німеччини, яка була в Києві і зацікавилася Національним університетом «Києво-Могилянська академія». Я їй дуже довго розповідав про те, як ми працюємо (журналіст усю нашу розмову записувала на диктофон). Уважно мене вислухавши, вона запитала: «Скажіть, будь ласка, кому зараз в Україні, яка потерпає від такої безлічі серйозних проблем в економічному, політичному житті, потрібна філософія?» І я був абсолютно щирим, коли сказав їй, що, як на мене, то саме нині філософія переживає «золотий вік» в Україні. А річ ось у чому. Коли людина живе у відносно спокійному й облаштованому світі, то вона не дуже часто замислюється над сенсубуттєвими проблемами, а просто живе і реалізовує свої людські потреби в тому світі, в якому вона існує. А от коли кожний крок на шляху задоволення прагнення жити по-людськи наражається на опір середовища, в якому цей крок здійснюється, то тоді, хоче цього чи не хоче, людина починає думати над тим, що є я, що є світ, у якому я живу, що я можу зробити, щоб жити в цьому світі по-людськи, та чи можливо це взагалі. Інакше кажучи, вона починає філософувати. Так от, як на мене, саме тепер стимулів для філософування в Україні дуже багато. І це, якщо хочеш, не лише абстрактні балачки, бо знаходяться підтвердження в реальній конкретній практиці. З огляду на те, що

час у нас переважно прагматичний, то в колі професій, представлених у Києво-Могилянській академії, філософія не найпопулярніша порівняно з економікою, правом, політологією тощо. Але в останні роки я почав спостерігати, що все більше й більше молодих хлопців і дівчат хочуть займатися філософією. І в цьому році, коли ми вперше оголосили конкурс з урахуванням вибору спеціальності з першого дня вступу до нас, то конкурс на філософію перевищував чотири особи на місце. Більше того, в минулому і позаминулому роках, коли я був завідувачем кафедри й очолював магістерську програму з філософії, то до мене зверталися цілком зрілі, дорослі люди, які займаються бізнесом тощо, з проханням надати можливість прослухати той чи інший філософський курс. При цьому наголошували, що це їм потрібно не для диплома чи довідки, а задля інтересу до філософського осмислення певних проблем. Подивись, на магістеріумі зараз закінчилася лекція Антуана Аржаковського, французького вченого, який читає про європейську православну філософську думку ХХ сторіччя. В нього серед слухачів половина – наші магістри, для яких цей курс нормативний, а ще стільки ж – цілком дорослі люди, які працюють у зовсім інших установах, але приходять послухати цей курс.

Ю. З.: Чи існує взаємозв'язок між Вашими дослідженнями, полем Ваших досліджень, особливо в останні роки, і Вами?

В. Г.: Так. Ти знаєш, можливо, він не усвідомлюється одразу, але ретроспективно він дуже відчувається. Скажімо, перші мої дві книги... Найперша була присвячена українсько-болгарським філософським зв'язкам. Ми її писали удвох: я і мій найближчий друг, з яким ми були найтісніше пов'язані в студентські роки,

пройшовши разом із першого до останнього курсу університету. Це – болгарин Михайло Бичваров. Він приїхав з Болгарії навчатися до Київського університету ім. Тараса Шевченка, і так сталося, що нас усе подальше життя пов'язувала дуже міцна дружба. І от ми з ним написали цю книгу. Якоюсь мірою це була спроба, так би мовити, самоусвідомлення наших стосунків (на жаль, нині він уже пішов із життя).

До речі, був період, коли я серйозно цікавився методологічними проблемами у зв'язку з тими питаннями, яким лишаюсь вірним усе своє життя. Це – історія української філософії. Тоді я почав шукати шляхи обґрунтування того, що нині для себе називаю культурологічним аспектом історії філософії. І от у зв'язку з цим мене зацікавив розвиток філософії у взаємодії з іншими компонентами культури людства. Я досліджував взаємодію філософії і політики, філософії і науки, філософії і мистецтва, філософії і релігії. Результат завершився кількома книгами, першу з яких я хотів назвати «Філософія і політика», але на вченій раді Інституту філософії запропонували «спокійнішу» назву: «Соціальне середовище та історико-філософський процес». Книгу писав, думаючи про становище, в якому я і мої колеги-філософи в той час перебували в Радянському Союзі. Відверто писати про це було неможливо, бо в такому разі книгу просто б не опублікували. І тоді я звернувся до аналізу таких «ненормальних» стосунків між філософією і політикою, але на матеріалах нацистської Німеччини. Про це можна було писати. І от, пишучи про це і тільки про це, я бачив вияв тих схем, у яких і перебували я і мої товариші. Отже, це теж була спроба якогось самовизначення.

Потім я звернувся до проблеми співвідношення філософії та науки. У результаті вийшла інша книга, також

написана з моїм другом – В. Азархіним. Вона навіть кілька разів перевидавалась. У центрі книги були долі видатних діячів європейської науки, думки, культури. Це – Коперник, Бруно, Галілей. Писав я її в той час, коли наш Інститут філософії і відділ, у якому я працював, зазнав страшного погрому у зв'язку з переслідуванням «українського буржуазного націоналізму». Двох моїх ближчих друзів-колег було заарештовано. Це – Василь Лісовий і Євген Пронюк. Мене так тяжко доля не торкнулася, але певних наслідків зазнав і я. Я одержав сувору догану із занесенням в особисту партійну картку. Це сталося тоді, коли в Інституті філософії вже було вивішено оголошення про засідання Вченої ради, на якій одним із питань мали розглянути рекомендацію про захист моєї докторської дисертації. І от буквально за день до цього директора Інституту викликають до ЦК партії. Він повертається, і з'являється нове оголошення, в якому «моє» питання було замінено на таке: «Про серйозні ідеологічні хиби в роботі відділу Історії філософії України». От саме тоді заарештували моїх друзів, нещадно шпетили наш Інститут, і відтоді десь на сім років моя дисертація глибоко залягла в очікуванні змін на краще. *(Сміється.)*

А тим часом я звернувся саме до вищезгаданого дослідження. Мене цікавила позиція вченого-мислителя, який служить істині саме в тій ситуації, коли цю істину не можна проголошувати. Бруно заради вірності істині пішов на багаття. Галілей зайняв позицію відмінну. Я жодною мірою не збирався себе зіставляти з цими титанами думки, але саме тоді мені захотілося серйозно розібратися в ситуаціях навколо цієї сторінки нашої європейської історії. Через це я намагався відповісти і собі на доволі непросте питання:

«Як треба жити і як можна жити в ситуації, коли ти з огляду на професійне покликання прагнеш служити пошукові істини, а ситуація унеможлиблює таке служіння?» Отож і це було певною спробою відповісти на ті принципові й актуальні для мене питання.

А останній період мого життя для мене особисто є надзвичайно важливим! Він пов'язаний з університетом «Києво-Могилянська академія». Так у мене складалася доля, що я формувався переважно як академічний учений. Робота проходила в академічному науково-дослідному інституті. Хоча я й читав деякі курси в університеті, в Інституті підвищення кваліфікації викладачів, але це не було головним моїм покликанням. І от, коли В. Брюховецький запросив мене до Києво-Могилянської академії очолювати кафедру, то я спочатку вагався, оскільки не мав достатнього досвіду роботи у вищому навчальному закладі, керівництві кафедрою тощо. І сталося так, як сталося, завдяки одному аргументові, який сильно на мене подіяв. В. Брюховецький (ми були з ним знайомі й раніше) сказав мені приблизно таке: «Ти вже не одне десятиліття живеш філософією і, мабуть, у тебе виробилося певне уявлення, яким має бути філософ. От іди на кафедру, будуй її з самого початку і спробуй реалізувати цей образ філософа, який здається тобі ідеальним, на базі університету "Києво-Могилянська академія". Ми втручатися не будемо». Це мене спокусило. Одразу ж знайшлися й спільники: Анатолій Георгійович Тихолаз та Валентин Іванович Гусєв. От ми втрьох за цю справу і взялися.

Ю. З.: Філософія на трьох...

В. Г.: Так, філософія на трьох... Але незабаром нас стало більше. Оскільки я все-таки був зрощений у традиції історії філософії України, то для мене це рішен-

ня було спричинене не тільки сьогоденними міркуваннями. Для мене суттєвим було й те, що я прагнув якось на нинішньому етапі спробувати віддати належне традиції тієї давньої Києво-Могилянської академії, щоб НаУКМА не просто зовнішньо характеризував місцерозташування нашого університету, а відновив й утвердив цей спадковий зв'язок. Звернувшись іще раз до осмислення досвіду Києво-Могилянської академії, а це легко було зробити, оскільки саме в нашому відділі плідно працювала група з дослідження спадщини Києво-Могилянської академії, однією з виразних ознак могилянської традиції я визначив для себе прагнення будувати філософію в Україні на ґрунті плідного діалогу з європейською культурою і здобутками європейської філософії. І от, власне, це й визначило наші зусилля щодо впровадження принципів освіти й навчання на нашій кафедрі. Ми поставили за мету виховати нове покоління українських філософів, здатних на рівних вести діалог із професіоналами та фахівцями-філософами Європи. Разом з тим це наклало відбиток на спрямування і мого наукового інтересу. Останні десять років проблеми української філософії в європейському контексті так чи інакше об'єднують різноманітні дослідження, якими я займаюся. Тому можна сказати, що від початку і до кінця все це особистісно якось переживалося. Мабуть, так буває в кожного. Іноді це не зовсім виразно можна спостерігати, але, мені здається, ретроспективно завжди можна знайти зв'язок особистісного і того наукового інтересу, який реалізується в пошуку вченого.

Ю. З.: У розвиток останнього запитання в мене виникло два додаткові. Перше з них: «Як Ви розумієте істину?»

В. Г.: Передусім, філософія, на моє переконання, – це пошук істини. У розумінні ж істини ми будемо ґрунтуватися на визначенні Аристотеля. Тут нічого нового до нього я не додам. Але ж відомо, що абсолютна істина недосяжна. Власне, цього і прагнути не варто. Треба шукати істину, і сенс – саме в цьому пошуку. Тому до будь-якого розв’язання проблеми, яке мені здається наближеним до істини, завжди ставлюся самокритично і дуже толерантно дослухаюся до спроб відповісти на це питання якимось іншим чином. Бо цілком усвідомлюю, що те, що я знаю, аж ніяк не є абсолютною істиною. Мабуть, тому одна з ознак гідних філософів – відкритість, відкритість до іншої думки, до іншого розуміння істини. Саме в цьому процесі пошуку істини, вічному процесі пошуку істини, власне, і полягає сенс філософування як такого.

Ю. З.: Зрозуміло. І друге: чи відчували Ви на собі вплив теми Ваших досліджень, як-от: святі Київської Русі? У Вас і монографія вийшла на цю тему.

В. Г.: Безумовно. До того ж названа тема не тільки філософська, а й богословська. Тому я не зважувався вирішувати безліч питань, обов’язкових для цієї теми, але які перебувають за межами моєї компетенції. Я обрав той шлях, який мені найближчий і як філософу, і як людині. Це образ святості як етичний ідеал. І з цієї точки зору безумовно величезне значення мало осмислення досвіду тих духовних світочів, котрі справді є тим ідеалом, орієнтуючись на який варто будувати моральний кодекс власного буття.

Ю. З.: Який Ваш улюблений науковий напрям досліджень?

В. Г.: Історія української філософії, її найдавніші джерела, Київська Русь, філософські ідеї в культурі Київської Русі. Я прийшов до них не одразу, а після того, як спробував для себе розв’язати ті методологічні

проблеми, які взагалі дають можливість шукати те, що можна назвати філософською культурою. Мені надзвичайно цікаво працювати в цій сфері, яка, на мій погляд, дуже важлива для розуміння розвитку нашої культури і філософії. Це той ґрунт, де закладалися підстави стилю мислення, стилю філософування, які можна простежити і в дальшому розвитку...

Ю. З.: Які чесноти для Вас визначальні? Чи вважаєте Ви, що можна піти на компроміс із совістю?

В. Г.: Передусім толерантність, здатність чути іншого. Це дуже важливо!

Ю. З.: Цікаво, але задовго до нашої з Вами розмови я для себе так і визначив Ваше кредо...

В. Г.: Це для мене особисто завжди надзвичайно важливо. Мені здається, що саме нині толерантність набуває особливого значення, з огляду на ті проблеми, які ми щойно обговорювали. Але ж це не мій винахід. Тут можна опертися на велику традицію мудрих людей у минулому й сучасному, які закликали і закликають до цього. Причому важлива не тільки здатність чути іншого, а й відчувати відповідальність перед іншим за його буття. «Любити ближнього, як самого себе!» Отже, і до ближнього треба ставитись, як до самого себе і відповідати за його буття. Ось це найбільша чеснота. Дотримуватись її дуже важко і складно. Але, на моє переконання, потрібно.

А тепер щодо питання про можливість компромісу з совістю, сумлінням... Нелегко відповісти, оскільки життя дуже складне і в ньому мало ось таких прямолінійних людей, які можуть викликати своєю прямолінійністю повагу... Мені здається, що іноді така позиція не приводить до найкращого результату, тож доводиться інколи йти на компроміс зі своєю совістю.

Ю. З.: Але заради чого?

В. Г.: Заради іншого!

Ю. З.: Іншого... На компроміс із власною совістю заради іншого?

В. Г.: Так, хоча це вельми хистка позиція. Краще жити, не вступаючи в такий компроміс...

Ю. З.: Але ж життя...

В. Г.: Так, на жаль... Я не вірю в можливість однолінійних рішень і розв'язань, хоч би яким привабливим це видавалось. І в кожній конкретній ситуації потрібний серйозний філософський самоаналіз для вибору оптимальної позиції.

Ю. З.: У чому Ви вбачаєте сенс життя, виходячи з Вашого поважного віку?

В. Г.: Думаю, як би це краще сформулювати... Мені здається, що сенсом життя є прагнення залишити після себе щось добре людям. Це передусім виростити гідних дітей, онуків і намагатися зробити щось таке, що принесе користь людям і після мене. Все лишається людям: і добре, й погане. Отже, сенс життя в тому, аби те, що лишається, містило б не тільки погане, а може, і взагалі його не містило, а натомість несло щось добре.

Ю. З.: Чи пам'ятаєте Ви свої дитячі та юнацькі мрії? Які саме?

В. Г.: Пам'ятаю! У школі я чомусь мріяв присвятити себе театральній діяльності, бути актором. І навіть у старших класах збирався вступати до театрального інституту. Слава Богу, цього не сталося. Я вельми поважаю акторський цех і вважаю, що там мають працювати люди, в яких є іскра Божа, а в мене її, здається, нема. Тож той потенційний вибір, мабуть, не приніс би мені стільки морального задоволення і щастя, як принесла праця і заняття тим, чим я займаюсь.

Ю. З.: Назвіть Вашого улюбленого письменника, поета, композитора.

В. Г.: Це дуже важко зробити... Річ у тім, що я належу до того книжного покоління. Ми дуже багато читали, часто відвідували театральні вистави. Це був би великий перелік видатних діячів літератури, мистецтва, від спілкування з якими я одержував справжню насолоду. А якщо говорити про найостанніші враження (а нині, на жаль, читаю вже значно менше, ніж раніше), то останнім серйозним враженням було моє відкриття В. Домонтовича (В. Петрова). Не знав я його раніше. Це письменник безумовно світового класу. До того ж він був ще й науковцем. Творчість В. Домонтовича виявилася мені дуже близькою. Його погляд на світ – мистецький, але погляд ученого, вченого-гуманітарія, певною мірою дуже дотичний до моїх уподобань та інтересів. Статті В. Петрова про Сковороду, як на мене, й сьогодні не втратили своєї актуальності.

Ю. З.: А яке Ваше неінтелектуальне захоплення?

В. Г.: Туризм. Я з молодих років займався туризмом, був у багатьох походах у Карпатах, Криму, але, на жаль, з роками від нього довелося відмовитись. А от як цікаво повернулася доля: син тепер працює в Інституті туризму, хоча туризмом не займається. *(Сміється.)*

Ю. З.: Чи вважаєте Ви себе щасливою людиною?

В. Г.: Так.

Ю. З.: А чому? Будь ласка, поділіться Вашим розумінням щастя.

В. Г.: Щастя... Це відчуття, що супроводжує тебе, коли ти займаєшся справою, яка дає тобі задоволення. Щастя – це стан, коли тебе оточують люди, яких ти щиро любиш і поважаєш. Ось це в мене є. Я справді люблю філософію, я справді з насолодою працював і в нау-

ково-дослідному інституті, і на викладацькій ниві, я справді радий, що завжди був серед людей, яких я глибоко поважаю, люблю щиро, які ставляться добре до мене. Тобто я ніколи не почував себе самотнім. А це вже добре. На жаль, отруєє відчуття щастя фізичний стан, але нікуди від нього не дінешся, бо роки беруть своє. Це, зрештою, природно.

Ю. З.: Насамкінець наведіть, будь ласка, Вашу улюблену притчу або ж філософську сентенцію.

В. Г.: А!.. Я її вже розповідав, мабуть, і тобі, сто разів. Вона мені дуже подобається. Це притча, яку я вчитав у М. Еліаде. Він нею завершує одну зі своїх книжок, посилаючись при цьому на «Хасидські легенди» Бубера. Та притча розповідає, що на околиці Кракова жив бідний рабин Ейсик. І от якось уві сні почувся йому голос, який закликав встати, покинути своє місто і попрямувати до далекого міста Праги. Там, під мостом, який веде до королівського палацу, голос обіцяв, що Ейсик знайде скарб. Цей голос лунав і наступної, і третьої ночі. Зрештою, рабин піддався закликові й вирушив у далеку дорогу. Він дійшов до Праги, знайшов потрібний міст і вирахував місце, де треба було копати. Але починати роботу рабин не міг, бо міст постійно охороняли вартові. Через деякий час капітан варті звернув увагу на дивака, який постійно вештався поблизу мосту. Він підійшов до Ейсика і ввічливо запитав, що той тут робить. Рабин щиро розповів усю свою історію. У відповідь капітан розсміявся: «Ви ж цивілізована людина. Хто в наш час вірить якимось там голосам. От мене вже три ночі поспіль голос гукає, щоби я покинув Прагу, пішов у далекий Краків, знайшов там хатину рабина Ейсика, а в ній – скарб. Але ж я людина культурна і не роблю цього». Ейсик увічливо подякував капітанові і

подався назад. Прийшовши до свого дому в Кракові, рабин біля печі й викопав-таки цей скарб, який зробив його щасливим на все життя. Так-от, Еліаде, закінчуючи цю легенду, наголошує, що шукати скарб не треба десь-інде, бо він у тебе, у твоїй хатині. Але для того, щоб його знайти, треба вийти і подивитися на власну домівку збоку. Мені дуже подобається ця легенда, і я люблю її розповідати, коли трапляється слухна нагода.

Якось Наталя Миколаївна Яковенко, яку я дуже поважаю, додала до цієї притчі цікавий спогад. Вона пригадала, що колись на останній гумористичній сторінці «Литературной газети» була карикатура, яка відтворювала сюжет відомої картини Васнецова «Витязь на роздоріжжі». От сидить на коні витязь, перед ним три дороги і камінь, на якому має бути написано, що витязя чекатиме, якщо він обере той чи інший шлях. Так от, на цій карикатурі на камені був лаконічний напис: «Іди додому». На цьому ми й можемо завершити.

Ю. З.: Щиро дякую за діалог.

В. Г.: Ходімо додому.

5 жовтня 2001 р., НаУКМА

МИСЛИТЕЛІ НА ЧОЛІ ДЕРЖАВИ – ЛИШЕ ДАВНЯ ІЛЮЗІЯ

(Розмова з Михайлом Бринихом)¹

Вілен Горський

Сенс філософії полягає в повсякчасному нагадуванні: горизонти людського погляду не повинні обмежуватися конкретністю, яку завжди треба оцінювати з погляду вічності, ідеалу.

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ ПРО СЕБЕ: Я народився у Харкові. Мій батько замолоду брав активну участь у революційному русі. На початку тридцятих років він як молодий фахівець був відряджений на заводи Форда – так тоді готували технарів для молодії радянської держави, яка ставала на рейки індустріалізації. Після року стажування він повернувся і працював провідним інженером на Харківському тракторному заводі, потім – у Москві, на велосипедному заводі. 1936 року згадали про його перебування в Америці й репресували. 1938 року батько помер. Та оскільки сім'я лишалася в Харкові, до нас із матір'ю не добралися. Філософія – шлях, обраний мною. Шлях пройдений. Я закінчив філософський факультет Київського університету. Після того, як батька реабілітували (вже за хрущовських часів), зміг вступити до

¹ Уперше опубліковано в газеті «День» № 184 за 26 вересня 1998 р.

Інституту філософії, де минуло майже все моє свідоме життя – від молодшого наукового до провідного наукового співробітника. Там писав кандидатську, докторську, видавав книжки.

Перший етап моєї діяльності був пов'язаний із осмисленням методологічних проблем історії філософії. Потім були книжки з філософії мистецтва, науки. Цей методологічний цикл я закінчив книжкою «Історико-філософське тлумачення тексту». Організував більше десяти конференцій, присвячених історико-філософському аналізу культури Київської Русі, видав дві книжки на цю тему: «Нариси з історії філософської думки Київської Русі XI–XII ст.» і «Святі Київської Русі». Остання моя книжка «Історія української філософії» – продукт викладацької роботи в Національному університеті «Києво-Могилянська академія», де я працюю з 1992 р.

Михайло Бриних: Чим же сьогодні, на Вашу думку, має займатися філософія?

Вілен Горський: На відміну від інших нормальних науковців, які вирішують проблеми своєї науки, філософи тільки тим і займаються, що з'ясовують, а чим же займається філософія. З одного боку, філософія впродовж тисячоліть намагається досягнути граничні підстави людського буття – і в цьому сенсі вона абсолютно незмінна, а з другого – ці підстави на кожному етапі актуалізують абсолютно різні аспекти. Я гадаю, що сьогодні світова й, безумовно, наша філософія переживає один із кардинальних моментів. Адже вперше в історії людства проблематичним стало життя не лише окремої людини, окремої нації або держави: ві-

доме гамлетівське питання – «бути чи не бути» – набуло актуальності стосовно всього людства.

М. Б.: Сьогодні філософія може дуже влучно поставити діагноз, визначити становище і... запропонувати лікарські рецепти, які важко використовувати та які ніколи не будуть адекватно реалізовані політиками.

В. Г.: Я не поділяю тієї ілюзії, що філософи здатні на досконалі практичні кроки, хоча ще Платон мріяв про ідеальну державу, на чолі якої стоятимуть філософи, котрі збагнуть істину й реально будуть її втілювати в життя. Однак ті відповіді, які філософія в межах своєї компетенції прагне віднайти сьогодні, надзвичайно важливі. У кризовому становищі перебуває не лише наша країна, з усіма її нашаруваннями післярадянського періоду, – криза глобальна. Й актуальність проблеми людського буття найгостріше відчувається саме тоді, коли проблематичним стає реальне буття людини в реальному світі. Доки людина спокійно живе й спокійно реалізує свої потреби, вона не схильна задумуватися над сенсом власного існування. А от коли людина, прагнучи реалізувати свою потребу жити по-людськи, наражається на опір середовища, – тоді вона змушена серйозно обміркувати: що є я, що є світ, в якому я живу, в чому сенс мого життя і що я повинен зробити, щоб жити в цьому світі по-людськи; людина починає філософувати. Тому в кризовій ситуації надзвичайно актуалізуються ті відповіді, які дає людству філософія. Філософія формулює розуміння ідеалу, а живемо ми завжди не в ідеальному, а в абсолютно реальному й конкретному суспільстві. І сенс філософії полягає в повсякчасному нагадуванні: горизонти людського погляду не повинні обмежуватися конкретністю, яку завжди треба оці-

нювати з погляду вічності, ідеалу. І якраз філософія формує оцей вищий погляд, який не дає людині заспокоїтися, виховує критичне ставлення до сьогоднішнього дня. Отже, я вважаю, що політик не може бути серйозним політиком, якщо він не звертається до філософа, але політик не повинен перекладати свої функції на філософа. Так само філософ не повинен перетворюватися на політика. Намагання перетворити філософію на ідеологію, на теоретичне обґрунтування певної політичної програми, як це у нас було, спричинилося до знищення філософії.

М. Б.: За радянських часів філософія була дуже вжитковою наукою – зрештою, вона замінювала релігію, даючи людям новий «символ віри». Тож у сьогоднішньому суспільстві навіть загальнолюдські цінності – дуже химерне й неоднозначне поняття. Звернення до філософії перетворилося на обтяжливу й незрозумілу умовність: люди нічого не чекають від філософії, не хочуть до неї звертатися й не розуміють, навіщо вона їм здалася. Ви могли б переконати пересічного обивателя, що філософія в Україні – це не забавка для клану науковців, не ігриська для вузького кола фахівців, які замурувалися у філософії?

В. Г.: Сьогодні ніхто не може у своєму повсякденному житті почуватися спокійно, не намагаючись з'ясувати, в чому сенс життя. А це – запитання, що над ним б'ється професійна філософія.

Адже філософують усі, навіть діди на призьбі. Проте проблема нашого суспільства в тому, що ми пережили ідеологічну кризу – крах комуністичної міфології. Але суспільство не може жити без віри, без міфу. І саме тепер наше суспільство надзвичайно гостро потребує отієї ідеї, яка б усіх об'єднала. Цей пошук не може бути успішним без звернення до філософії. Міф – це

те, у що вірять усі. Без міфу нема ні герба, ні прапора, ні святинь. Але міф – це лише одна певна ланка у структурі культури, котра дає якраз оцей предмет віри. Інший (і дуже вагомий) компонент культури – це критичне мислення. Небезпека нинішньої ситуації в Україні полягає в тому, що на тлі втрати колишнього міфу ми спостерігаємо взаємодію і надзвичайну боротьбу локальних (за соціальною чи то регіональною ознакою) міфів, кожен із яких претендує на всезагальність, а це надає ситуації агресивного характеру – міфологічна свідомість намагається не лише заповнити ту лакуну, в межах якої вона і має бути, а вийти за її межі, витіснити зону критичного мислення. Цю ситуацію агресивності міфу, якщо хочете, можна проілюструвати. Давайте подумки підійдемо до площі на Печерську, де стоїть Верховна Рада, над якою майорить синьо-жовтий прапор – символ української незалежної держави, а трошки нижче – на фронтоні – герб колишньої УРСР, поруч – дивовижний бароковий растрелівський палац, який відроджує символи величі Російської імперії, навпроти – братська могила робітників і селян, які загинули під час повстання на чолі з більшовиками в буремні роки революції. Загалом, зібрання символів різних міфологій в історичному світі трапляються всюди. Але річ у тім, що всі ці міфи, символи яких я назвав, не просто відтворюють окремі етапи нашої історії, – вони реально живуть сьогодні, – є ті, кого об'єднує жовто-блакитний прапор, є ті, хто живе під гербом УРСР, та й імперський міф має своїх носіїв. Оце і є та ситуація зіткнення локальних міфів, які, борючись між собою, намагаються заступити вакантне місце загального міфу – втраченої ідеї, що була предметом віри всього народу. Це надзвичайно складна й гостра особливість

сьогодення, і намагання раціонально її розв'язати має спиратися не лише на міфологічну свідомість, а й на теоретичний і критичний розум. І репрезентує в оцих пошуках критичний розум саме філософія.

М. Б.: Хто сьогодні винен у тому, що філософ потрапив до найзлиденнішої соціальної категорії: суспільство чи влада?

В. Г.: Влада... Якщо говорити серйозно, всі кардинальні зміни, які завершили руйнування останньої імперії, були ж викликані не хвилею масового протесту проти тих ганебних дефіцитів, що їх зазнало в матеріальному бутті наше суспільство. Двигуном усіх цих змін була не периферія, яка вела значно гірший спосіб щоденного буття, а центр – Москва, Київ, де каталізаторами цих процесів були не прибиральниці, яким платили копійки за їхню тяжку працю, а інтелігенція. Отже, це був протест проти суспільства, яке позбавляє людину реалізувати власні здібності, заради такої системи, де влада здійснюватиме інші функції щодо філософа й інтелектуала. А вона їх не здійснює, оскільки урядують люди, які пройшли школу колишньої влади і які інакше не вміють керувати.

М. Б.: За моїми спостереженнями, в сучасному «псевдобуржуазному» середовищі визріла доволі дивна мода: діти багатих батьків частенько прагнуть здобути саме філософську вищу освіту.

В. Г.: Я не беруся судити, наскільки це у нас «буржуйська» мода. Принаймні мій досвід знайомства зі справжнім «буржуйським» світом переконує, що там цієї моди нема. В усіх американських університетах, куди я потрапляв до своїх колег на кафедри філософії, наша зустріч починалася з великого плачу, що живуть вони в тій країні, яка нічого не розуміє у філософії, яка не хоче філософії, яка живе надзвичайно прагматично.

Один етик мені розповідав, що виживає лише завдяки викладанню курсів медичної етики для медиків і спеціальним лекціям для працівників в'язниць про етику поведінки охоронця зі злочинцем, а до теоретичної етики, пробачте, в їхньому суспільстві нема діла. Тож я не помітив там великої суспільної уваги до філософії. Це якраз традиція слов'янської культури й духовності, про яку варто пам'ятати і від якої не можна відмовлятися, бо це те, чого західній цивілізації гостро бракує.

М. Б.: Як Ви особисто пережили 1987 і 1991 роки?

В. Г.: Було багато речей, в які я щиро вірив і від яких я змушений був відмовитися під тиском фактів. Але не можу сказати, що ця світоглядна зміна, як і в багатьох моїх колег, була абсолютною. Допомогло мені й те, що мої професійні уподобання зосередилися навколо історії філософії, та ще й давньої, а за системою канонізованої в той час ієрархії історія філософії посідала останнє місце серед інших актуальних філософських дисциплін. Тож безпосередньо на мою роботу чи то перебудова, чи то незалежність вплинули мало. Хіба що тепер не треба відшукувати якихось цитат з Маркса або Леніна, щоб під цим «дахом» подавати виклади ідей давніх філософів.

М. Б.: Чи могли б Ви назвати найактуальнішого сьогодні філософа?

В. Г.: Платон. На ньому й понині тримається вся традиція європейської філософії, й нашої зокрема. До речі, це та найплідніша традиція, яка найбільше зазнавала всіляких заборон і гонінь. Адже Платона хвилювали ті самі філософські проблеми, що і нас сьогодні.

М. Б.: Чи може сьогодні яка-небудь філософська ідея чи школа виконати в Україні ту місію, яку свого часу виконали ідеї Ніцше й Шопенгауера в нацистській Німеччині?

В. Г.: Ніцше й Шопенгауера не можна звинувачувати в тих політичних інтерпретаціях, яких зазнали їхні ідеї у нацистській Німеччині. Нема однозначного зв'язку між філософією й політикою. Якщо вже звернутися до нашої традиції, то на тих-таки ідеях Шопенгауера і Ніцше ґрунтували свої дуже різні концепції і Дмитро Донцов зі своїм інтегральним націоналізмом, і В'ячеслав Липинський, і переконаний в ідеалах комунізму та більшовизму Микола Хвильовий.

М. Б.: Чи може сьогодні реанімуватися широке суспільне захоплення комуністичними філософськими ідеями?

В. Г.: Я не вірю в це.

М. Б.: Яка філософська ідея чи концепція викликає у Вас роздратування?

В. Г.: Якщо обережно і з обмовками, саме так я ставлюся до французьких постмодерністів. Один мій німецький колега, згадуючи часи Третього рейху, якось перефразував відомого героя тієї доби: «Коли я чую про постмодернізм, моя рука тягнеться до пістолета».

М. Б.: Отже, Ви не поділяєте популярну сьогодні тезу про те, що ми живемо в постмодерному світі?

В. Г.: Поділяю, але тільки в тому сенсі, в якому історія культури взагалі може бути розділена на три глобальні етапи – «домодерн», «модерн» і «постмодерн».

М. Б.: Яким Ви бачите майбутнє людства?

В. Г.: Майбутнє людства – в активізації міжлюдських стосунків у глобальному масштабі, де кожен веде свою партію в поліфонічному хорі – хай цю партію ледве чути, але якщо вона умовкне, то програє від цього все людство.

ДЕЩО ПРО ІСТОРІЮ З ІСТОРІЄЮ ФІЛОСОФІЇ (СУБ'ЄКТИВНІ РОЗДУМИ З ПРИВОДУ ЮВІЛЕЮ)¹

Вілен Горський

Кажуть, що у Французькій академії наук існує правило, за яким сфера компетенції історичних досліджень не може поширюватися на події, що відбулися менш ніж п'ятдесят років тому. Гадаю, таке обмеження не позбавлене сенсу. Адже важко, – ба неможливо, – послідовно дотримуватися науково-об'єктивної позиції, оцінюючи те, безпосереднім свідком чого ти був сам, у чому брав участь, що є частиною твого власного життя. З п'ятдесяти років, якими вимірюється термін існування Інституту філософії НАН України, майже 35 я провів у його колективі, й, зрозуміло, писати про шлях, пройдений ним, для мене означає звертатися пам'яттю до власної молодості, моїх колег і друзів, у колі яких значною мірою проходило моє свідоме життя у філософії. Важко в такій ситуації претендувати на об'єктивний, безсторонній погляд. Отже, сказане далі є не більше ніж суб'єктивні свідчення учасника подій, про які йдеться. І все ж таки, з огляду інтересів майбутнього науково-історичного дослідження, такі нотатки, мабуть, не позбавлені певного сенсу. «Торжество історичної критики, – зауважував В. О. Ключевський, – з того, що говорять люди певного часу, підслухати те, що вони

¹ Подаємо (з редакційними правками) за першодруком: Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні роздуми з приводу ювілею) : [До 50-річчя Ін-ту філос. НАН України] // Магістеріум. – Вип. 1 : Історико-філософ. студії / Нац. ун-т «Кієво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 1998. – С. 136–144.

замовчували»². Те, про що не розповідала епоха, що вона в силу різних причин відносила до «зони замовчування» й без урахування чого образ епохи буде неповним, дослідникові допомагають «почути» свідчення тих, хто належав до цієї епохи. Власне, таке міркування й спонукало мене взятися за написання цих суб'єктивних нотаток свідка... Складність ще й у тому, що свідок має вести оповідь про стан історико-філософських досліджень, оскільки впродовж усього життя належав саме до цієї професійної галузі сучасної філософії. Як гармонійно сполучити немінучий суб'єктивізм, природний під час оповіді про власне життя, з обов'язковим об'єктивізмом, до чого прагнув, реалізуючи професійні програми, спрямовані до історико-філософської реконструкції образу минулого? Ця дилема перша, але не остання з тих, які створюють напругу неоднозначності, внутрішньої суперечливості, що буде притаманна подальшій оповіді. Нічого не вдієш, адже такою неоднозначною є не лише ситуація, в якій опинився оповідач, а й епоха і стан філософії в нашій країні впродовж часу, про який ідеться. Неоднозначною є й дата ювілею, що його 1996 р. відзначив мій Інститут. Адже якщо говорити про історію Інституту як академічного осередку, що координував дослідження в галузі філософії, які відбувалися в Україні, то початки її сягають більш раннього періоду. Відлік цієї історії можна вести з 1920 р., коли при історико-філологічному відділі АН України було створено Комісію з вивчення громадських течій на Україні, де здійснювалися, зокрема, й філософські дослідження. Можна – з 1922

² Ключевский В. А. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории / В. А. Ключевский. – М. : Наука, 1968. – С. 349.

чи 1925 р., коли при соціально-економічному відділі Академії наук почав працювати семінар з вивчення суспільного життя (1922), через три роки перейменований на семінар соціальної філософії (1925). Такою датою можемо вважати й 1926 р., коли при Академії наук було створено Київську науково-дослідну кафедру марксизму-ленінізму. Щоправда, академічним осередкам, що здійснювали дослідження в галузі філософії, протистояли більш могутні позаакадемічні центри, які об'єднувалися у Всеукраїнську асоціацію марксистсько-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН). Серед них був і Інститут філософії. Більше того, з огляду «чистоти» віри у марксизм-ленінізм, академічні установи були під серйозною підозрою. Не випадково один із тогочасних керівників філософських установ Р. С. Левик, коментуючи створення науково-дослідної кафедри марксизму-ленінізму при Академії наук, зазначав, що кафедра існувала «при тій академії, з якою нам доводилося ідеологічно боротися», отже, справді, це «при» – досить діалектичне³.

Боротьба за марксистсько-ленінське «очищення» Академії наук завершилася у 1937 р., коли як свідчення одержаної перемоги ВУАМЛІН припинила своє альтернативне відносно Академії наук існування. До складу останньої увійшли науково-дослідні інститути ВУАМЛІН за одним лише винятком. У їх переліку відсутня згадка про Інститут філософії.

Склалася, на жаль, доволі «природна» для того часу ситуація. Жодних офіційних ухвал про закриття Інституту не було прийнято, але одного дня він припинив

³ Цит. за: Розвиток філософії в Українській РСР / ред. кол. : В. Євдокименко та ін. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 496.

своє існування, коли останній його співробітник, який досі перебував на волі, потрапив за ґрати НКВС, туди, де ще раніше опинилися його колишні колеги. З однією із цих «останніх жертв» передісторії нашої установи я вже в часи хрущовської «відлиги» майже одночасно прийшов працювати до Інституту. Микола Захарович Юшманов повернувся після «вимушеної перерви», що тривала майже 25 років.

У нашому відділі М. З. Юшманову доручили відновити інформацію про тих, хто працював на філософській ниві протягом 20–30-х років і чий діяльності було покладено край репресіями в середині 30-х років.

Пам'ятаю, який спротив зустріли публікації, що містили згадку про С. Семковського, В. Юринця, П. Демчука й інших філософів, котрі загинули в ті роки, з боку Я. С. Блудова – харківського філософа, доля якого від згадуваних відрізнялася лише тим, що він, будучи репресованим й відчувши на собі весь жах сталінських таборів, усе ж таки вижив. Він з обуренням виступав у нашому Інституті проти відновлення пам'яті про своїх колишніх колег, цих, за його характеристикою, «ідеологів куркульства», «агентів буржуазного ідеалізму», не гідних лишатися в пам'яті нашої культури. «Як же так, – запитували ми, молоді, – адже жертвою репресій були не тільки вони, а й Ви? Хіба власний життєвий досвід не переконує в несправедливості кари, якої зазнали Ваші колеги-філософи?» «Кара й забуття були справедливі, – відповідав нам Яків Семенович. – Лише зі мною трапилася трагічна помилка. Але такі помилки у великій справі теж можна зрозуміти. Ліс рубають – тріски летять».

Так, до мене й моїх товаришів долітав відгомін подій, що становили передісторію нашого Інституту. Згадав я ці давні часи не випадково. Адже неоднозначність

ситуації, в якій опинилася філософія в Радянській Україні наприкінці 20-х й у наступні 30-ті роки, певним чином визначала й умови її існування принаймні впродовж наступних п'ятдесяти років, що минули від 1946 р., коли в системі Академії наук офіційно було започатковано діяльність Інституту філософії.

Трагічний підсумок передісторії інституціональної академічної філософії, що завершилася у 1937 р., був цілком логічним, якщо зважити на офіційне розуміння сутності й значення філософії, яке насаджувала партія комуністів. Складовими цього бачення стали, по-перше, ствердження філософії історичного та діалектичного матеріалізму в його сталінській, звульгаризованій інтерпретації єдино істинним підсумком всесвітнього розвитку філософської думки й, по-друге, проголошення філософії діамату й істмату теоретичним підґрунтям пролетарської ідеології, що, по суті, вело до ототожнення філософії з класовою ідеологією взагалі. «Діалектичний матеріалізм є світогляд марксистсько-ленінської партії», – цими словами починалася праця Й. Сталіна «Про діалектичний та історичний матеріалізм».

Ствердження такого розуміння передбачало спочатку витіснення будь-яких немарксистських шкіл і течій з актуального поля філософської рефлексії – це завдання, по суті, на початок 30-х в Україні було виконане. Однак очікуваного розквіту марксистсько-ленінської філософії після цього не настало і не могло настати. Перемога виявилася «пірровою». Філософія діамату потрапила в зону безповітряного простору, зону, в якій неможлива будь-яка життєдіяльність на власне філософському підґрунті, тому інституціональне філософування в системі Академії наук із середини 30-х років узагалі припинилося.

Інакше їй не могло статися. З часів Сократа усвідомлено, що філософія не пророкує істину, а сенс свій вбачає в її пошуку, який здійснюється через діалог, базований на толерантному, співчутливому й уважному ставленні до іншої думки. Філософувати не можна, не виробивши у собі здатності почути іншу думку. Можливість же для вироблення й реалізації цієї здатності абсолютно заперечувалася. Це й справило згубний вплив на долю власне офіційно декретованої філософії діалектичного й історичного матеріалізму. Адже і в її межах аргументом дискусії неминуче ставала відповідність канонізованому підходу, відступ від якого розцінювали не як теоретичну помилку, а як зраду пролетарської ідеології. Тим самим дискусія переносилася з академічних конференц-залів до кабінетів слідчих НКВС, де їй підбивали підсумок уже згідно з логікою не філософського дискурсу, а тією, якою керувалися господарі кабінетів НКВС.

Однак панівну систему результат, до якого вона привела академічні філософські установи, також не влаштував. Офіційна ідеологія, особливо в умовах реалій післявоєнного світу, потребувала зусиль для свого обґрунтування й виправдання, що, відповідно до пануючої доктрини, мала здійснювати філософія. Це, зрештою, й зумовило відкриття у 1946 р. у складі установ Академії наук Інституту філософії.

Неоднозначність, парадоксальність ситуації полягала в тому, що філософії було наказано жити за умов, які заперечували саму можливість нормального філософського мислення. Адже, як і раніше, критерієм істинності будь-якого філософського розв'язання проблеми вважали його відповідність канонізованим постулатам діамату. Як і раніше, зазнавали суворої карі наміри вийти за межі догматизованої схеми. Як і раніше, були

заборонені спроби конструктивного використання новітніх результатів, здобутих сучасною немарксистською філософською думкою. А щоб спокус залишалося менше, вживали систему заходів, спрямованих на максимальне обмеження інформації, яка надходила «з-за бугра». Як і раніше, порушникам цих правил забороняли взагалі займатися філософією, а багатьох позбавляли й волі. У 70-х роках хвиля арештів серед української інтелігенції прокотилася і нашим Інститутом. Мої колеги Василь Лісовий та Євген Пронюк сповна відчували на собі жах таборів і спецпоселень.

Й усе-таки українська академічна філософія не лише вижила, а в деяких сферах спромоглася досягти результатів, що гідно увійшли до здобутку філософської культури.

Життя виявилось багатшим за схему, що визначала офіційно декретовані межі простору, відведеного для філософії. Як і в інших сферах тогочасного життя, поряд з легалізованою, відповідно цензурованою філософією складалося поле існування «тіньової» філософії. У кухнях наших осель у «хрущовках» читалися книги сучасних «буржуазних» філософів, точилися палкі дискусії, реально здійснювався філософський 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 втрачає свою міць і монолітну непорушність. Й там, де ґрати виявлялися не такими міцними, виникала можливість хоч трохи здобути простору для легалізації результату справді творчого філософського пошуку.

Чи не найбільш плідним полем для реалізації такого типу творчості виявилася сфера історико-філософських досліджень. Адже в канонізованій ієрархії філософських дисциплін, де на перших місцях розташовувалися діамат, а за ним істмат, історії філософії, як правило, відводилося місце наприкінці – після філософських проблем природознавства, етики, естетики й атеїзму. Мірою сходження по цій ієрархічній драбині зменшувалася пильність цензорів та ідеологічних наглядців, а отже, слабшала сила опору клітини, до якої було загнано філософію, й відповідно виникали дещо більші можливості для оприлюднення результатів творчого, власне філософського пошуку. Досить показово, що серед тем тогочасних дисертаційних робіт історико-філософська проблематика, як правило, переважала. До історико-філософських тем зверталися й ті дослідники, які згодом сприяли прогресу інших галузей філософського знання. Зрештою, зважаючи на глибокий зв'язок філософії зі своєю історією, це об'єктивно додавало життєвих сил філософській думці в цілому.

Зрозуміло, й усередині історії філософії діяли вельми жорсткі обмеження, і тут існувала своя ієрархія, що зумовлювала зворотню залежність можливостей творчого пошуку й жорсткості цензурних обмежень.

Вихідним у цій ієрархії стало канонізоване визначення предмета історії філософії, за яким вона власне не повинна була й прагнути до максимально повного відтворення об'єктивної, наукової картини, обмежуючись аналізом розвитку наукового матеріалістичного світогляду та його законів. А згадку про те, що не вкладалося у схему передісторії діамату й істмату, вважали допустимою лише з огляду відтворення історії боротьби, яку вів матеріалізм проти ідеалізму і в якій обов'язково перемагав.

Звичайно, найбільш привілейованими (а тому й найпильніше цензурованими) були праці, присвячені творчості фундаторів діамату – Маркса, Енгельса, Леніна, а в 40-ві – на поч. 50-х років – Сталіна. Найбільше, чого вдалося досягти на цій ділянці історико-філософського знання, полягало в розхитуванні жорсткої схеми ленінсько-сталінського образу марксистської філософії. Адже, з огляду такої схеми, яка й постулювалася як канонізований образ марксизму, під серйозною підозрою виявлялася позиція навіть творців цієї філософії. Не випадково протягом десятиліть панування культу марксизму його ініціатори так і не зважилися видати повне зібрання творів К. Маркса й Ф. Енгельса.

Цей факт і став у пригоді під час зусиль, спрямованих на розхитування догматизму як хвороби, яка чи не найбільше заважала нормальному процесові філософського пошуку. В 60–70-ті роки така тенденція знайшла свій вияв у хвилі «марксистського фундаменталізму», що досить повно репрезентує багато тогочасних праць співробітників Інституту.

У центрі уваги дослідників опиняються ідеї К. Маркса, які не лише не увійшли, а певним чином суперечили догматизованому, ленінсько-сталінському образу марксистської філософії. Джерелом для акцентації уваги на такі ідеї стало звернення до рукописної спадщини К. Маркса, передусім до «Економічно-філософських рукописів 1844 р.» й «Економічних рукописів 1857–1858 років». На основі цього робляться спроби не тільки продемонструвати, а й чітко визначити непридатність догматизму як принципу історико-філософської науки. Та це, останнє, власне й позначало межу можливого для історико-філософського пошуку за умов, в яких він змушений був здійснюватися.

Якщо праці з посиланнями на цитати з рукописів К. Маркса, хай із незадоволенням, але допускалися (все ж таки – К. Маркс!), то зухвальцям, які наважувалися на цій підставі піддавати сумніву сам принцип догматизму, було несолодко.

Один показовий приклад. У 1969 р., напередодні 100-річчя від дня народження В. І. Леніна, наш відділ за відповідною директивою видав велику книгу під промовистою назвою «Торжество ленінських філософських ідей на Україні». Відкрив її, як і належить, розділ «Ленінська філософська спадщина і деякі проблеми розвитку діалектичного матеріалізму на Радянській Україні». Автор розділу, В. І. Губенко, розпочав свій виклад аналізом інтерпретації спадщини Леніна у працях філософів, що виходили в Україні за часів існування радянської влади. Наводячи численні зразки догматичної абсолютизації значення ідей Леніна, що мали на меті довести їх «неперевершеність», «винятковість», дослідник, між іншим, зауважував: «...Надмірне перебільшення винятковості певних положень ленінської теоретичної спадщини взагалі здатне вивести її за межі науки, наукового аналізу. Адже за такого хибного плину думок ніхто, крім Леніна, не в спроможі ні досліджувати її, ні, тим більше, методологічно свідомо користуватися нею... Надмірне наполягання на винятковості марксистсько-ленінської філософської спадщини, – узагальнював, підсумовуючи, В. І. Губенко, – хибне у багатьох відношеннях...»⁴

Боже мій, що почалося! Академік Ф. Д. Овчаренко, який тоді обіймав посаду секретаря з ідеології ЦК КП України, виступаючи на широкій нараді, цілий аб-

⁴ Торжество ленінських філософських ідей на Україні / АН УРСР, Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1969. – С. 33.

зац промови присвятив викриттю «ганебного» вчинку зухвалого науковця. Сенс філіппіки, виголошеної секретарем ЦК, полягав у тому, що зараз, коли ми наближаємося до знаменної річниці – 100-ліття з дня народження В. І. Леніна, коли кожен із нас, доторкнувшись до скарбниці ідей генія, усвідомлює, як нам бракує слів, щоб виразити велич і неповторність думки вождя світового пролетаріату, є люди, котрі починають застерігати від надмірності зусиль, що їх докладаємо, співаючи осанну генієві. В. Губенка було негайно звільнено з роботи. На довгі роки шлях до філософії йому закрили. На хліб він заробляв, улаштувавшись в лабораторію організації праці якогось з галузевих міністерств. Лише більш ніж через 10 років йому вдалося влаштуватися на кафедру філософії одного з київських військових училищ. Але життя В. Губенка як автора філософських праць і досліджень скінчилося у 1969 р. назавжди.

Не менш суперечливою постає й доля досліджень науковцями Інституту філософії спадщини видатних мислителів, яка репрезентувала історію всесвітньої домарксистської філософії. Річ у тім, що в межах інституалізованої академічної філософії таких досліджень в Україні начебто взагалі не мало би бути. У СРСР існував утрадиційнений своєрідний розподіл обов'язків, зокрема й у галузі академічних історико-філософських досліджень. Вивчати проблеми світової історії філософії слід було в центрі – у Москві. Периферії ж здебільшого відводили роль спостерігача за відгомоном, який долітав до національних околиць здалеку, звідти, де проносився потужний потяг світового філософського прогресу. Показово, що у структурі нашого Інституту впродовж усієї його історії (й аж донині) відсутній бодай незначний підрозділ,

спрямований на вивчення проблем історії світової філософії минулого. Отже, в колі планової тематики дослідження історії світової, немарксистської філософської думки минулого взагалі не передбачалися. Але вони, ці дослідження, все ж таки здійснювалися у вільний від планової роботи час і за об'єктивним результатом демонстрували високий професіоналізм у вивченні передусім спадщини представників німецької класичної філософії. Я маю на увазі ініційовані співробітниками відділу діалектичного матеріалізму праці В. І. Шинкарука «Теория познания, логика и диалектика Канта» (1974), «Единство диалектики, логики и теории познания» (1977), здійснені ним же у співавторстві з московським дослідником В. Малініним розвідки з історії гегельянства, праці М. Булатова, збірки «Критические очерки по философии Канта» (1975), «Очерки по философии Л. Фейербаха» (1982). У відділі логіки наукового пізнання було підготовлено працю М. Поповича «Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте» (1979) і працю К. Жоля «Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия» (1981). Переконали, що й понині ці праці не втратили своєї цінності і гідні бути згаданими серед здобутків у галузі історико-філософської науки, зумовлених діяльністю співробітників Інституту.

І все ж таки чи не найвагомий внесок у сфері історико-філософських досліджень в Інституті філософії АН України здійснено у галузі історико-філософського українознавства. Зрозуміло, й тут кожен позитивний результат досягався в умовах жорсткого пресингу, який здійснювала офіційна ідеологія. Абсолютно заперечувалася можливість позитивного вивчення всіх, кого кваліфікували як представника табору «на-

ціоналістів», «буржуазних філософів-ідеалістів» тощо. До привілейованої сфери досліджень належала передусім плеяда діячів української культури, яких відносили до складу «революційних демократів». З більш раннього періоду – Григорій Сковорода, творчість якого, вважалось, і започатковувала історію філософії в Україні. Пріоритетність за тогочасних умов аж ніяк не створювала сприятливих обставин для творчого аналізу. Радше – навпаки. Тут спрацьовував уже відзначуваний принцип зворотньої залежності. Пріоритетність теми зумовлювала наростання пильності ідеологічних цензорів до всього, що писалося про неї. Тим-то найбільшим результатом, якого було досягнуто в галузі вивчення спадщини революційних демократів, можна хіба що вважати дискредитацію канонізованої схеми історико-філософського вивчення їхнього здобутку. Схема, зрештою, була немудрацюю. Оскільки революційний демократ як ідеолог селянства мусив впритул наближатися до ідеології пролетаріату, то відповідно: 1. Його філософії мало бути притаманне матеріалістичне вирішення основного питання філософії стосовно природи. 2. Він мусив наближатися до матеріалістичного розуміння історії. 3. Мав бути діалектиком. 4. Атеїстом і т. д. Сам же процес історико-філософського витлумачення нагадував іспит, який учитель влаштовував учневі. «Що первинне – матерія чи свідомість?» – суворо запитував історик філософії, наприклад у Т. Шевченка, і починав порпатись у його творах, відшукуючи цитату, яка, на його думку, містила відповідь на поставлене запитання. У підсумку екзаменованій одержував відповідну оцінку – у чому він «підійшов впритул» до діалектичного матеріалізму і де він «зупинився перед» історичним матеріалізмом.

Але як бути, скажімо, з тим же Т. Шевченком, котрий узагалі не ставив перед собою тих питань, відповідей на які у нього вимагав дослідник? Адже не писав Т. Шевченко філософських трактатів, він був поет. Цю складність «долали» на основі другого методологічного гріха офіційної науки. Вважалося цілком коректним аналізувати мистецький, поетичний твір, ігноруючи специфіку художньої творчості взагалі. Тим самим поезія перетворювалася на щось подібне до віршованого підручника з філософії. Так, власне, й доводили, скажімо, визнання Т. Шевченком діалектичного закону загального розвитку на підставі славнозвісного «Все йде, все минає...».

Щоправда, таке згвалтування поетичного тексту породжувало й небажані наслідки. Адже якщо за прийнятим методом препарувати поетичний доробок Т. Шевченка і, звичайно, не лише його, то можна було приписати поетові будь-яку позицію з того чи іншого філософського питання. І справді, що, скажімо, заважало на підставі аналізу щойно цитованого вступу до «Гайдамаків» оголосити Т. Шевченка агностиком («Куди ж воно ділось? Відкіля взялось? // І дурень, і мудрий нічого не знає») чи гілозоїстом («... душа жива. // Як небо блакитне – нема йому краю, // Так душі почину і краю немає»)?

З цією складністю тогочасна офіційна історико-філософська наука теж намагалася впоратися, додаючи ще один гріх до переліку методологічних недоладностей. Ідеться про поширений метод купюр, який широко застосовували під час відтворення історичного минулого. Усе, що не вкладалося у задану згори схему, вважали взагалі не існуючим. І справді, чого варто було «забути» якусь цитату з твору Т. Шевченка, коли начебто неіснуючими виявлялися цілі філо-

софські системи, навіть імена їхніх авторів, коли, як уже згадувалося, навіть К. Маркс і Ф. Енгельс так і не дочекалися виходу у світ повного зібрання своїх творів? Такої ж долі зазнала й Шевченкова поетична спадщина в багатьох тогочасних історико-філософських опусах. Чи не показовими щодо цього були численні публікації І. Д. Назаренка, за які його навіть відзначили званням лауреата Ленінської премії.

Слава Богу, такі твори писалися і публікувалися поза нашим Інститутом. Більше того, в цей час у нашому відділі історії філософської думки на Україні досить активно розроблялися питання методології історико-філософського аналізу взаємодії філософії з різними компонентами культури. Спираючись на результати цих дискусій, я, зокрема, здійснив спробу проаналізувати складний механізм, що опосередковував взаємодію філософії з політикою («Соціальне середовище та історико-філософський процес». К., 1969), філософії й мистецтва («У пошуках істини: Взаємодія філософії і мистецтва». К., 1979), зрештою, узагальнити погляд на специфіку історико-філософського тлумачення тексту («Историко-философское истолкование текста». К., 1981). Але книжки писалися, а реальна практика, на жаль, у багатьох випадках просто ігнорувала їх.

Щодо досвіду історико-філософського тлумачення Т. Шевченка, то, гадаю, усвідомлена дискредитація офіційної методології аналізу стала можливою передусім не завдяки теоретичним міркуванням про особливості історико-філософського тлумачення поетичних текстів. Вульгаризоване історико-філософське шевченкознавство зруйнувало себе зсередини. Чимале значення у цьому відіграв скандал, який розгорівся з приводу публікації у третьому номері московсько-

го журналу «Философские науки» за 1973 р. статті полтавського вченого І. М. Масича «К вопросу о мировоззрении Т. Шевченко». Мені здається, що тут відносно офіційної методи спрацювала відома українська приповідка: «Не так злії вороги, як добрії люди...» Автор статті щиро прийняв на віру методологію своїх учителів, однак певна наївність не дала йому змоги врахувати ті «маленькі хитроці», про які не прийнято було промовляти вголос, але слідувати яким науковці мусили неодмінно. Повіривши у те, що до спадщини Т. Шевченка можна підходити як до віршованого трактату, Масич вирішив послідовно, чесно, не вдаючись до будь-яких купюр, зібрати й відповідно витлумачити цитати з творів Т. Шевченка, що містять згадку про Бога. У результаті, як і слід було очікувати, він одержав еклектичну суміш позицій, які взаємно заперечували одна одну, і приписав її Т. Шевченкові. Виявилось, що у Шевченка «революційно-демократичні переконання... поєднувалися з релігійно-ідеалістичними поглядами на світ», що «елементи релігійності у Шевченка поєднувалися з елементами атеїзму»⁵. Стаття спричинила обурення, її зміст не влаштовував нікого й засвідчував необхідність істотної методологічної переорієнтації в дослідженнях, зокрема, творчості Т. Шевченка. Про це у четвертому номері журналу писав тодішній завідувач нашого відділу П. Т. Манзенко⁶.

Здавалося б, зрештою, хибна методологія себе дискредитувала і наставляв час нових підходів і нових розвідок, присвячених творчості Т. Шевченка. Проте

⁵ Философские науки. – 1973. – № 3. – С. 95.

⁶ Див. його статтю «Некоторые вопросы исследования философских взглядов Т. Г. Шевченко» // Философские науки. – 1973. – № 4.

замість очікуваного ренесансу на ниві історико-філософського шевченкознавства на довгі роки запанувало мовчання. По-старому писати стало соромно, по-новому – неможливо.

Дещо аналогічною була й доля історико-філософського вивчення спадщини Григорія Сковороди. Зрозуміло, Сковорода за часом стояв від марксизму на більшій відстані, аніж Т. Шевченко. Тим-то пильність цензорів була меншою, а можливості для наукового погляду – трохи більшими.

Слушною нагодою для інтенсифікації зусиль щодо вивчення спадщини Г. Сковороди стало 250-річчя з дня народження видатного українського мислителя, яке широко відзначали в країні у 1972 р. Значною мірою завдяки зусиллям співробітника нашого Інституту І. В. Іваньо (на жаль, дуже рано пішов із життя!) у 1973 р. у Києві та Москві виходить у світ двотомне повне зібрання творів мислителя. Вагомим внеском до наукового вивчення спадщини Г. Сковороди стали підготовлені в Інституті й видані 1972 р. колективна монографія «Філософія Григорія Сковороди» і збірник наукових праць «Від Вишенського до Сковороди». Утім, і тут не обійшлося без втручання ідеологічних наглядців. Показово, що чи не найбільш яскраві праці, які були тоді підготовлені, так і не побачили світу. Передані до видавництва і заплановані до друку з нагоди 250-річчя Сковороди монографія І. В. Іваньо «Філософія і стиль мислення Сковороди» та книга І. Драча, С. Кримського і М. Поповича «Григорій Сковорода» понад десятиліття змушені були чекати свого часу. Перша вийшла друком 1983 р., друга – 1984 р.

Так, тиск відповідальних за правовірний образ філософського минулого відчувався на всьому полі історії.

Але він був неоднаковий на різних ділянках. Спрацьовував своєрідний «гастрономічний» підхід до визначення актуальності й важливості досліджуваної теми. Я називаю його «гастрономічним», оскільки він за своєю логікою нагадує міркування господині, яка купує продукти, що не підлягають тривалому зберіганню. Цінність такого товару, зрозуміло, залежатиме від часу, який минув з дня його виготовлення. Що свіжіший продукт, то дорожче він коштуватиме і навпаки. Приблизно за таким принципом визначалася й актуальність історико-філософського дослідження: що ближче до марксизму, не лише за сутністю, а й за часом існування, – то важливіше. Тому дослідження явищ, які відбувалися у ХІХ ст., вважали більш актуальними порівняно з тими, що мали місце у ХVІІІ ст. А на вченого, який зважувався зазирнути ще далі, вглиб віків, дивилися як на дивака, котрий заради власної цікавості копирсається у давно віджилих і майже не потрібних з огляду на потреби сьогодення питаннях. Не дивно, що в цій самій давнині пильність цензорів і наглядачів слабшала, отже, виникали передумови для творчого, наукового пошуку. Саме тут і було досягнуто чи не найбільш відчутних результатів у сфері історико-філософських досліджень. Я маю на увазі започатковане з середини 80-х років вивчення давніх етапів нашої вітчизняної історії філософії й передусім спадщини професорів Києво-Могилянської академії. За ініціативою тодішнього директора Інституту П. Копніна було створено дослідницьку групу, яку очолила В. Нічик (до складу її в різні роки входили М. Кашуба, М. Рогович, Я. Стратій, В. Литвинов, І. Захара та ін.), що здійснила велику роботу з уведення до складу діючого фонду історико-філософської науки цілої плеяди

мислителів, котрі активно вели діалог зі своїми сучасниками – представниками західноєвропейської філософської думки XVII – поч. XVIII ст. Їхня діяльність започатковує не лише на терені української культури, а в регіоні православного слов'янства в цілому зародження й поступ професійної філософії як самостійної сфери духовного здобутку цих народів.

Зусиллями дослідницької групи до активного фонду історико-філософської науки вперше було введено спадщину Ф. Прокоповича, І. Гізеля, Г. Кониського, С. Яворського та багатьох інших репрезентантів Києво-Могилянської академії, здійснено опис курсів з філософії, що зберігаються у відділі рукописів ЦНБ НАН України. Це суттєво збагатило уявлення про теоретичні джерела наступних речників української філософської думки. По суті вперше стало можливим з'ясування особливостей взаємодії вітчизняної філософії з культурою західноєвропейського Середньовіччя, Відродження, Реформації, раннього Просвітництва.

Дуже нелегким був цей крок, здійснюваний українськими істориками філософії, оскільки до наших днів збереглися латиномовні рукописи філософських трактатів професорів Києво-Могилянської академії. Тому перш ніж здійснювати історико-філософський аналіз, слід було дешифрувати й прочитати рукописи трьохсотлітньої давнини, здійснити їх переклад і лише після того розпочинати історико-філософську інтерпретацію.

Реалізація завдання ускладнювалася тим, що дослідники мали добре володіти латиною й бути глибоко обізнаними із середньовічною філософською культурою, зі здобутком західноєвропейської та вітчизняної думки XVII–XVIII ст. На жаль, комплексу

таких знань тогочасна (а великою мірою й сучасна) філософська освіта не давала. Знавці класичних мов, які виховувалися на філологічних факультетах, одержували знання з філософії, як правило, в межах оглядового курсу з діамату й істмату. Що ж до вихованців філософського факультету, то їхні знання як середньовічної філософії («попівщина», «провалля», «темна пляма» в історії прогресивного поступу філософії), так і латини (обсяг знань її приблизно дорівнював тому, який філологи отримували з філософії) були мізерні. Не випадково кістяк групи, яку очолила В. М. Нічик, становили вихованці відділення класичної філології Львівського університету. Саме там студенти мали змогу не лише добре оволодіти давньогрецькою мовою і латиною. У них виховували здатність до відчуття культурного контексту, в якому здійснюється генеза та функціонування того чи іншого тексту. Крім іншого, цьому сприяла діяльність С. Я. Лур'є – відомого фахівця в галузі класичної філології, культури, зокрема й філософії (досить нагадати його фундаментальну працю, присвячену Демокриту), якого в часи боротьби з космополітизмом було «зіслано» з Ленінграда до Львова (недарма кажуть: «Не було б щастя, та нещастя допомогло!»).

Молодих вихованців Львівського університету запросили до нас в аспірантуру, під час якої вони мали суттєво підвищити рівень власної філософської культури, вчитати й перекласти текст певного філософського трактату, що належав представникові Києво-Могилянської академії, і лише після того здійснювати його історико-філософське витлумачення. Справді, титанічну справу зроблено ними! Її результатом стали численні публікації перекладених творів профе-

сорів Києво-Могилянської академії, а також монографії, наукові розвідки, присвячені цій славетній сторінці нашої історії філософії.

Дослідження спадщини професорів Києво-Могилянської академії теж не обійшлося без опору з боку охоронців офіційної доктрини. Підставою для сумніву щодо доцільності цієї діяльності були запитання, які не раз доводилося чути: «А для чого так уважно вивчати спадщину якихось попів?» Доходило до анекдотичних ситуацій. Пам'ятаю, тривалий час лишалося під сумнівом видання в московській серії «Мислителі минулого» книги В. М. Нічик, присвяченої Феофанові Прокоповичу, тільки тому, що відповідальні видавці не зважувалися помістити на обкладинці (обов'язково в тій серії) портрет філософа у вбранні, яке відповідало його духовному сану.

Зрозуміло, вже зроблене – лише початок великої роботи. Адже серед понад двохсот рукописних філософських текстів професорів Києво-Могилянської академії, що збереглися до наших днів, детально вивчено близько двадцяти. Але ці два десятки закладають фундамент наукового здобутку, на який спиратимуться наступні покоління дослідників.

Звернення до вивчення спадщини професорів Києво-Могилянської академії стимулювало спрямованість дослідників углиб віків, до пізнання джерел вітчизняної філософської думки. Дослідження М. Поповичем, В. Горським, С. Бондарем, Т. Голіченко та ін. міфології східних слов'ян і філософських ідей у культурі Київської Русі, вивчення і публікація текстів українських діячів доби європейського Ренесансу, філософії у братських школах, Острозькому науково-освітньому центрі, зроблені В. Нічик, В. Литвиновим, Я. Стратій, не лише дали можли-

вість вибудувати загальну картину історії української філософії, починаючи з найдавніших часів, а їй сприяли збагаченню методології історико-філософської науки. Цей здобуток, сподіваюся, стане у пригоді майбутнім поколінням істориків філософії.

Час завершувати свої суб'єктивні нотатки про об'єктивні втрати й здобутки історико-філософської науки на нелегкому шляху, пройденому моїм рідним Інститутом за 50 років його існування.

Про необхідність закінчувати працю нагадують й онуки – настав час, коли дідусь повинен розповісти їм чергову казку. Дивні вони у мене. Серед широкого репертуару казок, який ми з ними вже опанували, є кілька найулюбленіших. Ці казки вони готові слухати чи не щодня, хоча не лише добре пам'ятають кожне слово, а й пильно стежать, щоб дід під час розповіді не відступив ані на крок від канонізованого тексту, завжди поправляючи мене, якщо таке трапляється.

Такі казки, як правило, я розповідаю, коли втомився, бо тут оповідач діє в автоматичному режимі, не напружуючись. Ось і зараз... «Жили собі дід і баба. Якось каже дід: “Спечи мені, бабо, колобка”», – починаю я. І раптом, не звільнившись від роздумів про шлях, пройдений нашою інституційною філософією, зринає здогад – чи не нагадує моя «ювілейна» оповідь казку про колобка? Чи не схожа доля колобка зі шляхом, пройденим філософією в моїй країні впродовж минулого п'ятдесятиліття? Адже дід і баба спекли колобка, щоб з'їсти його. Та надто життєстійким виявився він – і від діда втік, і від баби, і від зайця, і від вовка, і навіть від ведмедя. Усіх обійшов хитрун-колобок, рятуючи своє життя, не зважаючи на небезпеку, що загрожувала йому на кожному повороті... Щоправда, кінець у казочки – не дуже веселий. Знайшлася-

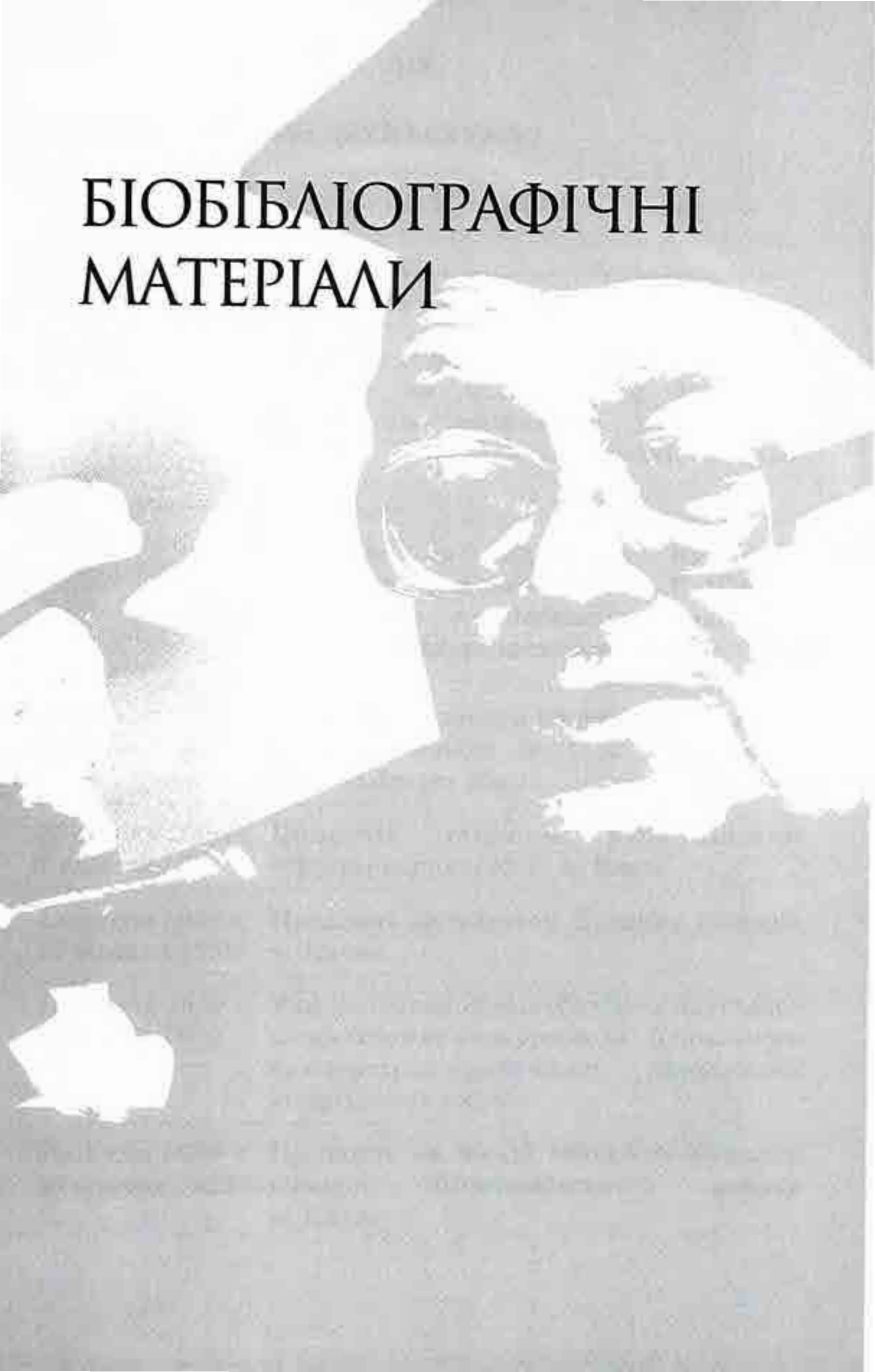
таки хитра лисичка й проковтнула колобка. Слава Богу, філософію не спіткав такий сумний фінал. І все ж чи настав уже час святкувати остаточну перемогу? Чи всі зрадливі лисички лишилися позаду? Боюся, що ні. Чи не така зрадлива лисиця вже зараз надихає он того колобка-філософа, який, здійснюючи «перебудову», рішуче скинув з п'єдесталу носіїв абсолютної істини, ідолів учорашнього дня й заходився здійснювати на п'єдестал нових героїв, перетворюючи їх на звичайних ідолів?

А он іще одна лисичка гладить по голівці другого колобка, який замість «наукового комунізму» закликає до побудови «наукового націоналізму».

А там ще одна, чи не найстрашніша – з драною й порожньою торбою в руці, а на торбі напис: «бюджет Інституту філософії...».

Ні, рано втрачати пильність! І все ж я оптиміст і щиро вірю, що фінал оповіді про долю української філософії надалі не нагадуватиме сумного кінця славнозвісного казкового колобка.

БІОБІБЛІОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ



ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ: ВІХИ БІОГРАФІЇ

<i>Дати</i>	<i>Події</i>
<i>27 жовтня 1931</i>	Народився у м. Харкові.
<i>1949</i>	Закінчив середню школу № 22 м. Києва; вступив на філософський факультет Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка (спеціальність «філософія»).
<i>1954</i>	Закінчив із відзнакою Київський державний університет ім. Т. Г. Шевченка, здобув кваліфікацію «викладача філософських дисциплін та історії».
<i>15 серпня 1954 – 3 липня 1956</i>	Працював учителем історії у 8–10 класах середньої школи № 1 м. Нова Одеса (Миколаївська обл.).
<i>25 серпня 1956 – 1 вересня 1958</i>	Працював старшим піонервожатим середньої школи № 21 м. Києва.
<i>1 вересня 1958 – 15 травня 1959</i>	Працював методистом Будинку піонерів м. Києва.
<i>16 червня 1959 – 1 вересня 1959</i>	Тимчасово виконував обов'язки наукового співробітника-екскурсовода Державного архітектурно-історичного заповідника «Софійський музей».
<i>5 вересня 1959 – 30 вересня 1963</i>	Працював на посаді методиста Будинку піонерів Шевченківського району м. Києва.

<i>Дати</i>	<i>Події</i>
<i>30 вересня 1963</i>	Зарахований на посаду молодшого наукового співробітника відділу історії філософської і соціологічної думки на Україні Інституту філософії АН УРСР.
<i>7 січня 1966</i>	Захистив кандидатську дисертацію «Зв'язки української революційної демократії з прогресивною думкою Болгарії в другій половині ХІХ ст.» в Інституті філософії АН УРСР.
<i>16 квітня 1966</i>	Рішенням ВАК СРСР присвоєно науковий ступінь кандидата філософських наук.
<i>17 липня 1967</i>	Призначений старшим науковим співробітником відділу історії філософської і соціологічної думки на Україні Інституту філософії АН УРСР.
<i>24 вересня 1970</i>	Рішенням Президії АН УРСР присвоєне вчене звання старшого наукового співробітника за спеціальністю «історія філософії».
<i>24 вересня 1970</i>	Згідно з рішенням ВАК СРСР отримав атестат старшого наукового співробітника за спеціальністю «історія філософії».
<i>1975, лютий – 1979, жовтень</i>	Після перейменування відділу історії філософської і соціологічної думки на Україні Інституту філософії АН УРСР – старший науковий співробітник відділу історії філософії і критики сучасної буржуазної філософії.

*Дати**Події**7 лютого 1977*

Захистив докторську дисертацію «Методологические проблемы исследования развития философии в антагонистическом обществе. Социологический аспект» в Інституті філософії АН УРСР.

11 серпня 1978

Рішенням ВАК при Раді Міністрів СРСР надано диплом доктора філософських наук.

*17 жовтня 1979 –
30 червня 1986*

Працював старшим науковим співробітником відділу історії філософії на Україні Інституту філософії АН УРСР.

24 травня 1985

Нагороджено ювілейним знаком Комітету культури і Болгарської академії наук «1100 години от смъртта на Методий».

1 липня 1986

Призначений на посаду провідного наукового співробітника сектору історії філософії на Україні відділу історії філософії Інституту філософії АН УРСР.

1 липня 1990

Переведений на посаду провідного наукового співробітника відділу історії філософії на Україні Інституту філософії АН УРСР.

7 червня 1991

Рішенням ВАК СРСР видано атестат про присвоєння вченого звання професора за спеціальністю «історія філософії».

<i>Дати</i>	<i>Події</i>
<i>24 грудня 1991</i>	Призначений головним науковим співробітником відділу історії філософії на Україні Інституту філософії АН УРСР.
<i>2 січня 1992</i>	Призначений завідувачем сектору філософської думки Київської Русі відділу історії філософії на Україні Інституту філософії АН УРСР.
<i>6 червня 1992 – 27 серпня 2000</i>	Працював на посаді завідувача кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» (НаУКМА).
<i>25 серпня 1994 – 1 серпня 1995</i>	Виконував обов'язки декана факультету гуманітарних наук НаУКМА.
<i>28 серпня 2000</i>	Переведений на посаду професора кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА.
<i>27 вересня 2002</i>	Нагороджено почесною відзнакою Міністерства освіти і науки України – нагрудним знаком «Відмінник освіти України».
<i>28 листопада 2006</i>	Присвоєно почесне звання «Заслужений діяч науки і техніки України».
<i>27 травня 2007</i>	Помер у м. Києві.

Упорядкувала Марина Ткачук

СПАДЩИНА ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО (1931–2007): БІБЛІОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК

За життя Вілена Сергійовича Горського спроби укласти бібліографічний покажчик його праць робилися двічі. Перша з них, здійснена 1997 р., належить кандидату філософських наук С. В. Бондарю (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України), який оприлюднив перелік праць В. С. Горського за 1964–1996 рр. у збірнику наукових праць «Духовна спадщина Київської Русі»¹. Маючи певну просвітницьку значущість, цей перелік надавав лише найзагальніші уявлення про науковий доробок В. С. Горського у вказаний період: він містив численні лакуни, мав нерубрикований характер і далеко не відповідав бібліографічним стандартам.

Зазначені недоліки переважною мірою усував «Хронологічний покажчик друкованих праць В. С. Горського» за 1964–2000 рр., укладений співробітником Наукової бібліотеки Національного університету «Києво-Могилянська академія» Т. О. Патрушевою у 2000 році². Цей покажчик містив повний бібліографічний опис джерел, чітку рубрикацію за роками їх видання і надавав значно ґрунтовніші уявлення про зміст і масштаби наукової діяльності В. С. Горського. Попри наявність певних прогалин, очевидних як щодо

¹ Див.: Бібліографія наукових праць з історії української філософії доктора філософських наук, професора Вілена Сергійовича Горського (за 1964–1996 рр.) / уклад. С. Бондар // Духовна спадщина Київської Русі : зб. наук. пр. за матер. міжнар. семінару викл. східноєвроп. ун-тів (м. Одеса, 2–4 лип. 1997 р.). – Вип. 1 / [відп. ред. В. С. Горський] ; Міжнародний фонд «Відродження». – О. : Маяк, 1997. – С. 177–185.

² Див.: Вілен Сергійович Горський : біобібліогр. покажч. / уклад. Т. О. Патрушева ; авт. вступ. ст. М. Л. Ткачук. – К. : КМ Academia, 2000. – 32 с. – (Сер. : «Вчені НаУКМА»).

праць «із незручними назвами», так і щодо низки публікацій 1990-х рр., «розсіяних» по різних, подекуди несподіваних, збірниках і часописах, покажчик Т. О. Патрушевої мав вагоме значення для систематизації спадщини видатного вченого.

Пропонований бібліографічний покажчик, укладений науковцями кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» професором М. Л. Ткачук і старшим викладачем Я. І. Юринець, є першою спробою представити творчий доробок В. С. Горського за весь період його фахової діяльності (1964–2007) й водночас систематизувати його не тільки за хронологічним принципом, а й за певними жанрами наукової творчості. Цей покажчик суттєво доповнює попередні за рахунок не лише вміщення у ньому праць 2000–2007 рр., а й усунення прогалин у переліку праць до 2000 р. Відображаючи авторський доробок В. С. Горського, він увиразнює його роль в організації філософської науки та консолідації філософської спільноти на українських теренах і покликаний стимулювати дослідницький інтерес до творчості вченого та сучасної української філософії.

Марина Ткачук

ДИСЕРТАЦІЇ ТА АВТОРЕФЕРАТИ

1. *Зв'язки української революційної демократії з прогресивною думкою Болгарії в другій половині XIX ст.* : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук / Вілен Сергійович Горський ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К., 1965. – 242 с.
2. *Методологические проблемы исследования развития философии в антагонистическом обществе. Социологический аспект* : дис. на соискание уч. степени д-ра филос. наук / Вилен Сергеевич Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К., 1976. – 386 с.
3. *Методологические проблемы исследования развития философии в антагонистическом обществе. Социологический аспект* : автореф. дис. на соискание уч. степени д-ра филос. наук / Вилен Сергеевич Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К., 1976. – 42 с.

 МОНОГРАФІЇ
Індивідуальні

4. *Соціальне середовище та історико-філософський процес* / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1969. – 183 с. : іл. – Бібліогр. : С. 178–182.
5. *У пошуках істини : (Взаємодія філософії і мистецтва)* / В. С. Горський. – К. : Мистецтво, 1979.

– 156 с. – (Сер. : «Людина. Суспільство. Прогрес. У світі прекрасного»).

6. *Историко-философское истолкование текста* / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1981. – 205 с.
7. *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII в.* / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – 215 с.
8. *Нариси з історії філософської культури Київської Русі (серед. XII – серед. XIII ст.)* / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1993. – 163 с.
9. *Святі Київської Русі* / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 176 с. : іл.
10. *Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси* / В. С. Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – 235 с.
11. *Біля джерел : нариси з історії філософської культури України* / В. С. Горський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – 258 с.

У співавторстві

12. *Українсько-болгарські філософські зв'язки (друга половина XIX ст.)* / М. Д. Бичваров, В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1966. – 183 с.
13. *Коперник. Бруно. Галілей* / В. А. Азархін, В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1974. – 199 с. – (Сер. : «Наук.-попул. л-ра»).

14. *Научная истина в судьбах ученого : Коперник, Бруно, Галилей* / В. А. Азархин, В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1984. – 176 с. – (Сер. : «Науч.-попул. л-ра»).
15. *Київ в історії філософії України* / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К. : КМ Academia ; Пульсари, 2000. – 264 с.
16. *Давньоруські любомудри* / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К. : КМ Академія, 2004. – 304 с.

Колективні

17. *Идейные связи украинских и русских революционных демократов* / В. Д. Белодед, И. П. Головаха, В. С. Горский, И. В. Иваньо и др. ; [редкол. : П. Т. Манзенко (отв. ред.) и др.] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1981. – 315 с.
 Введение. – С. 3–11.
 Проблемы истории философской и общественной мысли в творчестве русских и украинских революционных демократов. [Гл. 5]. – С. 231–271.
18. *Очерки по философии Л. Фейербаха* / [редкол. М. А. Булатов, В. Г. Табачковский] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1982. – 336 с.
 Историко-философские трилогии Фейербаха и Гегеля. [Гл. 3, § 2]. – С. 210–238.
19. *Философская мысль в Киеве : историко-философский очерк* / [редкол. : В. И. Шинкарук (отв. ред.), В. С. Горский, П. Т. Манзенко ; АН УССР. Ин-т философии]. – К. : Наук. думка, 1982. – 360 с.

Введение. – С. 5–13.

Философские идеи в культуре Киева XI–XIII вв. [Гл. 1 : § 2]. – С. 31–51.

Развитие философской мысли в Киеве в период разложения и кризиса феодально-крепостнических отношений. [Гл. 3 : введение]. – С. 158–162.

Философская мысль в Киеве конца XVIII – первой четверти XIX в. Идеология декабристов. [Гл. 3 : § 1]. – С. 162–186.

История философии и критика современной буржуазной идеологии. [Гл. 6 : § 4]. – С. 339–348.

Заключение. – С. 349–354.

20. *Методологический анализ историко-философского знания* / [редкол. : И. В. Бычко (отв. ред.), П. А. Загороднюк, В. Г. Табачковский]. – К. : Вища школа, 1984. – 192 с.

Истолкование в историко-философском исследовании. [Разд. 1 : гл. 5]. – С. 82–104.

21. *Н. Г. Чернышевский в общественной мысли народов СССР* / [отв. ред. В. Ф. Пустарнаков]; АН СССР. Ин-т философии. – М. : Наука, 1984. – 383 с.

Н. Г. Чернышевский в исследованиях по истории общественной мысли, вышедших на Украине. – С. 127–160.

22. *Історія філософії на Україні : в 3 т. – Т. 1 : Філософія доби феодалізму* / [редкол. : В. М. Нічик (відп. ред.), В. С. Горський, М. В. Попович та ін.] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1987. – 400 с.

Передмова/ В. І. Шинкарук, В. С. Горський. – С. 17–22.

Філософська думка періоду Київської Русі (X–XIII ст.). [Розд. 2 : § 1–4]. – С. 55–106.

Філософія Просвітництва на Україні (друга половина XVIII – початок XIX ст.). [Розд. 6 : вступ]. – С. 340–344.

Релігійно-містичні концепції. Масонство. [Розд. 6 : § 4]. – С. 384–389.

23. *Історія філософії на Україні : в 3 т. – Т. 2 : Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX – початок XX ст.)* / [редкол. : І. П. Головаха (відп. ред.), Н. Т. Асонова, В. Ю. Євдокименко та ін.] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1987. – 368 с.

Історико-філософські погляди [українських революційних демократів]. [Розд. 3 : § 6]. – С. 259–263.

24. *Філософська думка на Україні : правда історії і націоналістичні вигадки* / В. С. Горський, В. М. Нічик, В. Д. Литвинов та ін. ; відп. ред. В. С. Горський ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1987. – 197, [2] с.

25. *История философии и культура* / В. С. Горский, Ю. В. Кушаков, В. Ферстер и др. ; [редкол. : А. Г. Гордиенко (отв. ред.), В. С. Горский, Ю. В. Кушаков и др. ; АН УССР. Ин-т философии]. – К. : Наук. думка, 1991. – 288 с.

Введение. – С. 3–4.

Культурологический аспект историко-философского исследования. [Разд. 1 : § 2]. – С. 5–15.

26. *Україна – Європа : назустріч новому тисячоліттю (права людини, мир, демократія, толерантність, взаєморозуміння між народами)* / Ю. І. Сватко, В. С. Горський, В. І. Гусєв та ін. ; [наук. ред. Ю. І. Сватко]. – К. : СтилоС, 1999. – 96 с. – (Бібліотека Міжнар. каф. ЮНЕСКО в НаУКМА).

На шляхах до утвердження культури миру і толерантності : український досвід. – С. 21–27.

27. *Історія української культури : у п'яти томах / гол. ред. Б. Є. Патон ; НАН України. – Т. 1 : Історія культури давнього населення України / Ю. С. Асеев та ін. ; ред. П. П. Толочко. – К. : Наук. думка, 2001. – 1135 с.*

Філософська думка [Київської Русі]. [Розд. 9 : § 10]. – С. 815–826.

28. *Історія української культури : у п'яти томах / гол. ред. Б. Є. Патон ; НАН України. – Т. 3 : Українська культура другої половини XVII–XVIII століть / В. С. Горський та ін. ; В. А. Смолій (ред.) ; НАН України. – К. : Наук. думка, 2003. – 1246 с.*

Філософія Григорія Сковороди і просвітницька філософія в Україні другої половини XVIII ст. [Розд. 5 : § 3]. – С. 611–624.

ПІДРУЧНИКИ

29. *Філософія : підруч. / Г. А. Заїченко, В. М. Сагатівський, І. І. Кальний та ін. ; за ред. Г. А. Заїченко та ін. – К. : Вища школа, 1995. – 455 с.*

Становлення філософської думки України (XI–XVII ст.). [Розд. 3 : § 1]. – С. 77–91.

30. *Історія української філософії : курс лекцій : навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1996. – 286 с. – (Програма «Трансформація гуманітарної освіти в Україні»).*

31. *Історія української філософії : курс лекцій : навч. посіб.* – [2-ге вид.]. – К. : Наук. думка, 1997. – 286 с.
32. *Історія української філософії : курс лекцій : навч. посіб.* – 3-тє вид. – К. : Наук. думка, 1997. – 286 с.
33. *Історія релігії в Україні : навч. посіб.* / за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Знання, 1999. – 735 с.
Поширення позацерковного містицизму. Масонство. [Розд. 3 : § 7]. – С. 324–338.
34. *Історія української філософії : навч. посіб.* / В. С. Горський. – 4-те вид., допов. – К. : Наук. думка, 2001. – 376 с. – (Філософія України).
35. *Історія української філософії : підруч. для студ. вищ. навч. закл.* / В. С. Горський, К. В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 488 с. : іл.

СЛОВНИКИ, ДОВІДНИКИ

36. *Академія Платонівська // Філософський словник* / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : Гол. ред. УРЕ, 1973. – С. 13.
37. *Апейрон* // Там само. – С. 26.
38. *«Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта»* // Там само. – С. 67.
39. *«Західництво»* // Там само. – С. 158.

40. *Історія філософії* // Там само. – С. 201–203.
41. *«Капітал»* // Там само. – С. 206–207.
42. *«Логічні настанови, що спрямовують до пізнання і відрізнення істинного від хибного»* // Там само. – С. 261.
43. *«Любомудри»* // Там само. – С. 263.
44. *«Мислі о еволюції в історії людськості»* // Там само. – С. 293.
45. *Народництво* // Там само. – С. 317–318.
46. *«Новий Органон»* // Там само. – С. 351–352.
47. *Революційний демократизм* // Там само. – С. 435–436.
48. *Російська матеріалістична філософія* // Там само. – С. 454–455.
49. *Академія Платонівська* // *Філософський словник* / за ред. В. І. Шинкарука. – 2 вид., перероб. і допов. – К. : Гол. ред. УРЕ, 1986. – С. 14.
50. *Апейрон* // Там само. – С. 31.
51. *«Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта»* // Там само. – С. 82–83.
52. *«Західництво»* // Там само. – С. 207.

53. *Історія філософії* // Там само. – С. 257–258.
54. *«Капітал»* // Там само. – С. 263–264.
55. *«Любомудри»* // Там само. – С. 338–339.
56. *«Мислі о еволюції в історії людськості»* // Там само. – С. 381.
57. *Народництво* // Там само. – С. 408–409.
58. *Революційний демократизм* // Там само. – С. 568–569.
59. *Російська матеріалістична філософія* // Там само. – С. 593–594.
60. *Естетичне виховання : довід.* / В. І. Мазепа, В. А. Азархін, В. С. Горський та ін. ; [упоряд. Н. О. Яранцева]. – К. : Політвидав України, 1988. – 214 с.
61. *Історія філософії* / В. С. Горський, Я. М. Стратій // *Філософський енциклопедичний словник* / [редкол. : В. І. Шинкарук (відп. ред.) та ін.]; НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Абрис, 2002. – С. 257–258.
62. *Просвітництво* // Там само. – С. 528.
63. *Просвітництво в Україні* // Там само. – С. 592.
64. *Софійність* // Там само. – С. 594–595.

65. *Лука Жидята* // Філософська думка в Україні : біобібліогр. слов. / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. ; ред.-упоряд. М. Л. Ткачук ; відп. ред. В. С. Горський. – К. : Пульсари, 2002. – С. 128.
66. *Феодосій Печерський* // Там само. – С. 200–201.
67. *Шевченко Тарас Григорович* // Там само. – С. 218–219.

СТАТТІ, БРОШУРИ, ДОПОВІДІ, ТЕЗИ

1964

68. *Про вивчення взаємозв'язків у філософській спадщині українських революціонерів-демократів* // Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в ХІХ ст. / [редкол. : В. Ю. Євдокименко (відп. ред.), І. П. Головаха, В. І. Губенко] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1964. – С. 233–240.
69. *Шевченко в Болгарії* // Лекціона пропаганда [Софія]. – 1964. – № 4. – С. 58–62.

1965

70. *Деякі питання дослідження культурних взаємовідносин (на матеріалах історії українсько-болгарських культурних взаємин)* // Укр. іст. журн. – 1965. – № 9. – С. 47–55.

71. *З історії дослідження філософських взаємозв'язків (деякі методологічні питання) // З історії філософської думки на Україні : республ. міжвід. зб. / [редкол. : В. Ю. Євдокименко (відп. ред.), І. П. Головаха, В. І. Губенко] ; АН УРСР. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 76–88.*

1966

72. *Реакционность современных теорий украинского национализма / В. С. Горский, В. Ю. Евдокименко // Інтернаціональне виховання трудящих. – К. : Наук. думка, 1966. – С. 181–192.*

1967

73. *Про об'єкт дослідження історії філософії на Україні // З історії філософії на Україні : матер. республік. наук. конф., м. Київ, 11–15 трав. 1965 р. / АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1967. – С. 57–64.*

74. *Обсъждане на развитието на философската мисъл в Украйна / В. Горски, М. Бъчваров // Философска мисъл. – 1967. – Кн. 5. – С. 156–159.*

1968

75. *Конференция по истории философии на Украине (Харьков. 1967) / В. С. Горский, М. Д. Бычваров // Вопросы философии. – 1968. – № 3. – С. 132–134.*

76. *Національне та інтернаціональне в історії філософії / В. С. Горський, В. Ю. Євдокименко // Розвиток філософії в Українській РСР : [зб. наук.*

пр.] / [редкол. : В. Ю. Євдокименко, В. О. Василенко, П. І. Гаврилук та ін.] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 33–38.

77. *Некоторые проблемы исследования истории философской мысли в Украине // Науч. доклады высшей школы. Сер. : Филос. науки. – 1968. – № 1. – С. 132–139.*
78. *Проблема співвідношення філософії і політики у працях українських радянських дослідників // З історії філософії та соціології на Україні : республ. міжвід. зб. / [редкол.: В. Ю. Євдокименко (відп. ред.), І. П. Головаха, В. І. Губенко] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 11–19.*
79. *Розробка питань теорії історії філософії як науки // Розвиток філософії в Українській РСР : [зб. наук. пр.] / [редкол. : В. Ю. Євдокименко, В. О. Василенко, П. І. Гаврилук та ін.] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 175–195.*

1969

80. *В. І. Ленін про суть історико-філософського процесу та розвиток науки історії філософії в Українській РСР // Торжество ленінських філософських ідей на Україні / [редкол. : В. Ю. Євдокименко (відп. ред.), В. І. Губенко, В. І. Мазепа] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1969. – С. 99–133.*
81. *Методологічні пошуки в сучасній польській історико-філософській літературі // Філософ. думка. – 1969. – № 2. – С. 127–135.*

1970

82. *Історико-філософське тлумачення наукового тексту // Філософ. думка. – 1970. – № 3. – С. 83–92.*

1971

83. *Вдалиий початок (до виходу в світ філософських трактатів Аль-Фарабі) // Філософ. думка. – 1971. – № 4. – С. 111–114.*

84. *Історико-філософські знання та його особливості // Філософ. думка. – 1971. – № 6. – С. 69–77.*

85. *Предмет истории философии отдельного народа // Problemas [Вильнюс]. – 1971. – № 2. – С. 30–35.*

86. *Філософське витлумачення літературних текстів // Етика і естетика : міжвід. наук. зб. – Вип. 9. – К. : Наук. думка, 1971. – С. 137–144.*

87. *Националният и интернационалният момент в историята на философията / В. Е. Евдокименко, В. С. Горский // Философска мисъл [София]. – 1971. – Кн. 2. Год XXVII. – № 3. – С. 94–99.*

1972

88. *З історії вивчення спадщини Григорія Сковороди (на матеріалі історико-філософських праць дореволюційних вчених) // Тези доп. Республік. наук. конф., присвяч. 250-річчю з дня народження Г. С. Сковороди (1722–1794) / [редкол. : З. С. Голубева, В. Ю. Євдокименко, І. П. Стогній]. – Х., 1972. – С. 20–22. [Без дати провед. конф.]*

89. *О соотношении всемирной и национальной истории философии* // Известия АН Казах. ССР : Серия общественная. – 1972. – № 4. – С. 22–29.
90. *«Философская школа» как понятие* // Филос. науки. – 1972. – № 1. – С. 82–88.
91. *Філософія Сковороди у дореволюційних вітчизняних дослідженнях* // Філософ. думка. – 1972. – № 5. – С. 44–54.
- 1973
92. *Історико-філософський процес у домарксистській історії філософії* // Філософ. думка. – 1973. – № 6. – С. 39–48.
93. *Шлях до істини (До 500-річчя від дня народження М. Коперника)* // Всесвіт. – 1973. – № 2. – С. 164–170.
- 1974
94. *О соотношении истории общественной мысли и истории философии* // Актуальные проблемы истории общественной мысли. – Вып. 4 : Материалы науч. сессии Науч. совета АН СССР по истории обществ. мысли и АН Латв. ССР, г. Рига, 11–12 февр. 1974 г. – Ч. 1. – М., 1974. – С. 137–147.
95. *Ретроспективна функція науки* // Філософ. думка. – 1974. – № 5. – С. 38–46.
96. *Серйозні хиби в дослідженні важливої теми* / В. С. Горський, І. В. Іваньо, П. Т. Манзенко // Філософ. думка. – 1974. – № 6. – С. 114–118.

97. *Социологический аспект истории философии // Проблемы методологии историко-философского исследования. – Вып. 1 / АН СССР. Ин-т философии. – М., 1974. – С. 92–111.*

1975

98. *Историко-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX – начало XX веков) // Критические очерки по философии Канта : [сб. науч. тр.] / [ред. кол. : М. А. Булатов (предс.) и др.] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1975. – С. 322–344.*

99. *Перші благовісники свободи (до 150-річчя повстання декабристів) // Вітчизна. – 1975. – № 12. – С. 188–191.*

1976

100. *Безвихідь буржуазної історичної свідомості // Всесвіт. – 1976. – № 2. – С. 196–200.*

101. *Дослідження історії суспільної думки // Філософ. думка. – 1976. – № 3. – С. 120–123.*

102. *Дослідження проблем марксистсько-ленінської філософії в УРСР (1968–1975) // Філософ. думка. – 1976. – № 4. – С. 97–103.*

1977

103. *Творча спадщина видатного гуманіста (До 300-річчя першого видання зібрання творів Б. Спінози) // Філософ. думка. – 1977. – № 6. – С. 65–76.*

104. *Текст и его истолкование в историко-философском исследовании* // *Методологические проблемы истории философии и общественной мысли* : сб. / [редкол. : Б. В. Богданов (отв. ред.), А. И. Володин, М. Т. Иовчук] ; АН СССР. Ин-т философии. – М., 1977. – С. 216–227.
105. *Философия, мировоззрение, искусство* // *Диалектический и исторический материализм – философская основа коммунистического мировоззрения* : сб. / [редкол. : А. И. Яценко, В. С. Пазенок] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1977. – С. 65–71.
106. *Функціонування філософії в суспільстві як проблема історико-філософської науки* // *Філософ. думка*. – 1977. – № 2. – С. 78–86.
- 1978
107. *Дослідження соціологічних поглядів Г. В. Плеханова* / П. Т. Манзенко, В. С. Горський // *Філософ. думка*. – 1978. – № 1. – С. 123–125.
108. *Исследования мировоззрения Н. Г. Чернышевского украинскими советскими историками общественной мысли* // *Н. Г. Чернышевский и философская мысль на Украине* : сб. / [редкол. : П. Т. Манзенко (отв. ред.), И. П. Головаха, В. С. Горский] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1978. – С. 150–174.
109. *Праця Ф. Енгельса «Анти-Дюрінг» та її значення для марксистсько-ленінської філософської науки* // *Філософ. думка*. – 1978. – № 4. – С. 19–29.

110. *Предмет, критерии периодизации и источники изучения общественной мысли* / В. С. Горский, А. Ф. Смирнов // *Марксистско-ленинская мысль в СССР : исторический путь и проблемы его исследования : сб. науч. тр. : На матер. Всесоюзн. науч. конф. «Теоретич. проблемы истории философии и обществ. мысли в СССР»*, г. Львов, янв. 1977 г. / АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1978. – С. 235–253.
111. *Проблема взаимосвязей в историко-философском исследовании* / И. П. Головаха, В. С. Горский // *Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.) : сб. / [редкол. : И. В. Иваньо, П. Т. Манзенко, В. М. Ничик (отв. ред.)]* ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1978. – С. 5–40.
112. *Проблемы истории марксистско-ленинской истории на Украине : итоги и задачи* / В. И. Шинкарук, В. П. Чугаев, В. С. Горский, А. К. Бычко, М. В. Кашуба // *Марксистско-ленинская мысль в СССР : исторический путь и проблемы его исследования: сб. науч. тр. : На матер. Всесоюзн. науч. конф. «Теоретич. проблемы истории философии и обществ. мысли в СССР»*, г. Львов, янв. 1977 г. / АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1978. – С. 106–125.
113. *Относно взаимодействието между художественно и философско съзнание* // *Философска мысль*. – 1978. – Кн. 8. Год XXXIV. – С. 63–72.

1979

114. *Об изучении интегративных процессов в славистике* / В. С. Горский, В. А. Азархин // *Современные славянские культуры. Развитие, взаимодействие, международный контекст : тез. докл. и сообщ., г. Киев, 28 мая – 2 июня 1979 г. / АН УССР. Ин-т лит. им. Т. Г. Шевченко. – К., 1979. – С. 68–70.*
115. *Поширення ідей праці В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» на Україні в дожовтневий період* / І. П. Головаха, В. С. Горський // *Філософ. думка. – 1979. – № 2. – С. 64–70.*
116. *Разработка принципов марксистско-ленинского исследования истории философии в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпиокритицизм»* // *Работа В. И. Ленина «Материализм и эмпиокритицизм» и актуальные проблемы марксистско-ленинской философии : сб. науч. тр. / [редкол. М. А. Булатов (отв. ред.), М. Н. Верников (отв. ред.)] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1979. – С. 251–280.*

1980

117. *Контекстуальный анализ в историко-философском истолковании* // *Филос. науки. – 1980. – № 5. – С. 83–92.*
118. *Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці* // *Філософ. думка. – 1980. – № 4. – С. 60–71.*

119. *Спадщина Г. В. Плеханова в історико-філософських дослідженнях в УРСР // Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму : зб. наук. пр. / [редкол. : І. П. Головаха, П. Т. Манзенко] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 164–176.*

1981

120. *Основные этапы развития марксистско-ленинской философии в Украинской ССР / В. С. Горский, П. Т. Манзенко // Ленинизм и торжество научного материалистического мировоззрения в СССР : сб. науч. тр. / [редкол. : М. Т. Иовчук и др.]. – Мн. : Наука и техника, 1981. – С. 85–93.*

1982

121. *З історії вивчення спадщини Григорія Сковороди (на матеріалі історико-філософських праць дореволюційних вчених) // Тези доп. республік. наук. конф., присвяч. 250-річчю з дня народження Г. С. Сковороди (1722–1794). – Х., 1982. – С. 20–22. [Без дати провед. конф.]*

122. *Класовий зміст націоналістичної фальсифікації історичних традицій давньоруської культури / В. С. Горський, В. Д. Шевців // Філософ. думка. – 1982. – № 2. – С. 85–94.*

123. *Об изучении интегративных процессов в славистике / В. С. Горский, В. А. Азархин // Современные славянские культуры. Развитие, взаимодействие, международный контекст : матер. междунар. конф. ЮНЕСКО, г. Киев, 28 мая – 1 июня 1979 г. / редкол.*

: Ю. В. Богданов, Г. Д. Вєрвєс, И. О. Гайничєру. – К. : Наук. думка, 1982. – С. 157–162.

124. *Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии (к вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси)* // Богомилство : Първи международен конгрес по блъгаристика, г. София, 23 май – 3 юни 1981 г. / Българска Академия НА Науките. – София, 1982. – С. 47–62.

125. *Узагальнююче дослідження історії позитивізму в Росії* / В. О. Васильєв, В. С. Горський // Філосо. думка. – 1982. – № 2. – С. 121–123.

1983

126. *О «диалогичности» культуры* // Актуальные методологические вопросы современной науки : [сб. ст.] / [редкол. : Н. Н. Киселев, А. М. Кравченко, В. Г. Табачковский] ; АН УССР. – К. : Политиздат Украины, 1983. – С. 130–133. – (В помощь методологическим семинарам).

127. *Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии (к вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси)* // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 42–57.

128. *Про світоглядне значення принципу історизму* // Філосо. думка. – 1983. – № 1. – С. 20–27.

129. *Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии* / М. Д. Бычваров, В. С. Горский // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 3–19.

130. *Karl Marx and Ukraine* // *Ukraine*. – К., 1983. – № 5. – С. 10–11.

1984

131. *До характеристики філософсько-історичних уявлень в культурі Київської Русі* // *Філософ. думка*. – 1984. – № 3. – С. 76–88.

132. *Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР* // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли : [сб. ст.] / [редкол. : М. Т. Иовчук (отв. ред.) и др.] ; АН Молд. ССР. – Кишинев : Штиинца, 1984. – С. 116–124.

133. *Проблемы критики современной буржуазной философии в теме «Борьба материализма и идеализма в домарксистской философии»* // Вопросы общественных наук : респ. межвед. науч. сб. – Вып. 60 / Киев. гос. ун-т им. Т. Г. Шевченко. – К., 1984. – С. 54–61.

134. *Роль искусства в воспитании советского патриотизма и пролетарского, социалистического интернационализма* / Общ-во «Знание» УССР. –

К., 1984. – 15 с. – (В помощь лектору. Актуальные вопросы марксистско-ленинской эстетики).

135. *Философская мысль в духовной культуре Киевской Руси* // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность : сб. науч. тр. / [ред. кол. : В. И. Шинкарук (отв. ред.), Е. М. Бабосов, В. С. Горский] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1984. – С. 80–88.

1985

136. *Актуальні дослідження давніх етапів історії вітчизняної філософської думки* : [участь у «круглому столі»] // Філософ. думка. – 1985. – № 1. – С. 86–87.
137. *Дослідження психологічного часу особи* / В. С. Горський, С. М. Стукало // Філософ. думка. – 1985. – № 3. – С. 123–125.
138. *Историзм как принцип марксистско-ленинской методологии общественознания* // Методологические проблемы общественных наук : сб. науч. тр. / [редкол. : В. И. Куценко (отв. ред.) и др.] ; АН УССР. Отд. истории, философии и права. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 91–110.
139. *История как фактор, детерминирующий развитие духовной культуры* // Социальная детерминация познания : тез. докл. науч. конф., г. Тарту, 19–20 сент. 1985 г. / отв. ред. В. Зибен. – Тарту, 1985. – С. 218–220.

140. *Культура в контексті людської цілісності* / Ю. А. Іщенко, В. С. Горський // *Філософська думка*. – 1985. – № 4. – С. 119–121.
141. *Различные формы социальной и социально-психологической детерминации познания* // *Социальная детерминация познания : тез. докл. науч. конф.* 19–20 сент. 1985 г. – Тарту, 1985. – С. 155–157.
142. *Світоглядно-філософський зміст «Слова о полку Ігоревім» : Історія і сучасність у давньоруській культурі XII ст.* // *Філософська думка*. – 1985. – № 6. – С. 79–89.
143. *Світоглядно-філософський зміст «Слова о полку Ігоревім» : морально-етичні уявлення в давньоруській культурі XII ст.* // *Філософська думка*. – 1985. – № 5. – С. 47–59.
144. *Философские идеи в отечественной средневековой культуре* / В. С. Горский, С. Б. Крымский // *Философские науки*. – 1985. – № 5. – С. 91–99.
- 1986
145. *Богдан Витвицький не задоволений* // *Філософська думка*. – 1986. – № 3. – С. 102–106.
146. *История философии в системе духовной культуры* // *Проблеми на культурата (София)*. – 1986. – № 5. – С. 17–23.
147. *Представления об истории у автора «Слова о полку Игореве»* // *Тез. докл. Чернигов. обл. науч.-метод.*

конф., посвящ. 800-летию «Слова о полку Игореве». Чернигов, май 1986 г. – Ч. 1. – Чернигов, 1986. – С. 44–46.

148. *Справа великих слов'янських просвітників* // Філосо. думка. – 1986. – № 4. – С. 117–119.

1987

149. *Историко-философская наука в системе обществоведения* // Методологические проблемы социального познания : сб. науч. тр. / [редкол. : В. И. Куценко (отв. ред.) и др.] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 201–215.

150. *Культура і політика* : [участь у «круглому столі»] // Соціалістична культура. – 1987. – № 11. – С. 4–6.

151. *Мировоззренческое значение дела Кирилла и Мефодия в культуре Киевской Руси* // Кирило-Методиевски студии : Хиляда и сто години от смъртта на Методий. – Кн. 4. – София, 1987. – С. 404–411.

152. *Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси (на основе анализа «Слова о законе и благодати» Илариона и «Слова о полку Игореве»)* // Историко-философский ежегодник '87 / отв. ред. Н. В. Мотрошилова ; АН СССР. – М. : Наука, 1987. – С. 119–138.

153. *Образ истории в «Слове о законе и благодати» Илариона* // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. тр. / отв. ред.

В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. :
Наук. думка, 1987. – С. 39–49.

154. *«Спадщина» і «спадкоємність» в соціалістичній культурі* : [участь у «круглому столі»] // Філософ. думка. – 1987. – № 3. – С. 49–50.

1988

155. *Об одном из источников историко-философского изучения древнерусской культуры* // Филос. науки. – 1988. – № 2. – С. 45–56.

156. *«Слово про закон і благодать» Іларіона Київського – перлина давньоруської культури* / В. С. Горський, Б. О. Лобовик // Філософ. думка. – 1988. – № 4. – С. 89–91.

157. *«Срединный слой» картини мира в культуре Киевской Руси* // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья : (Историко-филос. очерки) : сб. науч. тр. / [редкол. : В. С. Горский (отв. ред.) и др.] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 169–177.

158. *Християнство і духовність Київської Русі* // Рад. літературознавство. – 1988. – № 7. – С. 44–50.

159. *Спецификата на историко-философското знание в интерпретацията на съвременната буржоазна философска мисъл* // Философско познание. Същност, развитие, функции : Методология и критика. – Т. 5 / ред. М. Янков. – София : Наука и искусство, 1988. – С. 88–102.

1989

160. *Григорій Сковорода* / В. С. Горський, М. В. Попович, В. М. Нічик // *Новини кіноекрану*. – 1989. – № 2. – С. 1.
161. *Историзм как принцип социалистической культуры* // *Социальное познание : принципы, формы, функции* : сб. науч. тр. / [редкол. : В. И. Куценко, И. В. Бойченко и др.] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 44–55.
162. *История философии в социалистической культуре* // *Вопросы общественных наук : респ. межвед. науч. сб.* – Вып. 82 / Киев. гос. ун-т им. Т. Г. Шевченко. – К., 1989. – С. 12–19.
163. *Крізь віки [Г.Сковорода]* // *Україна*. – 1989. – № 6. – С. 17.
164. *Образ истории в «Слове о Законе и Благодати»* // *Альманах библиофила* / [редкол. : Е. И. Осетров (гл. ред.) и др.]. – М. : Книга, 1989. – Вып. 26. – С. 65–75.
165. *Образ истории в «Слове о полку Игореве»* // *«Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура* / [ред. кол. : М. А. Абрамов (отв. ред.) и др.] ; АН СССР. Ин-т философии. – М., 1989. – С. 50–59.
166. *Образ світу в Софії Київській* // *Філософ. і соціолог. думка*. – 1989. – № 6. – С. 59–67.

1990

167. *Антиномичность «Слова о полку Игореве»* // *«Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи* : сб.

науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1990. – С. 5–15.

168. *Античність і філософська думка Київської Русі // Антична культура і вітчизняна філософська думка : [зб. наук. пр.] / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1990. – С. 15–23. – (Сер. 2 «Світогляд» ; № 11).*
169. *Внесок Івана Франка у розвиток українсько-болгарських ідейних зв'язків кінця ХІХ – початку ХХ ст. // Іван Франко і світова культура : матер. міжнар. симпоз. ЮНЕСКО, м. Львів, 11–15 верес. 1986 р. : у 3 кн. / [редкол. : І. І. Лукінов та ін.]. – К., 1990. – Кн. 1. – С. 142–145.*
170. *Не запізнаймося до раю, або Чи маємо ми нині українську національну філософію : [участь у «круглому столі»] // Україна. – 1990. – № 24. – С. 16–19.*
171. *Теоретические и практические проблемы перестройки // Филос. и социолог. мысль. – 1990. – № 1. – С. 22–25.*
- 1991
172. *Історія філософії у контексті культури // Філософ. і соціолог. думка. – 1991. – № 3. – С. 99–109.*
173. *Історія філософської та суспільної думки як компонент національної самосвідомості // Проблеми філософії : республік. міжвід. наук. зб. – Вип. 90 : Актуальні проблеми історико-філософ. науки / Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1991. – С. 3–9.*

174. *София Киевская в контексте историко-философского исследования* / В. С. Горский, С. Б. Крымский // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура : сб. науч. тр. / [отв. ред. В. М. Ничик] ; АН Украины. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 5–15.
- 1992
175. *Історія – політиці* // «До нової України шляхом реформ» : республік. наук.-практ. конф. : Секція політології : Тези доп. та виступів, м. Київ, 14–16 берез. 1992 р. / редкол. : О. І. Ємець та ін. – К., 1992. – С. 142–144.
176. *Києво-Печерський патерик. Етика смиренномудрія* // Філософ. і соціолог. думка. – 1992. – № 3. – С. 119–126.
177. *Мода та культура споживання* // Проблеми соціології : міжвід. наук. зб. – Вип. 1 : Актуальні проблеми соціології культури й освіти / Мін-во освіти України. – К., 1992. – С. 55–60.
178. «Святість» як етична категорія культури Київської Русі // Актуальні проблеми дослідження філософської культури східних слов'ян XI–XVIII ст. : матер. VIII Міжнар. наук. конф., присвяч. 270-літтю від дня народження Г. С. Сковороди / редкол. : В. М. Нічик, В. С. Горський та ін. – Полтава, 1992. – С. 26–27. [Без дати провед. конф.]
179. *Спадщина Г. С. Сковороди в історико-філософських дослідженнях* // Сковорода Григорій : Дослідження,

розвідки, матеріали : зб. наук. пр. / упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій ; АН України. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1992. – С. 163–175.

180. *Спадщина Т. Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження // Творчість Т. Г. Шевченка у філософській культурі України : зб. наук. пр. / [відп. ред. М. І. Лук] ; АН України. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1992. – С. 4–11.*

181. *Шляхи та методи гуманітарної освіти у вузах економічного профілю // Ринок і проблеми гуманітарної підготовки економічних кадрів у вищій школі : тези доп. республік. наук.-метод. конф., м. Київ, 22–24 верес. 1992 р. – К., 1992.*

1993

182. *Давньоруський період в історико-філософському вимірі // Мовознавство. – 1993. – № 2. – С. 31–34.*

183. *Дещо про критерії людської гідності у XIII ст. («Моління» Данила Заточника) // Київ. – 1993. – № 11. – С. 139–144.*

184. *Наум как святой (образ святого в славянской средневековой культуре) // Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски / [редкол. : М. Бъчваров и др.]. – София : Изд-во на БАН, 1993. – С. 26–31.*

185. *Образ святості в давньоукраїнській культурі (на ґрунті аналізу «Києво-Печерського Патерика») // Українське бароко : матер. I конгр. Міжнар. асоц. украї-*

ністів (Київ, 27 серп. – 3 верес. 1990 р.) / [відп. ред. О. В. Мишанич] ; АН України. Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка ; Ін-т укр. археографії. – К., 1993. – С. 65–70.

186. *Парадокси історичної свідомості сучасної культури* // Світогляд і духовна творчість : зб. наук. пр. / [редкол. : К. П. Шудря та ін.] ; АН України. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 65–70.
187. *Релігійна культура Київської Русі в контексті історії української духовності* // Церква і національне відродження / упоряд. О. І. Уткін, О. В. Шуба ; АН України. Ін-т нац. відносин і політол. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 322–328.
188. *Україна в історико-філософському вимірі* // Філософ. і соціолог. думка. – 1993. – № 2. – С. 10–31.
189. *Філософія в системі славістики* // Історія і культура слов'ян : [матер. XI Міжнар. з'їзду славістів (Братислава, 30 серп. – 8 верес. 1993р.)] / АН України. Ін-т укр. археографії та ін. – К., 1993. – С. 37–50.
190. *Філософська думка Київської Русі (XII – серед. XIII ст.) : Історичні нариси* // Вісник АН України. – 1993. – № 3. – С. 68–80 ; № 4. – С. 37–46 ; № 11. – С. 61–69.

1994

191. *[Виступ на наук.-практ. семінарі на базі Черкаського колегіуму]* // Берегиня [Черкаси]. – 1994. – № 1. – С. 3.
192. *До питання про періодизацію історії філософії України* // Другий міжнар. конгрес українців : тези

доп. і повідомлень (Львів, 22–28 серп. 1994 р. Секція філос.) / АН України ; Міжнар. асоц. українців. – Л., 1994. – С. 60–65.

193. *Історія філософії, історія науки : погляд сьогодення* // Берегиня [Черкаси]. – 1994. – № 2/3. – С. 5–6.
194. *Історія філософії як чинник розвитку самосвідомості* // Українознавство в розбудові держави : [матер. щоріч. Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 14–16 жовт. 1993р.)] / Мін-во освіти України, Київ. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1994. – С. 328–331.
195. *Сучасна Україна на перетині культур : обґрунтування толерантності як засадничої настанови етнетики* // Культура та етнетики : Міжнар. наук.-теор. конф. / НАН України ; Ін-т філософії. – К., 1994. – С. 1–2.
196. *Філософське життя в Україні : діалог ангажованих* / В. Горський, І. Лисий // Філос. і соціолог. думка. – 1994. – № 7/8. – С. 8–26.
197. *Як навчитися любові до мудрості : [розмова з Ю. Беловою]* // Урядовий кур'єр. – 1994. – 4 червня. – С. 7.

1995

198. *З історії україно-єврейських ідейних зв'язків Києво-Руської доби. Кирило Туровський* // Єврейська історія та культура в Україні : матер. конф. (Київ, 8–9 груд. 1994 р.) / Асоц. єврейськ. орг. та общин України. – К., 1995. – С. 48–55.

199. *Ідеал страстотерця : Про специфіку давньоруського образу святості // Філософ. і соціолог. думка. – 1995. – № 1/2. – С. 100–112.*
200. *Історія філософії з огляду ідеї української нації // Україна : людина, суспільство, природа : тези доп. Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 17–18 січ. 1995 р.) / [відп. за вип. В. І. Полтавець] ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» . – К., 1995. – С. 19.*
201. *Києво-Могилянська академія в історії української філософії // Києво-Могилянська академія в історії України (до 380-річчя від заснування Києво-Могилянської академії) : тези доп. Міжнар. наук. конф. (Київ, 13–15 жовт. 1995 р.) / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» . – К., 1995. – С. 10–11.*
202. *М. Драгоманов і Болгарія / М. Бичваров, В. Горський // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова : зб. наук. пр. / [відп. ред. М. І. Лук] ; НАН України. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1995. – С. 109–117.*
203. *На перетині культур (апология толерантності) // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Американського Бюро захисту прав людини. – К. ; Х., 1995. – Вип. 14. – С. 3–12.*
204. *Німецький компонент в історії української філософії // Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст : зб. наук. ст. / [редкол. : В. С. Горський (відп. ред.) та ін.] ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» . – К. : КМ Academia, 1995. – С. 201–211.*

205. *Григорій Сковорода як тип українського інтелегента* // Наукові записки. – Т. 1 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Academia, 1996. – С. 65–71.
206. *Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського українознавства* // Діалог культур : матер. Перших наук. читань пам'яті Д. Чижевського (Кіровоград – Київ, 17–19 жовт. 1994 р.) / Республік. асоц. українознавців ; Кіровоград. пед. ін-т. – Кіровоград ; К., 1996. – С. 12–18.
207. *Дух вільного страждання : Давньоруські святі Борис і Гліб у загальнохристиянському образі святості* // Людина і світ. – 1996. – № 3. – С. 38–40.
208. *З історії україно-єврейських ідейних зв'язків Києво-Руської доби. Кирило Туровський* // Jews and Slavs / The Israel Academy of Sciences and Humanities ; The Hebrew University of Jerusalem. – Jerusalem, 1996. – Vol. 5 : Jews and Ukrainians. – P. 39–48.
209. *Історико-філософське українознавство : роздум з приводу сучасного стану* // Філософія. Історія культури. Освіта : доп. та повідомл. III Міжнар. конгр. україністів. [Харків, 26–29 серп. 1996 р.]. – Х. : Око, 1996. – С. 3–9.
210. *Пам'яті Олександра Івановича Яценка* // Філософсько-антропологічні читання'95. – Вип. 1 : Пам'яті Олександра Івановича Яценка / упоряд.

В. Г. Табачковський ; НАН України. Ін-т філософії. – К., 1996. – С. 19–22.

211. *Репрезентація давньоруської ідеї князівської влади в Софії Київській* // Пам'ятки архітектури і монументального мистецтва в світлі нових досліджень : тези наук. конф. Нац. заповідника «Софія Київська» / Держ. ком. України в справах містобуд. та архіт. – К., 1996. – С. 8–10.
212. *Те саме* // Семантика образу в культурі середньовічної Європи : Схід-Захід : [матер. міжнар. наук. конф. Київ, 30 верес. – 30 жовт. 1996 р.] / НАН України ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К., 1996. – С. 8–10.
213. *Спадщина Г. С. Сковороди в контексті історії філософії України* // Григорій Сковорода і проблеми національної філософії : матер. II Харків. міжнар. Сковородинівських читань «Національна філософія : минуле – сучасне – перспективи», присвяч. 200-річчю з дня смерті Г. С. Сковороди / Харків. міськ. фонд «Центр освітніх ініціатив» ; Харків. держ. ун-т. – Х., 1996. – С. 7–14.
214. *Філософія в контексті історії української культури* : [зб. наук. пр.] / [відп. ред. В. І. Шинкарук, Є. А. Бистрицький] ; НАН України. Ін-т філософії. – К. : Фенікс, 1996. – С. 192–217.
215. *Філософська освіта в сучасній Україні : проблеми становлення* // Сучасна гуманітарна освіта : стан і перспективи. Тези виступів учасн. наук.-практ. конф. – Ч. 2. – Чернівці, 1996. – С. 80–89.

216. *Як можлива історія української філософії в контексті світової культури* // Діалог культур : Україна у світовому контексті : міжвуз. зб. наук. пр. – Вип. 2. І Міжнар. філософ.-культуролог. читання (Львів, 25–26 квіт. 1996 р.) : матер. / [ред. кол. : С. О. Черепанова та ін.]. – Л. : Світ, 1996. – С. 44–51.

1997

217. *До питання про джерела символізму Григорія Сковороди* // Сковорода Григорій : Образ мислителя : [зб. наук. пр.] / [відп. ред. В. І. Шинкарук, І. П. Стогній] ; НАН України. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1997. – С. 157–164.

218. *Історико-філософське українознавство в контексті історії всесвітньої філософії : проблеми методологічної переорієнтації* // Україна : людина, суспільство, природа : [Третя щоріч. наук. конф., присвяч. 400-й річниці народж. і 350-й річниці смерті Петра Могили. Київ, 23–24 січ. 1997 р. Тези доп.] / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.».– К., 1997. – С. 73–74.

219. *Образний світ культури Київської Русі в контексті історії філософії* // Духовна спадщина Київської Русі : зб. наук. пр. за матер. міжнар. семінару викл. східноєвроп. ун-тів (м. Одеса, 2–4 лип. 1997 р.). – Вип. 1 / [відп. ред. В. С. Горський] ; Міжнародний фонд «Відродження». – О. : Маяк, 1997. – С. 3–10.

220. *«Слово про закон і благодать» – перша пам'ятка київської філософської думки* // Київські обрії :

історико-філософські нариси : [зб. наук. пр.] / [наук. ред. : В. Горський, М. Ткачук]. – К. : Стилос, 1997. – С. 14–25.

1998

221. *Вілен Горський : мислителі на чолі держави – лише давня ілюзія* : [розмова із М. Бринихом] // *День*. – 1998. – 26 вересня.
222. *Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні роздуми з приводу ювілею)* : [До 50-річчя Ін-ту філософії НАН України] // *Магістеріум*. – Вип. 1 : *Історико-філософ. студії* / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 1998. – С. 136–144.
223. *Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні міркування з приводу ювілею)* // *Філософ. думка*. – 1998. – № 4/6. – С. 136–144.
224. *До питання про зміст поняття «національна ідея» в сучасній українській культурі* // *Україна : людина, суспільство, природа* : [Четверта щоріч. наук. конф. Київ, 22–23 січ. 1998 р. Тези доп.] / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К., 1998. – С. 71–73.
225. *Історико-філософське українознавство в контексті історії всесвітньої філософії : проблеми методологічної переорієнтації* : [виступ на засіданні круглого столу «Історія філософії : досвід теоретичної саморефлексії»] // *Філософ. думка*. – 1998. – № 3. – С. 121–123.

226. *Те саме* // Історія філософії : досвід теоретичної саморефлексії : зб. ст. – Вип. I. – К. : Укр. центр духовної культури, 1998. – С. 41–42.
227. *Кирило-Мефодієвська традиція в культурі Київської Русі* // Болгарский ежегодник / Межреспубліканская научная ассоциация болгаристов. Киевский славянский университет. – К., 1998. – Т. 3. – С. 21–26.
228. *Міф у сучасній культурі та його модифікації на полі історико-філософського українознавства* // Дух і Літера. – 1998. – № 3–4. – С. 92–112.
229. *Погляд на американський університет з києво-могилянського подвір'я* // Вітчизна. – 1998. – № 9–10. – С. 123–127.
230. *Розуміння філософії в культурі Давнього Києва* // Магістеріум. – Вип. 1 : Історико-філософ. студії / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 1998. – С. 23–28.
231. *Akademia kijowsko-Mohylańska : filozoficzna tradycja I współczesność* // Colloquia communia : Ukrainka przestrzeń filozoficzna wczoraj i dziś / pod redakcją Jadwigi Mizińskiej I Marka Krakowskiego : Kwartalnik. – № 1 (68). – Styczeń ; Marzec, 1998. – S. 21–28.

1999

232. *Вишгородські святі : (ідеал страсотерпця в давньоруській культурі)* // Схід–Захід. – 1999. – 31 грудня (№ 5–6).

233. *Де шукати Європу? (Погляд з позиції сьогодення) // Наукові записки. – Т. 8 : Філософія та право / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.».* – К. : КМ Academia, 1999. – С. 11–15.
234. *До питання про місце філософії в системі вищої освіти // Методологічні проблеми суспільно-гуманітарних наук і освіти в умовах трансформації суспільства : матер. міжнар. наук.-практ. конф. Дніпропетровськ, 4–5 березня 1999 р. // М-во освіти і науки України, НАН України, Нац. гірнич. акад. України, Ін-т гум. проблем, Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.»*, Дніпропетровська акад. управління, бізнесу і права ; редкол. В. Ю. Пушкін (відп. ред.) та ін. – Дніпропетровськ : [б. в.], 1999. – С. 42–46.
235. *«Золота книга» давньої української писемності // Могилянські читання 1999 : матер. щорічн. наук. конф. у Нац. Києво-Печер. заповіднику / упоряд. В. М. Рекеда.* – К. : КМ Academia, 1999. – С. 39–41.
236. *Києво-Могилянська академія в історії української філософії // Наукові записки. – Т. 9 : Спец. вип. : у 2 ч. – Ч. 1 / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.».* – К. : КМ Academia, 1999. – С. 67–76.
237. *Модифікації міфологічної свідомості на ниві історико-філософської україністики // Філосо. обрії : науково-теор. часопис. – 1999. – Вип. 1–2. – С. 7–18.*
238. *Нравственные императивы в духовной культуре Киевской Руси // Hominum Queris / Studia z etyki, estetyki, historii, nauki i filozofii hystorii mysli spotecznej. Ksiega jubilee jedynakowi.* – Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1999. – S. 481–486.

239. *Проблема виховання «нової інтелігенції» в сучасному українському суспільстві // Інтелігенція – гуманна об'єднувальна сила сучасного суспільства. – К. : Стилос, 1999. – С. 22–27.*
240. *Проблема imitatio Christi в давньоукраїнській літературі : «Сказання про Бориса і Гліба» // Діалог культур : Святе Письмо в українських пам'ятках : [зб. наук. пр.] / [ред. кол. : І. Валявко, Л. Довга (відп. ред.) та ін.] ; Ін-т східноєвроп. досліджень НАН України ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» ; Тов-во дослідників Центр.-Схід. Європи. – К., 1999. – С. 87–96.*
241. *Україна : шлях до ствердження толерантності як засадничого принципу консолідації суспільства // Уряду України. Президенту, законодавчій, виконавчій владі. – Т. 15 : Україна на порозі третього тисячоліття : духовність як основа консолідації суспільства : аналіт. розробки, пропоз. наук. та практ. працівників. – К., 1999. – С. 55–62.*
242. *Українсько-польська сфера спільності та її значення для історії української філософії // Мандрівець : освітянський журнал. – 1999. – № 4 (21) : Спец. вип. за матер. міжнар. наук. конф. «Україна – Польща : діалог культур (історія та перспективи)» (Тернопіль, 16–18 вересня 1998 р.). – С. 4–12.*
243. *Ще раз про українську ідею // Філософсько-антропологічні читання'98 : До 70-річчя засн. Київ. світоглядно-антрополог. шк. Володимира Шинкарука. – К. : Стилос, 1999. – С. 77–87.*

244. *Ідея уподібнення Богові в давньоруському образі святості // Віра і Розум. – 2000. – № 1. – С. 117–123.*
245. *Кирило-Мефодиевская традиция и понятие философии в культуре Киевской Руси // Философия и культура : сб. в памет на проф. Михаил Д. Бъчваров. – София : Фондация «Славяни», 2000. – С. 59–74.*
246. *Міф Європи в сучасній українській культурі // Наукові записки. – Т. 18 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 2000. – С. 41–51.*
247. *Переклад як феномен сучасного українського філософського життя // Український гуманітарний огляд. – Вип. 3 / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» ; Тов-во дослідників Центр.-Схід. Європи. – К. : Критика, 2000. – С. 123–128.*
248. *Погляд на американський університет з києво-могилянського подвір'я // Могилянські джерела. – 2000. – № 2, черв. – С. 16–18.*
249. *Роль німецької філософської традиції в становленні й розвитку філософської думки в Україні // Кантівські студії'1999 : Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К. : Тандем, 2000. – С. 15–25.*
250. *Україна – Європа : погляд з обох боків // Універсальні виміри української культури / [редкол. : В. А. Рижко (голова), В. С. Горський та ін. ; НАН України, Український філософський фонд]. – С. 16–26.*

251. *Феномен Б. Паскаля в європейському контексті : погляд з берега історико-філософського українознавства // Sententiae : зб. наук. пр. Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського тов-ва). – Вінниця : УНІВЕРСУМ, 2000. – Вип. I. – С. 151–159.*
252. *Чи потрібна філософія в Україні? // Філософсько-антропологічні читання'99 : Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (до 70-річчя Олександра Яценка). – К. : Стилос, 2000. – С. 268–276.*
253. *Alma mater вищої освіти в Україні // Наукові записки. – Т. 18 : Ювіл. вип., присвячений 385-річчю КМА / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : KM Academia, 2000. – С. 81–87.*
254. *Modification de la conscience mythologique dans le champ de l'histoire philosophique de l'Ukraine // Europa studies / Inst. Europeen de l'Université de Genève. – Genève, 2000. – № 10 : Ukraine, renaissance d'un mythe national. – P. 105–115.*
255. *The Conception of Philosophy in the Culture of Old Kiev // Russian Studies in Philosophy. – Spring 2000. – Vol. 38, № 4 : Philosophy in the Culture of Kievan Rus' / guest ed. : Vilen Horskyi. – P. 8–17.*

2001

256. *Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії // Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. ; [ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – К. : KM Академія, 2001. – С. 7–22.*

257. *Історико-філософське українознавство за умов глобального діалогу культур // Українознавство – наука самопізнання українського народу : матер. Х щорічної наук.-практ. конф., 18–20 жовтня 2001 р. / ред.-упоряд. О. Б. Ярошинський. – К. : ННДІУ, 2001. – С. 39–41.*
258. *Києво-Печерський патерик та ідея наслідування Христу // Могилянські читання : Києво-Печерська лавра в контексті світової історії : зб. наук. пр. – К. : Пульсари, 2001. – С. 84–87.*
259. *Модификации мифологического сознания на ниве историко-философской украинистики // Восточнохристианская цивилизация и восточно-славянское общество в современном мире : [сб. ст.] / отв. ред. М. Н. Громов. – М. : Ин-т философии РАН, 2001.*
260. *Переклад як інтерпретація українською // Герменевтичні студії : зб. наук. пр. Міжнар. наук.-теор. семінару «Герменевтика тексту між істиною і методом» / [редкол. : В. Скотний, Р. Мних та ін.]. – Л. : Ад-арт, 2001. – С. 231–240.*
261. *Трибуною, де реалізується потреба в єдності багатоманіття, має стати «Філософська думка» // Філософська думка. – 2001. – № 4. – С. 5–9.*
262. *Україна на порозі планетарної цивілізації // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 214–220.*
263. *Україна на шляху до ствердження толерантності // Europejskie modele tolerancji / red. A. L. Zachariasz,*

S. Symotiuk. – Rzeszów : Wydawnictwo UR, 2001. – С. 135–144.

264. *Українська культура на межі тисячоліть і європейський контекст // Філософські пошуки.* – Вип. XI–XII. – Львів ; Одеса ; Хмельницький, 2001. – С. 19–28.

265. *Філософія як смислотворчість життя : (До ювілею С. Кримського) // Дух і Літера.* – 2001. – № 7–8. – С. 358–361.

266. *Філософська культура України XVII–XVIII ст. та проблеми її дослідження // Три століття гуманітарної та пед. освіти в Чернігові : від колегіуму до ун-ту : [зб. матер. ювілейної наук. конф., присвяч. 300-річчю Чернігівського колегіуму і 85-річчю Чернігівського держ. пед. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка].* – Чернігів, 2001. – С. 23–26.

267. *Це загадкове «Слово» (Нотатки з приводу ювілею, що не відбувся) // Collegium : Международ. науч. журнал.* – 2001. – № 11. – С. 63–73.

2002

268. *Актуальні питання дослідження спадщини П. Юркевича // Український світ.* – Ч. 7–12 (рік 11, т. 21). – К., 2002. – С. 20–22.

269. *Alma mater вищої освіти України // Дух і Літера.* – 2002. – № 9–10. – С. 202–214.

270. *Відкритість* : (новоріч. розмова про сенс люд. буття з відом. філософом, зав. каф. філософії НаУКМА В. С. Горським) / записав Ю. Завгородній // Укр. культура. – 2002. – № 1. – С. 28–30.
271. *Глобалізація культури як проблема України* // Наукові записки. – Т. 20 : Спец. вип. : у 2 ч. / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2002. – Ч. 1. – С. 74–81.
272. *Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії* // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії : європейський контекст : [зб. наук. пр.] / редкол. : В. С. Горський (голова) та ін. ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2002. – С. 7–38.
273. *Ідеї миру і толерантності в культурі Київської Русі* // Магістеріум. – Вип. 9 : Історико-філософські студії / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 2002. – С. 4–9.
274. *Місто на межі* // Практи. філософія [Київ]. – 2002. – № 2. – С. 98–107.
275. «Сфера спільності» як позитивний здобуток взаємодії слов'янських народів // ΣΟΦΙΑ (Жешув). – 2002. – № 2. – С. 145–151.
276. *Україна поза межами можливого, або Як творяться міфологеми* // Український гуманітарний огляд / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» ; Тов-во дослідників Центр.-Схід. Європи. – К. : Критика, 2002. – Вип. 8. – С. 127–140.

277. *Глобалізація як проблема сучасного українського культурного життя* // Мандрівець. – 2003. – № 3. – С. 11–18.
278. *Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії* // *Образ Христа в українській культурі* / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. ; [ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – 2-ге вид. – К. : КМ Академія, 2003. – С. 7–22.
279. *Історико-філософське українознавство за умов глобального діалогу культур* // Зб. наук. пр. Наук.-дослідного ін-ту українознавства. – Т. 1 : Українознавство : теорія, методологія, практика : тем. вип. / [ред. П. П. Кононенко] ; М-во освіти і науки України, Науково-дослідний ін-т українознавства. – К. : Міленіум, 2003. – С. 331–336.
280. *Міф Європи в сучасній українській літературі* // Мандрівець. – 2003. – № 4. – С. 25–35.
281. *Подорож як феномен культури* // Наук. записки Київ. ун-ту туризму, економіки і права. – К., 2003. – Вип. 3. – С. 56–62.
282. *Подорож як феномен культури (погляд з українського берега)* // Українознавство. – 2003. – Число 2–3 (7–8). – С. 225–227.

283. *Давньоруське мистецтво як пам'ятка філософської культури (методологічні нотатки)* // Студії мистецтвознавчі / НАН України, Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – 2004. – Ч. 1. – С. 7–13.
284. *До питання про ідентичність історії філософії як науки* // Наукові записки. – Т. 25 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Академія, 2004. – С. 3–7.
285. *[Виступ на засіданні круглого столу] Історико-філософське знання в Україні : стан і перспективи.* – Ч. 1 : Матеріали круглого столу // Філософ. думка. – 2004. – № 1. – С. 145–150.
286. *[Виступ на засіданні круглого столу] Історико-філософське знання в Україні : стан і перспективи.* – Ч. 2 : Матеріали круглого столу // Філософ. думка. – 2004. – № 3. – С. 147, 154.
287. *Історія філософії : монолог чи діалог?* // Вісник Київ. нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. – Сер. : Філософія. Політологія. – Вип. 64–67. – К., 2004. – С. 30–31.
288. *Фундатор історико-філософського українознавства : до 110-річчя від дня народж. Д. І. Чижевського* // Філософ. думка. – 2004. – № 6. – С. 110–118.

289. *Структура простору історико-філософського дослідження* // Наукові записки. – Т. 37 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Києво-Могилян. акад., 2005. – С. 3–8.
290. *Батько вітчизняного чернецтва* // Аскетична мораль в давньоруській культурі : доповіді науковців II Несторівських студій / Нац. Києво-Печерський іст.-культ. заповідник. – К. : КВІЦ, 2005. – С. 11–20.
291. *«Бог посреди него» (Образ Києва в «Слове о Законе и Благодати» Илариона)* // Образ міста в контексті історії, філософії, культури : Києвознавчі читання / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : ПАРАПАН, 2005. – С. 37–45.
292. *Дмитро Іванович Чижевський – фундатор історико-філософського українознавства* // ΣΟΦΙΑ (Жешув). – 2005. – № 5. – С. 389–396.
293. *Дмитро Чижевський як історик філософії України* // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Наук. тов-во ім. Шевченка в Америці, Укр. Вільна Академія Наук (США) ; В. С. Лісовий (заг. ред.). – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. ХХХІ–ХХХVІІІ.
294. *Ідея мультикультуралізму та історико-філософська наука* // Концепція мультикультуралізму : зб. наук. пр. / ред. кол. : О. В. Білий [та ін.]. – К. : Стилос, 2005. – С. 86–89.

295. *Ідея університету та «університетська філософія»* // Покликання університету : зб. наук. пр. / ред. кол. : О. Гомілко [та ін.]. – К. : ЯНКО ; Веселка, 2005. – С. 24–30.
296. *Історія української філософії* // Енциклопедія історії України : в 5 т. – Т. 3 : Е-Й / НАН України, Ін-т історії України ; редкол. : В. А. Смолій [та ін.]. – К. : Наук. думка, 2005. – С. 635–637.
297. *Подорож як феномен культури* // Філософ. нариси туризму / за ред. В. С. Пазенка. – К. : Укр. центр духовної культури, 2005. – С. 68–75.
298. *Про джерелознавчий етап дослідження* : [виступ на семінарі] : Актуальні проблеми історико-філософського джерелознавства : другий Києво-Могилянський історико-філософський семінар (Ч. 2) // Філософ. думка. – 2005. – № 6. – С. 146–147.
299. *XVII сторіччя в історії української філософії* // Україна XVII століття : суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. на пошану професора Валерії Нічик / Ін-т філософії ім. Григорія Сковороди НАН України ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» та ін. – К. : Критика, 2005. – С. 55–67.
300. *Читая Аверинцева : Киевская Русь как феномен религиозно-философской культуры* // Личность и традиция : аверинцевские чтения / сост. К. Сигов. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 280–294.

301. *Біля джерел історії української філософської думки // Київська Русь. – 2006. – Кн. 5. – С. 125–134.*
302. *[Виступ на засіданні круглого столу] Історико-філософське знання в Україні : стан і перспективи : матеріали круглого столу // Могилянський історико-філософський семінар : матер. засідань. – Вип. 1 : 2003–2005 / відп. ред. і упоряд. М. Л. Ткачук ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 5–11, 30, 39.*
303. *Джерелознавчий аспект історико-філософського дослідження // Могилянський історико-філософський семінар : матер. засідань. – Вип. 1 : 2003–2005 / відп. ред. і упоряд. М. Л. Ткачук ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 80–81.*
304. *Ідея університету в києво-могилянській редакції // Дух і Літера. – 2006. – № 15–16. – С. 100–108.*
305. *Інтелектуальний дискурс : монолог чи діалог? // Українські інтелектуали : погляд із сьогодення : зб. ст. – К. : Дельта, 2006. – С. 174–176.*
306. *Киевские урочища философской памяти // Человек. История. Весть / сост. К. Сигов. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 272–282.*
307. *[Коментар до доповідей В. Гусєва та В. Менжуліна] // Могилянський історико-філософський семінар : матер. засідань. – Вип. 1 : 2003–2005 / відп.*

ред. і упоряд. М. Л. Ткачук ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 162–163.

308. *«Під сигнатурою Софії»* // Дух і Літера. – 2006. – № 15–16. – С. 169–171.

309. *Про співвідношення історико-філософського та історіософського українознавства : (бесіда на філософській кухні) / бесіду вів К. Кислюк // Мандрівець. – 2006. – № 3. – С. 9–13.*

2007

310. *Києво-Могилянська академія в українській традиції вищої освіти* // Той, хто відродив Могилянку : зб. до 60-ліття В'ячеслава Брюховецького / упоряд. : В. Моренець, В. Панченко, Т. Ярошенко. – К. : Києво-Могилян. акад., 2007. – С. 263–275.

311. *Книга і книжники в Київській Русі : нотатки до образу першого покоління вітчизняних інтелектуалів* // Київська Русь. – 2007. – Кн. 1 (X). – С. 193–212.

2008

312. *Глобалізація культури як проблема України* // Несторівські студії : Книга та книжність в духовній культурі Київської Русі. – К. : Фенікс, 2008. – С. 78–93.

 ПЕРЕДМОВИ

313. *Вступ. Методологічні питання* // Розвиток філософії в Українській РСР : [зб. наук. пр.] / [редкол. : В. Ю. Євдокименко, В. О. Василенко, П. І. Гаврилук та ін.] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 33–38.
314. *Леся Українка* [Вступ. ст.] // Антологія мировой філософії : в 4 т. – Т. 4 : Филос. и социолог. мысль народов СССР XIX в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов и др.] ; АН СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972. – С. 511.
315. *Франко* [Вступ. ст.] // Антологія мировой філософії : в 4 т. – Т. 4 : Филос. и социолог. мысль народов СССР XIX в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов и др.] ; АН СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972. – С. 495–496.
316. *Шевченко* [Вступ. ст.] // Антологія мировой філософії : в 4 т. – Т. 4 : Филос. и социолог. мысль народов СССР XIX в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов и др.] ; АН СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972. – С. 488–489.
317. *Предисловие* // Пейчев Божидар. Философский трактат в Симеоновом сборнике / Б. Пейчев ; пер. с болг. и предисл. В. С. Горского. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 3–8.
318. *Введение* / В. С. Горский, В. М. Ничик // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья : (Историко-филос. очерки) : сб. науч.

тр. / [редкол. : В. С. Горський (отв. ред.) и др.] ; АН УССР. Ин-т філософії. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 3–16.

319. *Передмова* // Антична культура і вітчизняна філософська думка : [зб. наук. пр.] / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1990. – С. 3–5. – (Сер. 2 «Світогляд» ; № 11).
320. *Предисловие* // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура : сб. науч. тр. / [отв. ред. В. М. Ничик] ; АН Украины. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 3–4.
321. *Вступ* // Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст : зб. наук. ст. / [редкол. : В. С. Горський (відп. ред.) та ін.] ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Academia, 1995. – С. 5–9.
322. *Від упорядника* // Наукові записки НаУКМА. – Т. 1 : Філософія та релігієзнавство / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Academia, 1996. – С. 4.
323. *Передмова* // Магістеріум. – Вип. 3 : Історико-філософські студії / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КП ВД «Педагогіка», 2000. – С. 3.
324. *Guest Editor's Introduction* // Russian Studies in Philosophy. – Spring 2000. – Vol. 38, № 4 : Philosophy in the Culture of Kievan Rus' / guest ed. : Vilen Horskyi. – P. 4–7.

325. *Передмова* // Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. ; [ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – К. : КМ Академія, 2001. – С. 5–6.
326. *Передмова* // Магістеріум. – Вип. 9 : Історико-філософські студії / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : Стилос, 2002. – С. 3.
327. *Передмова* // Філософська думка в Україні : біобібліогр. слов. / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. ; ред.-упоряд. М. Л. Ткачук ; відп. ред. В. С. Горський. – К. : Пульсари, 2002. – С. 6–9.
328. *Передмова* // Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. ; [ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – 2-ге вид. – К. : КМ Академія, 2003. – С. 5–6.
329. *Вступ* // Аскетична мораль в давньоруській культурі : доп. науковців II Несторівських студій / Нац. Києво-Печерський іст.-культ. заповідник. – К., 2005. – С. 7–9.

Див. також: 18, 19, 22, 25.

ПЕРЕКЛАДИ

330. [Леся Українка]. «Утопія» в беллетристическом смысле [пер. з укр.] // Антологія мировой философии : в 4 т. – Т. 4 : Филос. и социолог. мысль народов СССР XIX в. / [редкол. : В. В. Богатов,

Ш. Ф. Мамедов и др.] ; АН СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972. – С. 513–516.

331. [Иван Франко]. *Наука и ее отношение к трудящимся классам* [фрагменты ; пер. з укр.] // Антология мировой философии : в 4 т. – Т. 4 : Филос. и социолог. мысль народов СССР XIX в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов и др.] ; АН СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972. – С. 501–504.

332. *Йорданов Иван. Наука как логическая и общественная система (Познавательные и прикладные функции современной науки)* / пер. с болг. и ред. В. С. Горского. – К. : Наук. думка, 1972. – 272 с.

333. *Пейчев Божидар. Философский трактат в Симеоновом сборнике* / пер. с болг. и предисл. В. С. Горского. – К. : Наук. думка, 1983. – 152 с.

РЕЦЕНЗІЇ

334. [Рец. на кн. :] *История философии в СССР : в 2 т.* / редкол. : В. Е. Евграфов, А. М. Богоутдинов, В. Е. Евдокименко и др. – М. : Наука, 1968. – Т. 1. – 580 с. ; Т. 2. – 604 с. / В. С. Горский, В. И. Губенко, В. М. Ничик // Вопросы философии. – 1969. – № 5. – С. 160–165.

335. [Рец. на кн. :] *Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии.* – М. : Наука, 1970. – 240 с. / В. С. Горський, В. М. Нічик // Філософ. думка. – 1971. – № 5. – С. 110–112.

336. *Підручник польських філософів* [Рец. на кн. : *Filozofia marksistowska. Podrecznik akademicki do przedmiotu filozofia i sociologia marksistowska. – Wydanie drugie poprawione. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971. – 826 s.*] / В. С. Горський, М. О. Парнюк // *Філософ. думка.* – 1973. – № 2. – С. 132–134.
337. *Дослідження історії марксистської філософії* [Рец. на кн. : *Марксистская философия в XIX веке : в 2 кн. – М. : Наука, 1979. – Кн. 1. – 486 с. ; Кн. 2. – 398 с.*] / В. С. Горський // *Філософ. думка.* – 1980. – № 2. – С. 133–135.
338. *Дослідження всесвітньої історії філософії* [Рец. на кн. : *Асмус В. Ф. Античная философия. – М. : Высш. школа, 1976. – 543 с. ; Соколов В. В. Средневековая философия. – М. : Высш. школа, 1979. – 424 с. ; Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. – М. : Высш. школа, 1980. – 368 с. ; Нарский И. С. Западноевроп. философия XVII века. – М. : Высш. школа, 1974. – 379 с. ; Нарский И. С. Западноевроп. философия XVIII века. – М. : Высш. школа, 1973. – 302 с. ; Нарский И. С. Западноевроп. философия XIX века. – М. : Высш. школа, 1976. – 584 с. ; Буржуазная философия кануна и начала империализма / ред. А. С. Богомолов. – М. : Высш. школа, 1977. – 424 с. ; Современная буржуазная философия / ред. А. С. Богомолов. – М. : Высш. школа, 1978. – 581 с.*] / В. С. Горський // *Філософ. думка.* – 1981. – № 4. – С. 131–133.
339. [Рец. на кн. :] *Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI – начала XVII вв.* – М. : Наука, 1980. –

392 с. / В. П. Шинкарук, В. С. Горский // Вопросы философии. – 1982. – № 2. – С. 168–170.

340. *Стиль мислення як предмет філософського аналізу* [Рец. на кн. : Парахонский Б. А. Стиль мышления. Филос. аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания. – К. : Наук. думка, 1982. – 119 с.] / В. С. Горський // Філософ. думка. – 1984. – № 2. – С. 119–120.
341. [Рец. на кн. :] *Літописні оповіді про похід князя Ігоря* / упоряд. В. Ю. Франчук. – К. : Наук. думка, 1988. – 190 с. / В. С. Горський // Філософ. і соціолог. думка. – 1989. – № 4. – С. 120–121.
342. [Рец. на кн. :] *Філософія. Курс лекцій : навч. посіб.* / І. В. Бичко, Ю. В. Осічнюк, В. Г. Табачковський та ін. – К. : Либідь, 1991. – 456 с. / Вілен Горський // Філософ. і соціолог. думка. – 1989. – № 4. – С. 122.
343. *На шляху до себе* [Рец. на кн. : Возняк Т. Тексти і переклади. – Х. : Фоліо, 1998. – 680 с.; Хома О. Истина и очевидность : симптоматологическое мышление в философии модерна. – Вінниця : Універсум, 1998. – 259 с.] / В. С. Горський, І. Я. Лисий // Український гуманітарний огляд. – Вип. 2 / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» ; Тов-во дослідників Центр.-Східн. Європи. – К. : Критика, 1999. – С. 92–104.
344. [Рец. на кн. :] *Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі* / В. С. Горський // Дух і Літера. – № 9–10 / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». Центр європ. гуманіт. дослідж. – К., 2002. – С. 495–496.

345. *Новий погляд на відомі речі* [Рец. на кн. : Про-нюк Є. В. Остап Терлецький в ідейній боротьбі в Галичині 70-х років ХІХ століття. – К. : Укр. центр духовної культури, 2006. – 255 с.] / В. С. Горський // *Філософ. думка*. – 2007. – № 1. – С. 157–159.

УПОРЯДКУВАННЯ

346. *Леся Українка* [Підбірка фрагментів] // Антологія мирової філософії : в 4 т. – Т. 4 : Філософ. і соціолог. думки народів СРСР ХІХ в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов і др.] ; АН СРСР. Ін-т філософії. – М. : Мысль, 1972. – С. 512–516.
347. *Франко* [Підбірка фрагментів] // Антологія мирової філософії : в 4 т. – Т. 4 : Філософ. і соціолог. думки народів СРСР ХІХ в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов і др.] ; АН СРСР. Ін-т філософії. – М. : Мысль, 1972. – С. 496–504.
348. *Шевченко* [Підбірка фрагментів] // Антологія мирової філософії : в 4 т. – Т. 4 : Філософ. і соціолог. думки народів СРСР ХІХ в. / [редкол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов і др.] ; АН СРСР. Ін-т філософії. – М. : Мысль, 1972. – С. 489–493.
349. *Франко І. Я. Зібрання творів* : у 50 т. / [редкол. : Є. П. Кирилюк (голова) та ін.]. – Т. 45 : Філософські праці / упоряд. і комент. В. С. Горського та ін. ; ред. тому В. Ю. Євдокименко. – К. : Наук. думка, 1986. – 573 с. [комент. : С. 499–570].

350. *Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.»*. – Т. 2 : *Культура* / редкол. тем. сер. : В. С. Брюховецький, В. С. Горський та ін. ; упоряд. В. С. Горський ; НАУКМА. – К. : Стилос, 1997. – 161 с.
351. *Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.»*. – Т. 1 : *Філософія та релігієзнавство* / редкол. : В. С. Горський, М. В. Попович та ін. ; упоряд. В. С. Горський ; НАУКМА. – К. : КМ Academia, 1996. – 93 с.
352. *Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.»*. – Т. 18 : *Філософія та релігієзнавство* / редкол. : В. С. Горський, М. В. Попович та ін. ; упоряд. В. С. Горський, М. Л. Ткачук ; НАУКМА. – К. : Стилос, 2000. – 93 с.

НАУКОВЕ РЕДАГУВАННЯ

353. *У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов : сб. науч. тр.* / отв. ред. В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1983. – 167 с.
354. *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. тр.* / отв. ред. В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1987. – 160 с.
355. *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки) :*

сб. науч. тр. / [ред. кол. : В. С. Горский (отв. ред.) и др.] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1988. – 324 с.

356. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.)* : моногр. / [відп. ред. В. С. Горський] ; АН УРСР. Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1990. – 384 с.
357. *«Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи* : сб. науч. тр. / отв. ред. В. С. Горский ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1990. – 178 с.
358. Голіченко Т. С. *Слов'янська міфологія та антична культура* / [відп. ред. В. С. Горський] ; НАН України ; Ін-т філософії. – К. : Наук. думка, 1994. – 92 с.
359. *Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст (зб. наук. ст.)* / [ред. кол. : В. С. Горський (відп. ред.) та ін.] ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К. : КМ Academia, 1995. – 308 с.
360. *Київські обрії : історико-філософські нариси* : [зб. наук. пр.] / [наук. ред. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук]. – К. : Стилос, 1997. – 368 с.
361. *Духовна спадщина Київської Русі* : зб. наук. пр. за матер. міжнар. семінару викл. східноєвроп. ун-тів (м. Одеса, 2–4 лип. 1997 р.). – Вип. 1 / [відп. ред. В. С. Горський] ; Міжнародний фонд «Відродження». – О. : Маяк, 1997. – 188 с.

362. *Духовна спадщина Київської Русі* : зб. наук. пр. за матер. міжнар. семінару викл. східноєвроп. ун-тів (м. Одеса, 2–4 лип. 1997 р.). – Вип. 2 / [відп. ред. В. С. Горський] ; Міжнародний фонд «Відродження». – О. : Маяк, 1997. – 200 с.
363. *Europa studies* / Inst. Europeen de l'Université de Genève. – Genève, 2000. – № 10 : Ukraine, renaissance d'un mythe national : Actes publiés sous la direction de G. Nivat, V. Gorsky et M. Popovitch.
364. *Russian Studies in Philosophy*. – Spring 2000. – Vol. 38, № 4 : *Philosophy in the Culture of Kievan Rus'* / guest ed. : Vilen Horskyi. – 90 p.
365. *Образ Христа в українській культурі* / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. ; [ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – К. : КМ Академія, 2001. – 200 с.
366. *Філософська думка в Україні : біобібліогр. слов.* / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. ; ред.-упоряд. М. Л. Ткачук ; відп. ред. В. С. Горський. – К. : Пульсари, 2002. – 244 с. ; іл.
367. *Образ Христа в українській культурі* / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. ; [ред. кол. В. С. Горський (відп. ред.) та ін.]. – 2-ге вид. – К. : КМ Академія, 2003. – 200 с.

ЧЛЕНСТВО У РЕДАКЦІЙНИХ КОЛЕГІЯХ І РАДАХ
ЗБІРНИКІВ НАУКОВИХ ПРАЦЬ, ПЕРІОДИЧНИХ ТА
СЕРІЙНИХ ВИДАНЬ

Збірники наукових праць

Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность : сб. науч. тр. / [редкол. : В. И. Шинкарук (отв. ред.), Е. М. Бабосов, В. С. Горский] ; АН УССР. Ин-т философии. – К. : Наук. думка, 1984. – 360 с.

Исторична міфологія в сучасній українській культурі : матер. досліджень / редкол. : Ж. Ніва, М. Попович, В. Горський. – К. : Стилос, 1998. – 120 с.

Интеллигенция – гуманна об'єднувальна сила сучасного суспільства : [зб.] / НАН України. Ін-т політ. та етнонац. дослідж. ; [редкол. : І. Ф. Курас (відп. ред.), В. С. Горський та ін.]. – К. : Стилос, 1999. – 199 с.

Універсальні виміри української культури / [редкол. : В. А. Рижко (голова), В. С. Горський та ін.]. – О. : Друк, 2000. – 216 с.

Киево-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. : енцикл. вид. / відп. ред. В. С. Брюховецький ; редкол. : В. С. Брюховецький (голова), В. С. Горський, О. Ф. Задорожна та ін. – К. : КМ Академія, 2001. – 736 с. : 290 іл.

Киево-Могилянська академія : матеріали до бібліогр. покажч. л-ри з фондів Наук. б-ки НаУКМА : Вип. 1 / уклад. Т. П. Шульга ; редкол. : М. Т. Брик (голова),

В. С. Горський, В. П. Моренець та ін. – К. : КМ Академія, 2002. – 99 с.

Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії : європейський контекст : [зб. наук. пр.] / редкол. : В. С. Горський (голова) та ін. – К. : КМ Академія, 2002. – 312 с.

На пошану пам'яті Віктора Китастого : зб. наук. пр. / упоряд. В. П. Моренець ; [ред. кол. серії : М. Т. Брик, В. С. Горський та ін.]. – К. : КМ Академія, 2004. – 319 с.

Аскетична мораль в давньоруській культурі : доповіді науковців II Несторівських студій / редкол. : В. С. Горський (голова) та ін. ; відп. ред. В. М. Колпакова ; Нац. Києво-Печерський іст.-культ. заповідник. – К. : КВІЦ, 2005. – 148 с.

Образ міста в контексті історії, філософії, культури : Києвознавчі читання / ред. кол. : В. Горський, М. Громов та ін. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 200 с.

Могилянські історико-філософські студії : [зб. наук. пр.] / ред.-упоряд. І. А. Бондаревська, В. П. Козловський ; ред. кол. : М. Л. Ткачук, В. С. Горський та ін. ; НаУКМА. – К. : Києво-Могилян. акад., 2008. – 421 [1] с.

Періодичні та серійні видання

Філософська і соціологічна думка : укр. наук.-теорет. часоп. / НАН України, Ін-т філософії, Ін-т соціології / ред. кол. : М. А. Булатов, В. С. Горський та ін. – К., 1989–1997 [російськомовна версія часопису: Философская и социологическая мысль. – К., 1989–1997].*

Мандрівець : журнал гуманітарних студій / ред. кол. : А. Алексюк, М. Брик, В. Брюховецький, В. Горський та ін. – Тернопіль, 1994–2007.

Молода нація : альманах / ред. кол. : В. Агеєва, В. Горський та ін. – К. : Смолоскип, 1996–2007.

Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» / ред. кол. «Наук. зап. НаУКМА» : В. Брюховецький, М. Брик, Н. Антонюк, В. Горський та ін. – К. : КМ Academia, 1996–2007.

Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». Сер. Філософія та релігієзнавство / редкол. тем. вип. : В. С. Горський (голова), М. В. Попович, А. М. Єрмоленко та ін. ; НаУКМА. – К., 1996–2007.

Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – Т. 2 : Культура / редкол. тем. сер. : В. С. Брюховецький, В. С. Горський та ін. ; НаУКМА. – К. : Стилос, 1997. – 161 с.

* Із 1998 р. журнал видається під назвою «Філософська думка».

Дух і Літера / ред. : К. Сігов, Л. Фінберг ; наук. рада : В. Брюховецький, В. Горський, С. Іванюк та ін. ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». Центр європ. гуманіт. досліджень. – К., 1997–2007. – № 1–18.

Філософська думка : укр. наук.-теорет. часоп. / НАН України, Ін-т філософії, Благод. орг. «Центр практи. філософії» / ред. рада : І. Бичко, В. Горський та ін. – К., 1998–2007.

Магістеріум : Історико-філософські студії / редкол. : В. С. Горський (голова), В. І. Гусєв, А. М. Єрмоленко та ін. ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». Магістер. прогр. – К., 1998–2006.

Могилянські читання : зб. наук. пр. / Нац. Києво-Печерський заповідник ; В. Колпакова (ред.). – К., 1998–2007.

Наукові записки. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – Т. 8 : *Філософія. Право* / редкол. тем. вип. : В. С. Горський (співголова), Л. В. Коваль (співголова) та ін. ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» – К. : КМ Academia, 1999. – 94 с.

Український гуманітарний огляд / [ред. кол. : Н. М. Яковенко, В. Ф. Верстюк, В. С. Горський] ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» ; Тов-во дослідників Центр.-Схід. Європи. – К. : Критика, 1998–2007.

Філософські обрії : науково-теоретичний журнал / [ред. кол. : І. В. Бичко, В. С. Горський та ін.] ; Ін-т філософії НАН України ; Полтав.

нац. пед. ун-т ім. В. Г. Короленка. – Полтава, 1999–2007.

Практична філософія : науковий журнал / [ред. кол. : В. П. Андрущенко, В. С. Горський та ін.] ; Благодійна організація «Центр практичної філософії» ; Ін-т філософії НАН України. – К., 2000–2007.

Sententiae : збірка наукових праць Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства) / [ред. кол. : І. В. Бичко, В. С. Горський та ін.] ; Вінницький держ. тех. ун-т ; Укр. філос. фонд. – Вінниця, 2000–2007.

Сер. : Вчені НаУКМА / редкол. серії : М. Т. Брик (голова), В. С. Горський, В. П. Моренець та ін. ; Нац. ун-т «Кієво-Могилян. акад.». – К. : КМ Academia, 2000–2007.

Сер. : Сучасна гуманітарна бібліотека / редкол. серії : О. В. Білий, В. С. Горський та ін. ; Укр. філос. фонд. – К. : Альтерпрес, 2001–2007.

Наукові записки. Нац. ун-т «Кієво-Могилян. акад.».
Сер. Теорія та історія культури / редкол. : Горський В. С. та ін. ; НаУКМА. – К., 2001–2007.

Магістеріум : Культурологія / редкол. : В. С. Горський та ін. ; НаУКМА. Магістер. прогр. – К., 2003–2007.

Наукові записки. – Т. 35 : Київська Академія / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» ; [редкол. тем. вип. : Н. М. Яковенко, В. С. Горський та ін.]. – К. : КМ Академія, 2004. – 101 с.

Київська Академія / ред. кол. : Н. М. Яковенко, В. С. Горський та ін.; НаУКМА. – К. : Києво-Могилян. акад., 2007. – Вип. 2–3 ; 4.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Архипова Людмила Дмитрівна –

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, випускниця НаУКМА

Вдовина Олена Ярославівна –

кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, випускниця НаУКМА

Даренський Віталій Юрійович –

кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології Луганського державного університету внутрішніх справ

Завгородній Юрій Юрійович –

кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, випускник НаУКМА

Закидальський Тарас (1941–2007) –

PhD, головний редактор часопису «Journal of Ukrainian Studies» (Торонто, Канада)

Капранов Сергій Віталійович –

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України, випускник НаУКМА

Киричок Олександр Борисович –

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, психології та педагогіки
Полтавської державної аграрної академії,
випускник НаУКМА

Котусенко Віктор Володимирович –

кандидат філософських наук,
доцент Києво-Могилянської бізнес-школи,
випускник НаУКМА

Левченко Олена Григорівна –

кандидат філософських наук, старший науковий
співробітник Державного центру
театрального мистецтва ім. Л. Курбаса,
випускниця НаУКМА

Лисий Іван Якович –

кандидат філософських наук, доцент кафедри філо-
софії та релігієзнавства НаУКМА

Лютий Тарас Володимирович –

доктор філософських наук, доцент кафедри
філософії та релігієзнавства НаУКМА,
випускник НаУКМА

Малахов Віктор Аронович –

доктор філософських наук, професор,
головний науковий співробітник відділу
філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди
НАН України

Менжулін Вадим Ігорович –

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Мінаков Михайло Анатолійович –

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, випускник НаУКМА

Ткачук Марина Леонідівна –

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Чайка Тетяна Олексіївна –

кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

Юринець Ярина Ігорівна –

старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Янцен Володимир Володимирович –

кандидат філософських наук, незалежний дослідник, збирач і власник приватної бібліотеки та архіву російської еміграції у м. Галле (Німеччина)

Наукове видання

**ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ:
ДОТИКИ, СМИСЛИ, СПОГЛЯДАННЯ**

Редактор-коректор *Тетяна Кришталовська*
Художнє оформлення *Олександра Діаковська*
Дизайн *Олександр Женжіров*
Верстка *Андрій Сауляк*

Підписано і здано до друку 28.11.2011. Формат 60x90/16.
Гарнітура SchoolBookC.
Ум. друк. арк. 24,2. Наклад 300 прим. Замовл. №1-12.

Надруковано у ТОВ «Аграр Медіа Груп»
04080, м. Київ, вул. Новокостянтинівська, 4а
Тел.: (044) 361 53 06

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців ДК № 3651 від 22.12.2009

Г70 **Вілен Горський** : дотики, смисли, споглядання : зб. наук. пр. /
за ред. М. Л. Ткачук ; упоряд. М. Л. Ткачук, Л. Д. Архипова. – К. :
Аграр Медіа Груп, 2011. – 387 с.

ISBN 978-617-646-021-3

Пропонований збірник, присвячений 80-річчю з дня народження Вілена Сергійовича Горського (1931–2007) – видатного українського філософа та історика філософії, доктора філософських наук, професора, заслуженого діяча науки і техніки України, – є першою цілісною спробою осмислення його наукового доробку і здобутків як організатора філософської науки та освіти. Вміщені у збірнику наукові статті, інтерв'ю, спогади, біографічні та бібліографічні матеріали репрезентують образ Вілена Горського як талановитого вченого, майстерного педагога, непересічної особистості, котра залишила яскравий слід в українській філософії та культурі.

Збірник адресовано науковцям, викладачам, студентам гуманітарних напрямів і спеціальностей, а також усім, хто прагне ближчого ознайомлення з сучасною філософською наукою та освітою в Україні.

ББК 87.3(4УКР)я43



Збірник на пошану Вілена Сергійовича Горського:
статті, спогади, інтерв'ю, бібліографічні матеріали.

До 80-ліття з дня народження.

