

## ДИСКУСІЇ

*Ілля Давіденко*

### ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНИ ХХ СТОЛІТТЯ: КРИТИКА ОДНІЄЇ МОДЕЛІ ІСТОРИЗАЦІЇ

Історія філософії – дисципліна, яка живе дискусіями. І найчастіше ці дискусії то-чаться щодо численних стереотипів різної міри усталеності. Ці стереотипи можуть стосуватися історії філософії як дисципліни; її методології; конкретних періодів; пер-соналій та їхніх ролей в історії філософії тощо. Але стереотипи не беруться нізвідки: як зазначає Олег Хома, досить часто вони є результатом поступової стереотипізації оригінальних дослідницьких бачень предмета [Хома 2021: 132]. Отже, продуктивним шляхом як дискусії про ці стереотипи, так і їхнього подолання виглядає аналіз дослід-ницьких текстів, в яких формулюються засади таких стереотипізованих бачень.

На мій погляд, дослідження історії філософії України протягом останніх понад 30 років (особливо активно – останніх 10-15) прямують шляхом саме такої методологіч-ної рефлексії, який цілком доречно описати так: «Створюючи продуктивні методоло-гії, вона <історія філософії><sup>1</sup> зумовлює щораз нове звернення до текстів, обгрунто-вано вказує на невідповідність між стереотипами й тим, що вони намагаються відо-бразити, відкриває нові масиви даних, що інколи каменя на камені не залишають від попередніх усталених поглядів» [ibid.].

Згадаймо принаймні дискусію «Чи може національна філософія бути точно ви-значеним дослідницьким об'єктом?», яка почалася з ХХХ числа *Sententiae*, останню статтю Тараса Кононенка, в якій він проблематизує редакцію текстів Сковороди, характерну для повних зібрань творів філософа [Кононенко 2023], а також цикл – особливо останню статтю [Федяй 2023] – Миколи Федяя, присвячений філософсь-кому курсу Стефана Калиновського. Усі ці дискусії і дослідження, на нашу думку, є промовистим свідченням того, як жива історико-філософська наука торує свій шлях саме через перегляд численних більш чи менш сталих стереотипів, звичних підходів і загальних місць.

Мета задуманого мною циклу публікацій, який відкрився статтю [Давіденко І. 2023], полягає в дослідженні трьох типових і стереотипізованих підходів до істориза-ції<sup>2</sup> філософії України 60–80-х рр. Це дослідження я планую здійснити в перспективі

---

© І. Давіденко, 2023

<sup>1</sup> Тут і далі в кутових дужках подаються мої роз'яснення до цитат.

<sup>2</sup> Під «історизацією» я маю на увазі перетворення тієї чи іншої тематики на предмет історико-фі-лософського дослідження.

дискусії про існування і статус «київської філософської школи», а за його результатами – запропонувати власну відповідь на питання «якою має бути історіографія філософії України другої половини ХХ століття?».<sup>3</sup>

У статті «Василь Лісовий про історію філософії України ХХ століття: матеріали до дискусії» я реконструював модель історизації філософії України 60–80-х рр., запропоновану Василем Лісовим у його праці «Українська філософська думка 60–80-х років ХХ сторіччя», і довів, що ця модель може бути представлена як низка ключових методологічно значущих тез.

Критичний розгляд цих тез В. Лісового буде здійснено мною нижче. Принагідно зазначу, що висновки, яких я доходжу й у цій статті, і в шойно згаданій, не можуть бути поширені на всю творчість В. Лісового. Адже даний текст В. Лісового не є найповнішим відображенням того, як це автор розумів відповідний період історії філософії України. Утім, такий розгляд важливий з методологічної точки зору, бо моя мета – не в тому, щоби вичерпно охарактеризувати історико-філософські погляди В. Лісового. Через аналіз моделі історизації філософії України ХХ ст., запропонованої ним у *дослідницькій* праці, я хочу побудувати власну версію такої моделі, позначену теоретичною послідовністю і практичною ефективністю.

### 1. Базові визначення

Оцінку запропонованої В. Лісовим моделі годилося би почати із визначення ним предмета – *філософії за радянських часів* – і відповідної його періодизації. І цей предмет, і його періодизація є рівнозастосовними до історії філософії в усіх локальних філософських осередках СРСР. Сформулюймо питання так: що можуть дати дослідникам ці визначення і періодизація, що специфічне у філософії цього періоду вони дозволяють зафіксувати, в якому дослідницькому контексті вони будуть корисними?

На мою думку, практична корисність запропонованого визначення є дуже обмеженою, а недоліків у ньому значно більше, ніж переваг. У принципі, таке визначення функціонально тотожне визначенню «філософія в СРСР» і призначене для а) часової демаркації явища; б) локальної демаркації явища (на протизагагу філософії в колах емігрантів з СРСР). Отже, воно буде корисним а) у макроконтексті загальної історії філософії України; б) у макроконтексті історії філософії України ХХ ст.

Утім, порівняно зі змістово-конкретним і радше формальним визначенням «філософія в СРСР», яке виконує ті самі функції, «філософія за радянських часів» має і прагматичний недолік. Він полягає в нечіткості й неясності даного поняття. Тоді як «СРСР» має чіткі й визначені часово-просторові межі, «радянські часи» – щось неясне без попереднього прояснення. Найочевидніше – просторового: чи слід під маркером «філософія за радянських часів» розглядати філософію в НДР, комуністичних Болгарії та Польщі тощо. Складніше – змістового: чим була радянщина – ідеологічною чи опортуністичною диктатурою, пануванням безпосередньо втіленої Марксової теорії чи її перверзією; якщо перверзією, то чи була вона зумовлена специфічними локальними культурними й політичними контекстами; наскільки радянщина в Україні була українською в той чи інший період тощо. Ці приклади, гадаю, достатньо прояснюють

<sup>3</sup> Про те, наскільки різні конкретні стереотипи можуть заторкуватися такими дослідженнями (і провокувати зовсім неочікувані дискусії), свідчать обговорення, які відбулися в межах і після публікації запису другого семінару *Seminarium Historico-Philosophicum*, присвяченого дослідженням філософії в УРСР.

проблематичність пропонованого В. Лісовим визначення. Утім, наведу ще один приклад того, як ця проблематичність виказує себе в думці самого В. Лісового.

В. Лісовий розглядає радянську добу в історії України як окупацію ворожою державою – РСФСР [Лісовий 2019а: 367], керованою РСДРП(б), яка, у свою чергу, була втіленням більшовизму – російського різновиду комуністичної політичної філософії й політичної практики, першого періоду «... еволюції російського комунізму...» [ibid.: 365]. Отже виходить, що радянські часи – часи ідеології російського комунізму, еволюція якого починається з більшовизму. Злочини російського комунізму зумовлені його змістовими особливостями: месіанською квазі-релігійністю, властивою вже філософії Маркса і трансформованою під впливом російської культури, і марксистською філософією історії [Лісовий 2019b: 148-151].

Водночас в іншому місці В. Лісовий таким чином визначає більшовизм як перший етап російського комунізму: «Зважаючи на велику кількість ситуативних засобів в ідеології та політичній практиці більшовизму, можна дійти висновку, що він зводиться до мінімального набору деяких принципів, а все інше слід розглядати як *технологію утримання влади*<sup>4</sup> <...> таким чином, не варто перебільшувати цілісність і послідовність більшовицької теорії та практики. Незмінними й очевидними залишалися нетерпимість до опонентів у дискусіях та використання терору як засобу усунення з політичної арени будь-яких проявів опозиційності» [Лісовий 2019а: 367]. Тобто тут В. Лісовий каже про специфічні технології утримання влади (а не про ідеологію) як про центральне місце більшовизму. Те саме цілком справедливо можна стверджувати й щодо подальшого розвитку теорії і практики радянського комунізму з тією, зокрема, відмінністю, що з кожним наступним етапом принципів дедалі меншало, а самі вони ставали дедалі декларативнішими. Така позиція підтверджується й у «Спогадах», де марксистській філософії загалом і діалектиці зокрема відводиться роль не осердя, а радше адвоката й риторики виправдання злочинів російського комунізму: «Хитрощі, які полягають у використанні інтелектуальної риторики, що паразитує на взаємопов'язаності понять та явищ, на плінності й невизначеності, небезпечні тим, що здатні спокушати глибиною своєї туманності. Така діалектика тільки посилила її зловісність: “хитрий розум” набрав ознак цинічного. Він став засобом виправдання будь-якої політичної практики, в тім числі геноциду» [Лісовий 2014: 200].

Просте порівняння цих двох поглядів показує, що описана тут нечіткість і неясність поняття «радянські часи» є викликом не лише для будь-якого дослідника, що пристав би на це визначення, а й для самого В. Лісового. Виглядає, що він так і не посів чіткої позиції щодо того, чим були «радянські часи»: добою панування втіленого марксизму чи періодом опортуністичної диктатури кліки номенклатурників, які використовували марксистську риторику для легітимації свого суспільного становища й діяльності<sup>5</sup>. На мою думку, коли йдеться про періодизацію історії масштабних філософських явищ, зокрема про періоди історії національних філософій, потрібні на загал змістово конкретніші й емпірично очевидніші інструменти, зокрема визначення.

---

<sup>4</sup> Курсив мій.

<sup>5</sup> Відзначимо, що тексти [Лісовий 2014; 2019; 2019а; 2019b] дають підставу казати, що Лісовий більшою мірою схилився саме до другого погляду.

## 2. Періодизація

Інакше справа стоїть із запропованою В. Лісовим періодизацією. Я вже запропонував реконструювати підстави цієї періодизації, вказавши, що з огляду на саму суть тоталітаризму, наскрізну для всіх сфер життя людини і суспільства, майже всі процеси у філософії «були зав'язані на політичному чиннику» [Давіденко І. 2023: 51]. І дійсно, майже за будь-якою подією у філософському житті УРСР ми легко можемо добачити її політичне тло й передумови. За полемічною статтею Володимира Юринця «Новий ідеологічний маніфест українського фашизму»<sup>6</sup> [Юринець 1926] – підтримку КПЗУ (колишньої КПСГ) з боку Комінтерну й КП(б)У; за розвитком українських (хай якими вони були з т. з. сучасних стандартів) досліджень Гегелевої філософії у 60–80-х рр. [Шинкарук 1964; 1974; Булатов 1974; 1981; 1984] – публікацію в 1962 р. «Філософських зошитів» Леніна як елемент боротьби зі сталінізмом у філософії; за роботою групи Валерії Нічик над розшифровкою, виданням і дослідженням доробку професорів Києво-Могилянської академії – легітимацію досліджень історії локальних філософій як один із побічних вислідів хрущовської лібералізації і водночас неформальної політики концентрації історії світової філософії в Москві тощо. Але що таке добачання скаже нам про самі ці статті, проекти, постатей, – саму, власне, філософію? Практично нічого.

І це не дивно, якщо взяти до уваги, що ця періодизація філософії в СРСР / УРСР повністю збігається з запропованою В. Лісовим періодизацією російського комунізму, утіленням якого, за В. Лісовим, була КПРС, а державним тілом – СРСР: «Термін “більшовизм” стосується тільки певного періоду в еволюції російського комунізму, в історії якого можна виокремити чотири визначальні періоди: більшовизм, сталінізм, епоха Хрущова – Брежнєва, доба Горбачова» [Лісовий 2019а: 365]. Дійсно, майже будь-яка періодизація заснована на редукції. Адже неможливо схематизувати історію без визначення «суттєвого» і «несуттєвого» та втрати деталей. Але що ж, зважаючи на бачення В. Лісовим радянського комунізму як сукупності посутньо терористичних технологій утримання влади, виявляється для цієї періодизації суттєвим? Скільки конкретики самого періодизованого явища тут лишається? На мою думку, ця періодизація дає лишень встановити політичний контекст певного періоду. Останній, попри його патологічно розширену роль у тоталітарному суспільстві, усе ж є зовнішнім щодо філософії і не визначає змісту самих процесів і явищ у філософії певного періоду. Причому цей політичний контекст певного періоду (крім періоду більшовизму) репрезентується саме через «вождів» як вочлочення *загального образу* політик певного часу. І хоча життя науки – це таки не Касталія, але навіть за тоталітаризму воно не доконечно визначається тезою «народ і партія єдині».

Інший недолік, пов'язаний із зовнішністю запропованої В. Лісовим періодизації «філософії за радянських часів» – неочевидність із самої періодизації того, що ця історія не є історією однієї неперервної традиції. Принагідно до філософії в СРСР (у підрадянській Україні, зокрема) насправду можна говорити про дві різні традиції: ту, що склалася з 20-х та існувала до Великого терору кінця 30-х, і ту, що починає оформлюватись у повоєнний період. Дійсно, ці традиції не об'єднані ані спільною проблематикою, ані спільнотою (лише одиниці працівників Інституту філософії та природознавства ВУАМЛІН пережили репресії й продовжили кар'єру після війни), ані інституційно (до Великого терору провідною філософською інституцією УРСР був Інститут філософії ВУАМЛІН, чийм головним друкованим органом був журнал «Прапор

<sup>6</sup> Текст являє собою розгорнуту рецензію на «Націоналізм» Дмитра Донцова.

марксизму-ленінізму»; наприкінці та після війни в Київському державному університеті було наново засновано філософський факультет (1944), який мав цілковито іншу структуру, аніж дореволюційний, який проіснував до 1920 р.; створено нову провідну філософську інституцію республіки – Інститут філософії АН УРСР (1946) – і її новий друкований орган – «Філософську думку» (1969)<sup>7</sup>. Отже, замість говорити про «відродження» філософії в післявоєнній УРСР, мало би радше йтися про її *перезаснування*<sup>8</sup>.

Окрім цілковитої зовнішності щодо самої філософії, ця періодизація хибує ще й на непослідовність. Бо як ще годиться назвати злучення Хрущова й Брежнєва – відлиги й реставрації<sup>9</sup> – в один період? Але можна добачити ймовірну підставу такого змішування, адже якраз на їхнє правління припадає внутрішньо-цілісний період відновлення й бурхливого розвитку Інституту філософії АН УРСР. Утім, якщо саме це мотивувало В. Лісового до об'єднання таких різних «діб» Хрущова й Брежнєва в один період, то чи не є це підставою взагалі облишити зовнішню періодизацію?

Однак і ця періодизація може виявитися корисною в деяких прагматичних контекстах. Наприклад, у контексті загальних освітніх курсів щодо історії філософії України. Уже через саму часову стислість таких курсів спрощення й озвнищення можуть виявитися слушними. Натомість періодизації, придатні до наукового вжитку, мали б так чи інакше звертатися до внутрішніх щодо філософії контекстів.

За відсутності у філософії України ХХ століття парадигмальної єдності й істотної спільності тематичних спрямувань (зокрема й таких, що дозволили б обгрунтовано

---

<sup>7</sup> За даними бібліотеки ім. Вернадського, «Філософська думка» є наступником журналу «Прапор марксизму» (назва журналу при його заснуванні 1927 року; за час свого існування, до 1936-го, журнал зазнав трьох перейменувань). Випуск останнього припинився через сталінські репресії та фактичну ліквідацію ВУАМЛІН у другій половині 30-х. Після того, згідно з наведеними даними, журнал, уже з сучасною назвою, було відновлено 1969 року. Однак маємо й фактори, що не дають ототожнювати ці журнали: а) часова дистанція (1936 і 1969); б) відсутність наступності колективу; в) належність до різних, нетотожних навіть за своїми функціями інституцій; г) принципово різні принципи наповнення журналів і характер матеріалів. Цікавими тут є міркування відповідального редактора «Філософської думки» Світлани Іващенко про те, що ідея вести відлік існування *Думки* від *Прапора* належала Копніну й мала на меті довести партійному керівництву потребу Інституту філософії у власному журналі. Фактичної ж тягlosti між цими журналами не існувало навіть на рівні самоусвідомлення колективу ФД, на чому наголошує пані Світлана [Іващенко 2023: 171-172].

<sup>8</sup> Однак були й люди, що пережили сталінські репресії й повернулися до академічної філософії. Наприклад, Яків Блудов, який став кандидатом наук на філософсько-соціологічному відділенні УІМЛ, науковий співробітник УІМЛ і ВУАМЛІН, член президії ВУАМЛІН, ректор ХІНО. Звільнений з таборів у 1939-му і реабілітований за Хрущова в 1955–1956, з 1957 працював на кафедрі філософії Харківського університету. Другою людиною з тодішнього Інституту філософії ВУАМЛІН, яка пережила репресії й повернулася до академічної філософії, був Микола Юшманов, про якого згадують, зокрема, Євген Головаха [Головаха et al. 2017: 176] і Вілен Горський [Горський 2001: 152]. При цьому Горський відзначає, що Юшманов ще й займався в Інституті філософії АН УРСР саме відновленням інформації про філософів, що працювали у філософських інституціях України у 20–30 рр. і були репресовані в середині 30-х [ibid.]. Однак через одиничність таких випадків про збереження тягlosti й, отже, «відродження» говорити дійсно не випадає.

<sup>9</sup> Важливо зазначити, що Лісовий не розглядав періоди правління Хрущова й Брежнєва як період реформ і період стабілізації. Натомість він бачив у них саме Відлигу за Хрущова й подальшу реставрацію елементів сталінізму за Брежнєва, навіть називаючи останній період «неосталінізмом» [Лісовий 2019a: 366].

говорити про «школи»), таким контекстом могла би бути історія філософських інституцій і спільнот, пов'язаних із ними<sup>10</sup>. І якщо вже ґрунтуватися в періодизації на політичному чиннику, то слід брати до уваги саме впливи *конкретних* політик, якими регулювалося життя цих інституцій та спільнот при них.

Прикладом такого підходу може вважатися запропонована Сергієм Йосипенком, Оленою Вдовиною та Миколою Симчичем періодизація розвитку дисципліни історії української філософії в другій половині ХХ ст. [Йосипенко et al. 2011: 110-114]. Згідно з цією періодизацією, у другій половині ХХ ст. слід виділяти 4 періоди історії української філософії як академічної дисципліни: 1) «сталінський і післясталінський» період сталого функціонування (1950 – сер. 1960-х. рр.); 2) період бурхливого розвитку (1969–1972); 3) «застійний» період сталого функціонування (1973–1990 рр.); 4) період сталого розвитку (1991–2000 рр.). Серед позитивних рис цієї періодизації можна відзначити :

а) очевидну *предметоцентричність* (на протипагу універсальності періодизації В. Лісового, рівнопридатної для історії і російського комунізму, і філософії в усьому СРСР, і філософії України);

б) *урахування внутрішніх і зовнішніх щодо філософії чинників функціонування дисципліни*: «У періоди сталого функціонування академічна дисципліна історії філософії України розвивалася переважно під дією внутрішніх чинників у межах загального ідеологічного контексту та інституційних умов. Період бурхливого розвитку був підготовлений багато в чому дією цих чинників. Передусім він завдячує природній динаміці систематизації, пік якої в силу інституційних причин настає в другій половині 1960-х (перехід від аналізу поглядів окремих осіб до суцільної історії філософії та розширення її обсягу з огляду на властивий добі сцієнтизм та історизм). Крім того, на звершення цього періоду вплинули методологічна антиідеологічна, антисталінська робота, спрямована на реабілітацію професійної, відносно автономної від ідеології філософії, яка провадиться в 1960-х, і можливість прориву до нових предметів (підготована двома попередніми чинниками). Натомість припинення бурхливого зростання було екзогенним – наслідком ідеологічного та інституційного втручання 1972 року. Сталий розвиток 1990-х років також має екзогенне походження, його спричинила зміна ідеологічної ситуації в країні в цілому та зміна інституційного і наукового статусу історії філософії України, а не зміна методології чи відкриття нових тематик»

<sup>10</sup> Ось лише деякі інституції, при яких у різний час формувалися і функціонували, взаємодіючи одна з одною, живі філософські спільноти: УІМЛ, Інститут філософії та природознавства ВУАМЛІН, частково Інститут червоної професури при ВУЦВК, журнали «Під прапором марксизму» і «Природознавство і марксизм» (Володимир Юринець і коло його учнів, Семен Семковський і його учні) у першій половині ХХ століття; Інститут філософії АН УРСР (відділ логіки і методології науки, відділ історії філософії на Україні та інші), журнал «Філософська і соціологічна думка» (коло Прилюка, редакційна колегія), КДУ ім. Тараса Шевченка (гурток Канарського, коло учнів Босенка, коло Кушакова та інші) – у другій.

Під «живою філософською спільнотою» я маю на увазі не механічну сукупність людей, які разом навчалися й отримали формальні підтвердження кваліфікації, працювали в одній інституції, а активні товариства, члени яких здійснювали спільні проекти, активно комунікували з фахових питань, реагували на дослідження один одного тощо, поділяли (хоча б до певної міри) спільний етос і практики. Зауважимо, що принагідно до першої половини ХХ ст. також варто згадати й про філософські спільноти, пов'язані зі Львівським університетом (коло Твардовського, із яким почасті був пов'язаний і Юринець) і Київським університетом, проте через складнощі із ідентифікацією належності цих спільнот до певної локальної традиції філософії будь-яке обговорення можливостей розглядати їх у цьому контексті можливе тільки на підставі чітко сформульованих критеріїв і принципів.

[ibid.: 115]. Відзначимо також і те, що в зазначеній статті при виборі між зовнішніми і внутрішніми щодо філософії чинниками періодизації було надано перевагу саме внутрішнім. Це виражається зокрема й у тому, що перший період починається саме з 50-х, коли формально інституціалізована в середині – наприкінці 40-х історія української філософії досягає стабільної кількості щорічних публікацій [ibid.: 110].

### 3. Розривна двоїстість «національно-культурного відродження»

Повернімося до моїх зауваг у статті «Василь Лісовий про історію філософії України ХХ століття: матеріали до дискусії» [Давіденко І. 2023: 52-54] щодо «демократизації» життя в СРСР за Хрущова. Варто детальніше розглянути, як В. Лісовий підкреслює спорідненість між явищами, дотичними до лібералізації: інтелектуальним підйомом і академічною наукою 60-х, з одного боку, і тим культурним відродженням, яке уособлював культурно-політичний рух шістдесятництва, з іншого. Згадуючи про шістдесятників, В. Лісовий наголошує, що багато хто з них був пов'язаний з наукою (був аспірантом, викладачем, дослідником), а отже ми можемо розглядати процеси інтелектуального підйому (зокрема й у філософії) і національно-культурного відродження як дуже взаємопов'язані та споріднені процеси. На мою думку, змішування цих двох явищ історії української культури кінця 50-х – початку 70-х рр. не є виправданим. Натомість про них годилося б говорити як про синхронні процеси, що подекуди перетиналися, однак, зберігаючи власну ідентичність, ніколи не зливалися в один.

Дійсно, обидва явища були пов'язані з лібералізацією, ба більше – були уможливлені нею. Але, враховуючи неоднорідність лібералізації, на яку було вказано в статті [ibid.], я не вважаю це достатньою підставою, щоби говорити про єдність згаданих явищ. Важливе тут те, що інтелектуальний підйом, на відміну від підйому національно-культурного, був запланованим і пов'язаним із післявоєнним заснуванням і перезаснуванням конкретних академічних інституцій, а також зі зниженням ролі ідеологічного диктату в науці загалом. Ці чинники мали сприяти СРСР у «перегонах» із Заходом під час Холодної війни. Інтелектуальний підйом забезпечувався (принаймні дуже істотною мірою) «згори», про що свідчить, зокрема, і процедура призначення директорів союзних і республіканських наукових інституцій. Промовистим прикладом може тут бути запрошення до Києва Копніна і його подальше призначення завідувачем кафедри філософії КПІ, завідувачем кафедри діалектичного та історичного матеріалізму університету Шевченка, а згодом – директором Інституту філософії [Лой et al. 2021: 166]. Культурне ж відродження натомість поставало з духу низової ініціативи та громадської самоорганізації й було результатом лібералізації як *вимушеного* вислідку десталінізації.

Дещо складніше з аргументом щодо прямих зв'язків між інтелектуальним підйомом тих років і культурним відродженням шістдесятників. Дійсно, деякі шістдесятники були пов'язані з академічною наукою. В. Лісовий серед таких згадує Євгена Свєрстюка, Василя Стуса, Івана Дзюбу, Івана Світличного, Михайла Брайчевського, Михайлину Коцюбинську [Лісовий 2019: 644]. Але цього не досить, щоб коректно довести спорідненість цих відмінних – за походженням, реалізацією, і метою – процесів. Надто якщо зауважити, що згадані діячі представляли лише декілька академічних дисциплін: психологію, історичні науки, філологію і літературознавство. Звісно, філо-

софія також мала своїх шістдесятників і тих, хто солідаризувався з цим рухом. Згадаймо тут хоча б тих, хто зазнав репресій<sup>11</sup> під час арештів 1972: сам В. Лісовий, Євген Пронюк, Вікторія Цимбал, Микола Роженко<sup>12</sup>, Сергій Кудра, Василь Бишовець, Федір Канак, Володимир Жмир. Більшість із них (окрім Пронюка й Роженка) згодом, на початку 90-х рр., повернулися до Інституту. Але питання, усе ж, у тому, наскільки ми можемо з прикладу окремих співробітників українських академічних установ виводити загальну тезу про спорідненість інтелектуального підйому 60-х і культурного відродження шістдесятників? Що можна сказати напевне, то це те, що такі зв'язки не були масовими, не визначали порядку денного функціонування дослідних установ й заледве мали інституційний вплив. Натомість звернімося до декількох персоналій, що точно такий порядок денний формували.

Наприклад, до постаті Копніна, що фактично став архітектором Інституту філософії, яким ми його знаємо: «Копнін розгорнув бурхливу діяльність за кількома напрямками: він підтримував відділ історії філософії в Україні ... Більше того, як казали (я це чув особисто) і Шинкарук, і Кримський, і Попович, і Йолон, і Бичко, Копнін – людина-мотор, що потужно вплинула на становлення в нас філософських студій. Копнін “розхитав” тихе інтелектуальне життя київських філософських осередків (і Університету, й Інституту філософії) і започаткував нові напрями досліджень. Попович розповідав, що Копнін спромігся відкрити відділ логіки й методології науки, що тоді було нечуваною справою» [Козловський 2021a: 117]. Промовистим є вже той факт, що сам Копнін не був безпосередньо пов'язаний із шістдесятництвом, але, як директор, саме він формував порядок денний Інституту філософії як академічної інституції.

Інший приклад – Володимир Шинкарук, з огляду на «марксистсько-гуманістичні» тенденції у філософуванні якого В. Лісовий пише: «Та навіть якщо б ці очікування щодо підтекстів у творчості Шинкарука знайшли підтвердження, це не дає підстав називати Шинкарука “шістдесятником”, якщо хочемо, щоб це слово мало якесь значення. Адже його використовують для позначення людей певного типу, людей, творчість і поведінка яких мали ознаки викличності, а самі вони зазнавали різного роду утисків та переслідувань (в тім числі ув'язнення)» [Лісовий 2014: 191].

Інакше справа стоїть з Мирославом Поповичем, який, не будучи тоді директором Інституту, уже був вельми впливовою постаттю. Він довгий час завідував відділом логіки наукового пізнання і стояв за багатьма процесами в житті відділу й Інституту: за виданням нетипових для радянського академічного контексту монографій, за трансформацією журналу «Філософська думка» тощо [Вяткіна et al. 2021: 161-162]. В. Лісовий у спогадах відзначає, що Попович солідаризувався з рухом шістдесятників. Утім його мотиви були, за словами В. Лісового, «загальнодемократичними», радше ліберальними, ніж національно-культурними [Лісовий 2014: 195-197]. Ця обставина, на мою думку, ускладнює відповідь на питання про стосунок і ставлення Поповича до шістдесятництва й перетворює дане питання на інше: як п. Мирослав цей рух розумів.

<sup>11</sup> Відзначимо, що під репресіями я маю на увазі як арешти, так і звільнення, вигнання з партії або ж *Berufsverbot* – заборону на професію.

<sup>12</sup> До слова, Роженко був єдиним, хто намагався протестувати проти арешту Лісового і Пронюка [Лісовий 2014: 241]. Згодом він стане автором «Трагедії академіка Юринця» [Роженко 1996] – першої та, на жаль, допоки єдиної праці про репресованого сталінізмом українського філософа й одного з видатних організаторів української філософської науки 20–30-х рр. Володимира Юринця.



Ці (звісно ж, вибіркові, а проте важливі) приклади показують, що принаймні деякі з дуже впливових постатей у філософії України цього періоду, що формували філософські інституції і спільноти, не були безпосередньо пов'язані з шістдесятництвом як рухом. І хоча й досі ця тема є надзвичайно проблемною, не слід забувати, що академічні інституції, філософські зокрема, подекуди відігравали роль інструменту репресивних служб у боротьбі з представниками культурного відродження. І т.зв. рецензії на виступи українських шістдесятників і дисидентів, які містили експертну оцінку творів і промов цих діячів на предмет антирадянськості, так чи інакше доводилося писати саме працівникам профільних академічних інституцій.

Дійсно, багато згаданих і незгаданих співробітників тогочасних академічних інституцій вплинули на розвиток української культури. Але вплинули на неї так, як наука взагалі впливає на культуру, будучи її складовою. Розвиток українського філософського словника, реалізація масштабних дослідницьких і перекладацьких проєктів – усе це, безперечно, історичні (у певному сенсі й культурні) здобутки філософів того періоду. Але якщо на цій підставі ототожнювати національно-культурне відродження й інтелектуальний підйом, то слід було б узагалі ототожнити культуру з наукою, відкинувши саму думку про бодай якусь автономію окремих культурних царин. Але цього ми, вочевидь, не робимо.

Безперечно, у пізніші часи національно-культурні, політичні й інтелектуальні процеси в Україні входили в дедалі більший резонанс і взаємодію. Наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. узагалі може йтися про інституційну залученість українських академічних інституцій в політичні процеси: згадаймо лиш про Депутатський клуб, створений при «Філософській і соціологічній думці» [Фінберг 2022: 153; Вяткіна et al. 2021: 163]. Та усе ж таке зближення відбулося не в 60-х, а значно пізніше, і стало результатом поступового розвитку зазначених процесів. З огляду на сказане, наприкінці 50-х – на початку 70-х рр. слід чітко наголошувати на власній ідентичності кожного з них, не змішуючи їх між собою.

Вдалим приклад залучення ширшого інтелектуально-культурного і політичного контекстів до висвітлення історії філософії України 60–80-х рр. знаходимо в Сергія Грабовського [Грабовський 2014]. Йому вдається, не ототожнюючи культурні й, у широкому сенсі, інтелектуальні процеси тодішньої України з розвитком академічної філософії цього періоду, показати їхній питомий зв'язок. Причому показати його саме в динаміці того поступового входження в резонанс, про який йшлося вище. Зокрема, це стає можливим завдяки чіткому розмежуванню академічної філософії як сфери фахової діяльності академічних науковців і культурно-інтелектуального процесу як сукупності чинників інтелектуального життя України. Стаючи такими чинниками, явища культури і здобувалися на реакцію (у тій чи іншій формі) з боку академічної філософії та інших галузей академічної гуманітаристики. Я вважаю саме цей процес одним із найвизначальніших для розуміння того, як долався крок за кроком цілком штучний відрив академічної філософії (академічної гуманітаристики загалом) від суспільного, політичного, культурного й інтелектуального життя суспільства. Цей процес тривав з 60-х років, а подекуди триває й нині. І підхід С. Грабовського дозволяє добачити, як ідентичність кожної з цих сфер, так і динаміку їх поступового зближення.

#### **4. Загальність оцінки розвитку історико-філософських досліджень**

На мою думку, оцінка стану історії філософії як академічної дисципліни в УРСР другої половини ХХ ст. – це один із моментів пропонованої В. Лісовим моделі, який

майже не викликає критичних зауваг. І дійсно, історія філософії – одна з філософських дисциплін, що найбільше потерпала від ідеологічного диктату. Зокрема такий диктат зумовлював обмежене поле припустимих підходів до формулювання проблем і спрямованості досліджень. Водночас негативним явищем була й централізація філософії в СРСР. Справа в тім, що історія філософії як така вважалася дуже важливою і престижною сферою досліджень, а все найважливіше і найпрестижніше мало концентруватися саме в союзному центрі – Москві. Натомість периферії престиж міг діставатись лише okazіями.

Іншим фактором є те, що історія (і критика) світової (здебільшого «буржуазної») філософії в СРСР з цілої низки причин була однією з найзаідеологізованіших дисциплін. По-перше, вона слугувала самовиправданню радянського марксизму, перекладаючи на філософію – квінтесенцію інтелектуальної культури – базову істматівську схему невідворотного приходу людства крізь численні поневіряння попередніх суспільно-економічних формацій до «світлого» теперішнього – соціалізму і «ще світлішого» майбутнього – комунізму. У випадку філософії «світле» теперішнє полягало в остаточному тріумфі наукового марксистського «матеріалізму» над ненауковим буржуазним «ідеалізмом». І ця присутньо вельми примітивна схема напиналася на всю історію філософії. По-друге, саме на історію філософії покладалася полемічна функція критики сучасної західної філософії. Цей аспект історико-філософських досліджень був надзвичайно важливим для підтвердження статусу марксистської філософії як найбільш передової, наукової та істинної.

Третій фактор пов'язаний із централізмом як сутнісною рисою радянської держави. У науці, як і в зовнішній політиці, бажано було, щоб контактами із зовнішнім світом займалася саме Москва. Навіть контактами метафоричними – через історію. І саме в Москві для цього створювалися максимально сприятливі умови, чого не скажеш про жоден зі згадуваних В. Лісовим центрів історико-філософських досліджень в Україні: кафедру історії філософії КДУ ім. Шевченка або відділ історії зарубіжної філософії АН УРСР.

Як зі слів В. Лісового, так і з загального опису Сергієм Секундантом років свого навчання на філософському факультеті МДУ [Секундант et al. 2019] впливає, що Москва 60–80-х була чи не єдиним місцем у СРСР, де дійсно можна було, наскільки це дозволяли тодішні умови, підготувати історика філософії та з найменшими додатковими утрудненнями провадити історико-філософські дослідження.

І справа тут не лише в тому, що московським дослідникам дозволялося дещо більше, ніж дослідникам із республік СРСР. Правду кажучи, на московських дослідників поширювалися ті самі ідеологічні вимоги, що й на дослідників із національних республік. Історія філософії конче потребує а) високої кваліфікації дослідника; б) специфічних умов функціонування. До невід'ємних атрибутів такої кваліфікації належить і володіння принаймні кількома іноземними мовами, яке дозволяє ґрунтувати дослідження на оригінальних джерелах, і вміння фахово працювати з текстом, і, зрештою, унятливність до нюансів при такій роботі.

Якщо два останні менш формальні аспекти підготовки майбутнього історика філософії зіставити складніше, звернімося до порівняння структури мовної підготовки на філософському факультеті КДУ і МДУ в 70-х на основі спогадів відповідно Віктора Козловського і Сергія Секунданта. В. Козловський зазначає: «Коли я навчався в університеті <у КДУ ім. Шевченка>, ми вивчали сучасні мови – англійську, німецьку, була можливість вивчати французьку, іспанську і факультативно латину» [Козловський

et al. 2021: 190]. Отже, студенти КДУ вивчали одну зі згаданих мов на вибір. С. Секундант, натомість, вказує, що студенти філософського факультету МДУ так само вивчали одну сучасну мову обов'язково, але мали великий вибір факультативів зі сучасних, також давніх і східних мов. З цих факультативів можна було вибрати якісь два. [Секундант et al. 2019: 176]. Уже від самого зіставлення видно, що студенти МДУ мали розлогішу програму мовної підготовки. Так само відрізнялися рівень і контекстуалізованість викладання. Наприклад, С. Секундант згадує про свою викладачку німецької – Зою Зайцеву, яка, oprіч викладання свого предмету, була ще й дослідником мови у філософії Гайдегера [ibid.], а в 1998-му уклала німецько-російський і російсько-німецький філософський словник [Зайцева 1998]. Вочевидь навчатися в такого викладача – не те саме, що у фахівця-філолога, узагалі не дотичного до твоєї сфери. Водночас С. Секундант зауважує, що високий, як для СРСР, рівень історико-філософської освіти в тодішньому МДУ великою мірою є заслугою конкретних особистостей<sup>13</sup>, що працювали там у той період і забезпечували долучення студента до специфічної дослідницької культури [Секундант et al. 2019: 183]. Те, що мовній підготовці як компоненту філософської освіти в МДУ того періоду приділялося більше уваги, ніж у КДУ, зокрема, свідчить про програмну підготовку майбутніх фахівців для роботи з оригіналами творів світової філософії. До того ж, як вказує С. Секундант, принаймні деякі кафедри МДУ практикували неформальні процедури перевірки мовної компетентності при відборі кандидатів до аспірантури [ibid.: 178].

До специфічних умов, необхідних для історико-філософських досліджень, слід насамперед віднести доступність оригінальних джерел. Такі джерела здебільшого концентрувались і зберігались у Москві. Це явище пояснює Анатолій Єрмоленко: «Уже коли я потрапив до Інституту філософії, дізнався, що на потреби закупівлі іноземних видань для бібліотеки Інституту щорічно виділяли 100 доларів, і як кажуть, “ні в чому собі не відмовляй”. А що можна купити на ці гроші – 2-3 книжки? Натомість переважна більшість іноземної літератури була тоді зосереджена в Москві, в ІНІОНі, бібліотеці іноземної літератури» [Єрмоленко et al. 2022: 144]. Московські бібліотеки натомість не мали фінансової скрути. Понад те, у третій частині інтерв'ю Євгена Причепія для СТUIФ знаходимо не лише підтвердження вкрай обмеженої представленості літератури іноземними мовами в Києві, а й свідчення того, що саме до московських бібліотек потрапляли і джерела іноземними мовами, захоплені під час Другої світової у т.ч. на території України: «В університетській бібліотеці була книжечка Густава Шпета про Гусерля. Щоправда, читати Гусерля німецькою було простіше, ніж Шпета – російською. З праць Гусерля були перший том “Логічних досліджень” і “Філософія як строга наука” в журналі “Логос”. Більше нічого не було. У бібліотеці Академії наук був другий том “Логічних досліджень” німецькою. Після того, як я вже написав роботу, в Інституті філософії з'явилися “Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії” німецькою мовою і VI том “Гусерліани”. Це весь перелік того, що було в Києві. <...> У “Ленінці”, до речі, коли я розгорнув оригінал “Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії”, побачив штамп Львівської бібліотеки, не пригадую, якої саме. Очевидно, після переходу Львова під контроль СРСР фонди звідти були перевезені до Москви. Я бачив не одну таку працю, вивезену зі Львова» [Причепій et al. 2023: 188-189].

---

<sup>13</sup> Однак присутність таких фахівців у закладі також свідчить і про певне спрямування кадрової політики установи.

Окрім фінансування слід зважати й на загалом обмежений доступ до певних джерел, які вважалися ідеологічно або політично загрозованими. Вони зберігалися в «спецфондах» бібліотек. Промовисте свідчення ситуації, в якій опинявся за цих часів київський дослідник, що не хотів ґрунтувати свої дослідження на переспівах закордонних філософських текстів «критиками буржуазної філософії», знаходимо в Анатолія Лоя: «Механізм для отримання офіційно-доступного був такий: щойно Копнін створив інформаційний відділ, ми почали щоквартально отримувати черговий випуск бюлетеня “Нові надходження іноземної літератури в бібліотеки Радянського Союзу”. Після цього я або той самий Причепій, як і будь-який інший зацікавлений фахівець, обирали якусь потрібну їм монографію з тих, що надходили до нас, дивилися, в якій вона бібліотеці. Потім зверталися до міжбібліотечного абонементу. Ми могли замовити цю книжку, і нам її надсилали на один місяць. Ксероксу не було, тож сідали й конспектували <...> Були джерела, які вам просто не надсилалися. Наприклад, “Проблема легітимації пізнього капіталізму” (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus) Габермаса. Якщо б ви її замовили, то вам би відповіли, що вона в спецфонді. Тоді вже треба було брати з місця роботи за підписом керівника закладу, де ти працюєш, довідку, що ти “благонадziejний” і тобі це можна довірити. А потім їхати до Москви і працювати з книгою там, де вона зберігалася. Причому це могли бути книжки без якихось антирадянських випадів, і мене це дивувало» [Лой et al. 2021: 176]. В. Козловський згадує, що лише в другій половині 80-х з’явилася можливість робити мікрофільми відзнятих у Москві книжок, щоби їх потім роздрукувати для себе у Києві. Але він також справедливо зазначає, що мікрофільми не стали розв’язанням проблеми концентрації іноземної літератури в Москві, а лише позбавили необхідності власноруч конспектувати такі джерела в тамтешніх бібліотеках [Козловський et al. 2021: 191].

Це свідчить, що радянська система вже на інституційному рівні не сприяла розвитку історії філософії як академічної дисципліни будь-де, окрім Москви. Не дивно, що в Україні того періоду ця дисципліна заледве розвинулася, лишаючись справою винятково ентузіастів, які все одно мали проводити дослідження в перспективі доктринальної та заідеологізованої радянської історії філософії. І хоча В. Лісовий складає шану деяким київським фахівцям<sup>14</sup>, що навіть за цих умов зважувалися на дослідження історії західної філософії ХХ ст., він усе ж констатує нижчий якісний рівень таких досліджень порівняно із західними та російськими [Лісовий 2019: 663].

Розгляд В. Лісовим стану історії філософії 60–80-х рр. має лише один недолік – недостатне врахування важливого фактора, який разом із переліченими вплинув на таке прикре становище цієї дисципліни в Україні другої половини ХХ ст. Цей фактор – знищення академічної філософії під час Великого терору. Коротко розгляньмо стан досліджень з історії світової філософії в УІМЛ (згодом – Інституті філософії ВУАМЛПН), провідній інституції академічної філософії України, ліквідованій у другій половині 30-х.

В Україні 20–30-х рр. провідні фахівці з історії філософії відзначалися: 1) класичною європейською філософською освітою (Юринець, Семен Семковський, Петро Демчук та ін.); 2) високим рівнем володіння іноземними мовами [Юринець 1929; 1930a; 1930b; Вайсберг 1930; Чучмарьов 1929]; 3) широким і не завжди огульно-критичним

<sup>14</sup> Лісовий згадує Євгена Причепія, Степана Кошарного, Костянтина Жоля, Мирослава Поповича [Лісовий 2019: 663].

звертанням до сучасної західної філософії [Блудов 1929; 1929а; Васильїва 1928; Демчук 1929; 1930; 1930а]; 4) реагуванням на сучасні західні історико-філософські дослідження [Юринець 1929; Бон 1928].

Також слід відзначити й активну закупівлю провідними українськими інституціями філософської літератури. З огляду фондів бібліотеки УІМЛ впливає, що філософсько-соціологічний відділ книгозбірні містив близько 10 000 томів, значна частина яких була іноземними мовами [М. В. 1929: 225]. Там само можемо дізнатися, що в замовленні фахової періодики для Інституту домінували саме іноземні видання: на 1929 р. іноземної періодики 242 назви, союзної періодики 142 назви.

Відзначу також і діяльність філософської комісії ВУАН, при якій, за словами Юринця, станом на 1930 р. планувалося розпочати роботу з публікації текстів класичної філософії. З 1930 по 1932 рр. планувалося видати таких праць загальним обсягом у 350 друкованих аркушів [Юринець 1930: 138]. На жаль, цим планам не судилося здійснитися.

Безумовно, питання стибу «що могло би бути, якби не...» належать до царини альтернативної історії. Репрезентована Інститутом філософії ВУАМЛІН академічна культура могла б занепасти й без прямого терору, зокрема через посилення ідеологічного тиску та інституційні обмеження можливостей таку культуру підтримувати (закупівля актуальних джерел, можливості міжнародної комунікації тощо). Однак лишень уявімо, який рівень могли б мати дослідження Юринця, Демчука, Семковського та інших співробітників Інституту ВУАМЛІН, якби не знищення їх і їхніх праць<sup>15</sup>. І який сукупний вплив вони могли б справити на історію філософії як дисципліну в Україні другої половини ХХ ст. Бо й сам В. Лісовий, порівнюючи дослідження Валентина Асмуса і Володимира Шинкарука, відзначає значно вищу філософську й історико-філософську кваліфікацію першого, пов'язану з тим, що Асмус мав саме класичну філософську освіту західного типу [Лісовий 2019: 663]. Але її мали і Юринець, і Демчук, і Семковський та ін. Отже, слідуєчии настанові В. Лісового не допускати при написанні «історії поневоленого розуму» як недооцінки здобутків, так і ігнорування втрат, я вважаю, що цей фактор у розвитку історії філософії як академічної дисципліни в УРСР заслуговує принаймні на згадку або на стисле висвітлення (див., наприклад: [Грабовський 2014: 326-329]) як один із ключових для розуміння стану філософії України 60–80-х рр.

<sup>15</sup> Ідеться про праці, присвячені, зокрема, вченням Спінози, Ляйбніца, Канта, Гегеля, Гусерля, Тьоніса та ін. Праці репресованих співробітників Інституту філософії ВУАМЛІН, як і інших репресованих діячів науки, культури, політики того періоду, підлягали вилученню з публічних і приватних бібліотек, знищенню, списанню в макулатуру з таких причин: «автор – ворог народу», «книжка ворожа, застаріла, малоцінна», «книжка буржуазно-націоналістична», «книжка написана скрипниківською шкідливою орфографією» тощо. З бібліотек були вилучені праці, що містили тексти співробітників ІФ ВУАМЛІН Рувіма Левіка [Білокін 2018: 95, 100, 154], Семковського [ibid.: 95, 121, 123, 154, 158, 165, 214], Юринця [ibid.: 95, 113, 214, 220], «націоналіста» Блудова [ibid.: 96, 98, 123, 214], Бона [ibid.: 98], Демчука [ibid.: 127, 154], Бервицького [ibid.: 154]. Заборонений дослідник не обов'язково мав бути єдиним чи навіть головним автором книги. Вистачало вже самої згадки про «ворога народу», а тим паче його співавторства. Наприклад, книжку Гельвеція «Бог – природа – людина» [Гельвецій 1923] списали до макулатури через передмову Семковського [Білокін 2018: 165]. Інший приклад подібного абсурду, уже не зі сфери філософії, – внесення до списків на утилізацію перекладу Шілерових «Балад» на тій підставі, що перекладач Дмитро Загул – «ворог народу» і «націоналіст» [ibid.: 168]. І справді, навіщо радянській людині всі ті Шілери з Гельвеціями?

## 5. Щодо критики та контекстів радянської філософії 60–80-х рр.

Розглянувши тези 5–7 зі статті [Давіденко І. 2023: 59], що резюмують модель В. Лісового, уважний читач скоріш за все завважить істотну подібність між моделлю історизації філософії України 60–80-х рр. В. Лісовим і моделями періодизації європейської філософії, поширеними в середовищі радянських істориків філософії. Ця подібність полягає в тому, що в обох випадках маємо до діла з надзвичайно спрощеною картиною історії, створеною на базі гаданих і водночас немовби вічних бінарних опозицій.

Матеріалісти – ідеалісти, клерикали – секуляристи, аналітики – континентальні філософи, аналітики – діалектики / прихильники спекулятивної філософії, – усе це лише штампи, до того ж сугестивно й емоційно забарвлені та позбавлені, унаслідок своєї абстрактності, правдивих референтів. І саме через цю референційну неспроможність бінарні опозиції найгірше показують себе там, де відбувається перехід від штампів до конкретики.

Зокрема, вжитий В. Лісовим штамп «спекулятивна філософія» перестає працювати там, де ним обґрунтовується істотна подібність між засадами діалектико-матеріалістичної філософії і філософії Гегеля. Почнімо з найочевиднішого: Гегелевій філософії не можна закинути спекулятивність у сенсі, вкладеному В. Лісовим у це поняття.

Візьмімо, до прикладу, «Феноменологію духу». Наратив цієї праці являє собою серію послідовних і методичних *reductio ad absurdum* різних концепцій<sup>16</sup> стосунку свідомості до її предмета. При цьому згадані зведення до абсурду відбуваються через звернення до *досвіду* використання цих концепцій у конкретній пізнавальній *практиці*<sup>17</sup>. Такий підхід багато в чому пояснюється небажанням Гегеля як приймати апіорізм, так і гіпостазувати, як це робили деякі мислителі раннього й середнього Модерну, гаранта онто-епістемічної відповідності<sup>18</sup>. Це дає деяким авторам, зокрема й відомим у СРСР, підстави вважати епістемологію Гегеля циркулярною, а все його вчення – антифундаменталістським протопрагматизмом [Рокмор 1991].

Урешті, саме так Гегелю вдається обґрунтувати абсолютну епістемічну позицію науки, абсолютного знання, яка гарантує незаперечну істинність наших пізнань. Зокрема, вона передбачає розгляд свідомості і феноменальної дійсності як *функціональних корелятів* і розуміння обидвох як однаково структурованих інтерсуб'єктивною концептуальністю, що має соціоісторичну природу. Зрештою, на думку деяких дослідників, роль «Феноменології духу» в структурі Гегелевої філософії визначається тим, що обґрунтоване тут абсолютне знання являє ту епістемічну позицію, з якої в подальшому розвитку цього вчення, зокрема в «Енциклопедії філософських наук у загальному нарисі», буде розгорнуто систематичний опис змістової структури свідомості й,

<sup>16</sup> Тут, слідуючи пропозиції Кенета Вестфала [Westphal 2003: 9], спрямованій на додаткове пояснення деяких понять Гегелевого філософського лексикону, я використовую поняття «концепція» (особливо у формулюваннях на кшталт «концепція предмета») для передачі Гегелевого «der Begriff» – «Поняття».

<sup>17</sup> Детальніше про Гегелеве поняття досвіду свідомості, роль досвіду свідомості у «Феноменології духу» та його інтерпретації див. [Давіденко 2022].

<sup>18</sup> У чомусь подібного бачення (принаймні стосовно апіорізму) дотримувався і Дмитро Чижевський, повне зібрання творів якого вийшло друком у 2005 р. під загальною редакцією Лісового. Зокрема, Чижевський протиставляє Гегелів «феноменологічний метод» (який веде до виявлення категорій через аналіз фактів історичного або іншого конкретно-реального змісту) «конструктивному методу» (у висвітленні Чижевського він визначається як апіорно-споглядальний підхід), що полягає в «будуванні “згори” схем і категорій» [Чижевський 2005: 319].

отже, структури досвідчуваної свідомістю дійсності [Stewart 2000: 44; Heidegger 1997: 11-12; Pippin 1989: 91].

Де ж тут обіцяні В. Лісовим апіоризм, інтуїтивізм, або ж аконцептуалізм чи відраза до практичної перевірки теоретичних висновків, притаманних «спекулятивному способу мислення»? Метафізичність і субстанційність онтології дійсно приписуються Гегелю деякими коментаторами [Hösle 1998], проте водночас відкидаються багатьма іншими [Branom 2019; Westphal 2003; Pippin 1989]. Але чи можливо це додати, якщо нам ідеться про використання часово і просторово невизначених штампів, які добре припасовуються хіба до образів<sup>19</sup>, але не до текстів?

Важко сказати, що В. Лісовий мав тверду позицію стосовно зв'язків між діалектикою і Гегелевою філософією. Зокрема, у спогадах знаходимо таку оцінку цих зв'язків: «Щоб порятувати метафізику (після критики її з боку Канта), Гегель створив діалектичну метафізику <...> очевидно, що діалектичний матеріалізм (у його марксистсько-ленінській версії) скористався діалектикою Гегеля так, як софісти скористались “антитетикою” Геракліта. Така діалектика цілком справедливо була названа студентами “діамуть”» [Лісовий 2014: 200]. Зі сказаного мною вище випливає, що Гегелівську діалектику й діалектику діамату слід було б чітко розрізнити, а сама Гегелівська діалектика не відповідальна за її перекидання й модифікації в марксистсько-ленінській філософії. Але вже за 270 сторінок тієї ж книги наштовхуємося на принципово інакшу оцінку цього стосунку: «Упродовж усіх двадцяти років своєї праці в інституті я наголошував, що об'єктом моєї критики є спекулятивна діалектика як основа офіційної марксистської філософії, і твердив, що така діалектика схильна до зловісних варіантів есенціалізму, до наївної онтології, в якій явище розуміють під кутом зору прихованої під ним суті <...> Офіційна версія діалектичного матеріалізму поєднувала, на перший погляд, несумісні підходи: по-перше, претензію на науковість і, по-друге, діалектичну риторику, своєрідну поетику, яка посилялася на приховані сутності – історичні закономірності, класові інтереси тощо <...> За тим стоїть спекулятивна онтологія, запозичена в Гегеля» [ibid.: 472].

Із цього уривку слідує абсолютно протилежне: саме такі особливості Гегелівської філософії, як її гадані есенціалізм і наївність онтології, зумовили найгірші особливості філософії марксизму-ленінізму. Причини «діамутності» останньої лежать, отже, не у «творчій переробці» цієї діалектики радянськими марксистами, а в самій цій діалектиці. Причому найбільше вражають тут не ті, м'яко кажучи, не цілком коректні з точки зору сучасного (і не тільки) гегелознавства оцінки Гегелевої філософії, а бажання чи не прямо пов'язати філософію Гегеля з репресивними практиками радянської системи через фактичне ототожнення цієї філософії і діамату. І хоча оцінювання філософії минулого за буцімто їхніми віддаленими в часі практичними насильницькими вислідами – це не дивина для ХХ ст. (Попер і Платон; Адорно, Горкгаймер і Просвітництво), то у В. Лісового вражає саме хиткість історико-філософських засновків проведення таких паралелей і бажання ототожнити рецепцію явища з самим явищем.

---

<sup>19</sup> Ідеться про те, що Лісовий критикує не стільки Гегелеву філософію як таку, скільки її образ як ідеалістичної метафізики, що стала одним із «джерел марксизму». Такий образ, беручи до уваги ідеологічні presuppositions та джерельні preferencies радянських гегелознавчих студій (докладніше див.: [Козловський et al. 2021a: 115-116]), які лежать в його основі, заледве репрезентує саму Гегелеву філософію. Саме це не дозволяє сприймати серйозно критику Лісовим Гегелевого вчення, адже в її основі лежить не предметна полеміка, а (радіше несвідомий) еристичний прийом «солом'яне опудало».

Але тлумачення Гегелевого вчення та його зв'язку з марксистсько-ленінською філософією усе ж не є найбільшою проблемою висвітлення тенденцій і напрямків філософії України 60–80-х рр., запропонованого В. Лісовим. Найбільша проблема тут – схильність до бінаризації такого розгляду, виражена, зокрема, у поданні історії цього періоду крізь оптику протистояння аналітиків і ревізійоністів, де останні так чи інакше представляли, за В. Лісовим, варіанти марксистської діалектико-матеріалістичної філософії.

Зачарована бінарними опозиціями історія філософії легко випускає з поля зору розмаїття напрямів, тенденцій, середовищ, що існували в конкретний період. Дійсно, інститутський відділ логіки наукового пізнання (сучасний відділ логіки і методології науки) був вельми потужним інтелектуальним осередком, в якому, за В. Лісовим, домінувала аналітична тенденція. Та були й інші, не згадані в статті середовища й напрями досить немарксистської філософії, які згодом істотно вплинули на становлення філософії вже у незалежній Україні. Погоджуючись з Олегом Хоמוю щодо переважної неможливості говорити про формалізовані осередки (відділи, кафедри тощо) філософії в СРСР як про реальні, об'єднані певним спрямуванням і цінностями спільноти [Йосипенко et al. 2021: 27], слід наголосити, що далі йтиметься про тенденції, репрезентовані неформальними й навіть символічними осередками комунікації, солідаризації та обміну ідеями між академічними дослідниками того періоду.

Наприклад, феноменологія і герменевтика – напрями, що набули чи не найпотужнішого розвитку за доби Незалежності [Кебуладзе 2015] – здобуваються в статті В. Лісового хіба на скромну згадку. І це при тому, що основи феноменологічних досліджень у незалежній Україні закладалися якраз таки в описуваний В. Лісовим період Євгеном Причепієм<sup>20</sup> [Причепій 1971]. Це ж можна сказати і про дослідження німецькомовної теоретичної філософії, репрезентовані, зокрема, дослідженнями Анатолія Лоя [Лой 1988]. Те саме стосується досліджень комунікативної і практичної філософії, якими саме в описуваний В. Лісовим період у відділі історії зарубіжної філософії займався Анатолій Єрмоленко [Єрмоленко et al. 2022: 148]. Ці факти, надто якщо врахувати тісне спілкування згаданих дослідників, дозволяють говорити про ще одну яскраво немарксистську тенденцію у філософії того періоду. Ба більше, це було би слушно з огляду на інституціалізацію цієї тенденції, зокрема, на кафедрі теоретичної та практичної філософії КНУ ім. Тараса Шевченка й також у відділі соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

Іншу тенденцію відходу від марксистських норм, присутню у вузькій царині історико-філософської методології, можемо вбачати у творчості Юрія Кушакова 80-х років. Під впливом знайомства з працями Фюєрбаха, що вилилося в книгу «Історико-філософська концепція Людвіга Фюєбаха. Теорія, методологія, конкретні результати» [Кушаков 1981], Кушаков поволі відходить від запозиченого марксистами у Гегеля бачення історії філософії як лінійного, кумулятивного і змістово-цілісного процесу [Козловський et al. 2021: 183-185]. І ця тенденція вже за доби Незалежності закріплюється в одній з наукових тем кафедри історії філософії КНУ ім. Тараса Шевченка й аналізується в деяких освітніх курсах теперішнього завідувача цієї кафедри Тараса

<sup>20</sup> Хоча ми підтримуємо позицію Влади Давіденко [Давіденко В. 2023] щодо невиправданості ведення відліку історії досліджень феноменологічної філософії в Україні саме від праці Причепія, слід визнати, що бачення її як своєрідного початку традиції досліджень цієї філософії є переважним загальником для самоусвідомлення спільноти дослідників феноменологічної філософії, який у край нечасто піддають проблематизації.



Кононенка: «Методологія сучасних історико-філософських і логічних досліджень», «Історико-філософська деконструкція марксистсько-ленінської теорії» та ін.

Не слід також забувати, що т. зв. ревізійністи теж піддажували панування офіційної марксистсько-ленінської філософії. Дійсно, наприкінці 80-х – у 90-х рр. мало місце різке погіршення оцінки їхнього доробку на тлі різкого розширення доступу до західної філософії ХХ ст. [Хома 2009: 34]. Але це зовсім не свідчить про неважливість такого доробку в контексті замкненої в собі й автаркічної філософії в СРСР 60–80-х рр. і про відсутність впливу ревізійністів на цей контекст. На ролі ревізійністів наголошує й С. Грабовський, називаючи їх (принаймні у зв'язку з певним періодом творчості кожного з них) «гуманізаторами марксизму» та «неомарксистами». Серед іншого, у цьому контексті він згадує Вадима Іванова, Ігоря Бичка, Миколу Тарасенка, Віталія Табачковського, Валерія Босенка, Володимира Шинкарука, Вілена Горського, Мирослава Поповича<sup>21</sup> [Грабовський 2014: 349-351]. І хоча внесення до цього переліку Босенка й може виглядати дивно, адже той скоріш являв собою критика офіційної філософії «зліва», слід визнати, що цей дослідник дійсно відходив від деяких догм офіційного радянського марксизму [Босенко 1983].

Зрештою, тлумачення змісту філософських процесів тих років насамперед у ракурсі протистояння марксистської діалектико-матеріалістичної<sup>22</sup> і аналітичної тенденцій просто не здатне виразити тодішніх філософських процесів не лише в їхній повноті (що в принципі неможливо за схематизації), а й у загальних рисах. І причина того – саме виклад матеріалу за допомогою бінарних опозицій.

## 6. Позитивні методологічні принципи

Незаперечним позитивним здобутком статті В. Лісового є два сформульовані ним методологічні принципи: принцип «однакової безпеки» / «рівноцінної загрози» та принцип балансу в оцінці здобутків і втрат філософії за тоталітаризму.

Перший принцип може стати помічним у контексті досліджень філософії того періоду, насамперед творчості ревізійністів. Він, однак, потребує двох істотних уточнень. Перше стосується сфери застосування. На мою думку, звернення до цього принципу було б доречним лише в тому разі, якщо той чи інший автор дійсно дає підстави вважати використання ним марксистської методології, підходів або інтерпретаційних моделей нещирим. Адже поряд із тими, хто ніколи насправду не був прихильником марксизму, були (1) ті, хто протягом 60–80-х усвідомлював невиняковість цієї філософської платформи (див. випадок Дзюби в [Давіденко І. 2023: 55]), (2) ті, що переосмислили її лише після падіння системи, яка цю платформу інституційно підтримувала, і (3) ті, хто взагалі не зрікся погляду на марксизм-ленінізм як єдино вірну й варту уваги філософію<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Неочікуване, можливо, внесення Поповича до цього переліку Грабовський пояснює тут: [Грабовський 2014: 347].

<sup>22</sup> В яку вписуються водночас і ультраортодоксія українського діамату, представлена Босенком із деякими учнями, і т. зв. гуманісти – Шинкарук, Булатов та ін.

<sup>23</sup> У цьому контексті варто ще раз згадати Босенка [Босенко 2010] і деяких його учнів, про погляди яких можна судити за їх сучасними публікаціями й публічними доповідями [Богачев 2021]. Шкода, що подана збірка не містить стенограм обговорень, які відбувалися після доповідей. Ці стенограми могли б дати ще глибше уявлення про погляди й позицію учнів Босенка, що брали в них участь.

Друге уточнення скоріше корекція, стосується упередженості В. Лісового щодо «спекулятивної» філософії. Ця упередженість виявилась уже при формулюванні цього принципу. Адже В. Лісовий пояснює, що оцінювати слід саме міру більшої або меншої загрози, на яку наражався дослідник через використання «альтернативних», «перспективніших» і «кращих» методик і перспектив мислення [Лісовий 2019: 646]. На мою думку, не може йтися про універсальну кращість або більшу прогресивність тієї чи іншої філософської платформи, методології тощо. І якщо про некоректність таких оцінок філософських напрямів годі й говорити, уточнимо, що йдеться саме про контекст методології. Оцінка обраної методології, дослідницько-інтерпретаційного підходу тощо не може відбуватися окремо від розгляду завдань дослідження, щодо яких методологія має бути свідомо обраним інструментом. Таким чином, не випадає говорити про кращу чи гіршу методологію *in abstracto*. Натомість її слід оцінювати лише в перспективі того, наскільки ми, керуючись якоюсь методологією, здатні або не здатні досягти мети конкретного дослідження в конкретній галузі.

Другий же принцип, на мою думку, не потребує зауваг. Натомість я вважаю, що ним має керуватися, повсякчас на ньому наголошуючи, будь-який дослідник, що працює з філософією України ХХ ст. Адже цей принцип є особливо значущим з огляду на доволі характерні для прихильників концепції «київської філософської школи» мотиви частого перебільшення здобутків за применшення чи взагалі мовчання про втрати [Губерський et al. 2020].

### Висновки

Перш ніж перейти до висновків, хотілося б дещо відзначити. Василь Лісовий є безперечно видатною постаттю історії філософії України ХХ – початку ХХІ ст. Фаховий академічний дослідник англо-американської філософії мови й політичної філософії, викладач, керівник і учасник декількох знакових для української інтелектуальної культури проєктів (зокрема, упорядник смолоскипівських антологій з класичної і сучасної політичної філософії [Лісовий 1998; 2000; 2002] і «Філософських творів» Дмитра Чижевського в 4 томах [Чижевський 2005a]), шістдесятник, дисидент, публічний інтелектуал, активний учасник громадського й політичного життя України – усе це справедливо можна сказати про В. Лісового. Мені б хотілося, щоб уся критика розглянутої тут статті сприймалася винятково як академічна критика пропонуваного В. Лісовим моделі та підходу до історизації філософії України 60–80-х рр., а в жодному разі не як критика самого автора цього підходу.

За результатами розгляду моделі В. Лісового я дохожу висновку, що вона з цілої низки причин не може повною мірою використовуватися для академічного дослідження історії філософії України відповідного періоду. До цих причин можна віднести і проблематичне формулювання предмету, і занадто абстрактну періодизацію, що пасувала би радше історії політичних контекстів філософії України ХХ століття, ніж історії самої філософії. Також до проблем цієї моделі можна віднести низку невиправданих спрощень, до яких вдався В. Лісовий у висвітленні контекстів десталінізації, інтелектуального підйому й культурного відродження 60-х і внутрішніх течій в діалектико-матеріалістичному сегменті філософії України цього періоду. Зрештою, слід згадати і про низку суперечностей у зіставленні діалектико-матеріалістичної філософії з Гегелевим вченням, і про методологічно невиправданий виклад історії філософії цього періоду через бінарні опозиції, за якими губиться конкретність реальних процесів.

Водночас слід відзначити й позитивні риси цієї моделі, до яких належить хоч і надто загальна, але частково слухна репрезентація розвитку історії філософії цього періоду. Другий момент – сформульовані В. Лісовим позитивні методологічні принципи, що можуть видатися дріб'язковими й самоочевидними лише людям, не надто близьким до історії філософії цього періоду. Нарешті, третім позитивним моментом є уникання В. Лісовим невизначеного концепту «київська філософська школа» і збереження дослідницької неупередженості в цьому питанні.

Загалом виникає враження, що в статті В. Лісового «Українська філософська думка 60–80-х років ХХ сторіччя» дослідницький і мемуарний компоненти все ж поєдналися між собою. Це істотно вплинуло на загальний характер і специфіку запропонованої В. Лісовим моделі. Ідеться про специфіку, пов'язану з можливостями повно й адекватно репрезентувати заявлений предмет. Попри це, надто з огляду на зазначені позитивні риси, а також на придатність запропонованої В. Лісовим періодизації до висвітлення деяких загальних політичних контекстів історії філософії України ХХ ст., ця модель є не тільки виразником одного з доволі симптоматичних бачень філософії України того періоду, а й цінним ресурсом для подальших пошуків теоретично і методологічно обґрунтованої та практично ефективної моделі історизації філософії України 60–80-х рр. і ХХ ст. загалом.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Білокінь, С. (Ed.) (2018). *Список репресованої літератури*. Київ : Українські пропілеї.
- Блудов, Я. (1929). Категорія явища у Гегеля. *Прапор марксизму*, (2), 36-58.
- Блудов, Я. (1929а). Категорія явища у Гегеля (продовження). *Прапор марксизму*, (3), 58-73.
- Богачев, Р., Гавва, О., & Піхорович, В. (Упор.). (2021). *Місце та роль ідейної спадщини Г.В.Ф. Гегеля в європейській та світовій історії: Матеріали 1-ї наукової конференції «Гегелівські штудії», присвяченої 250-річчю з дня народження Г.В.Ф. Гегеля. Київ. 19 грудня 2020 р.* Київ: Ліра-К.
- Бон, В. (1928). Гегеліянство на послугах фашизму. *Прапор марксизму*, (4-5), 5-28.
- Босенко, В. (1983). *Актуальные проблемы диалектического материализма*. Киев: Вища школа при КДУ.
- Босенко, В. (2010). *Диалектика мстит за пренебрежение к ней*. Київ: Філософія і культура.
- Булатов, М. (1974). *Ленинский анализ немецкой классической философии*. Киев: Наукова думка.
- Булатов, М. (1981). *Логические понятия и категории*. Киев: Наукова думка.
- Булатов, М. (1984). *Диалектика и культура*. Киев: Наукова думка.
- Вайсберг, І. (1930). Філософія історії Гегеля. *Прапор марксизму*, (2), 54-88.
- Васильїва, О. (1928). Категорія міри в системі Гегеля та в діалектичному матеріалізмі. *Прапор марксизму*, (3-4), 23-83.
- Вяткіна, Н., Кхелуфі, А., Мирошник, К., & Рева, Н. (2021). «Збережене і втрачене». Спроба спогадів on-line. Частина II. *Sententiae*, 40(1), 160-174. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.160>
- Гельвецій, К. (1923). *Бог - природа - человек*. Харьков: Главполитпросвет.
- Головаха, С., Зборовська, К., Кхелуфі, А., & Хома, В. (2017). Суб'єктивний погляд на українську філософію (Розмова із Ксенією Зборовською, Аміною Кхелуфі та Всеволодом Хомою). *Sententiae*, 36(1), 173-214. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.173>
- Горський, В. (2001). *Філософія в українській культурі (методологія та історія)*. Київ: Центр практичної філософії.

- Грабовський, С. (2014). Відродження української філософії в УРСР (1960-1980 pp.). In В. Моренець (Упор.), *Tertium non datur: проблема культурної ідентичності в літературно-філософському дискурсі XIX-XXI ст.*: колективна монографія (сс. 326-365). Київ: НаУКМА.
- Губерський, Л. et al. (2020). *Київська світоглядно-гносеологічна школа другої половини ХХ століття*: монографія. Київ: ВПЦ «Київський університет».
- Давіденко, В. (2023). Дослідження феноменології на початку ХХ сторіччя: польський та український радянський контексти (до 100-річчя публікації циклу статей В. Юринця «Едмунд Гусерль» (1922-1923)). *Філософська думка*, (3), 130-149. <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.130>
- Давіденко, І. (2022). Про відмінності Гайдегерової та Фінкової інтерпретацій Гегелевого поняття досвіду свідомості. *Філософська думка*, (2), 157-169. <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.157>
- Давіденко, І. (2023). Василь Лісовий про історію філософії України ХХ століття: матеріали до дискусії. *Sententiae*, 42(2), 47-62. <https://doi.org/10.31649/sent42.02.047>
- Демчук, П. (1929). Нариси про сучасний стан німецької філософії. *Пранор марксизму*, (6), 63-77.
- Демчук, П. (1930). Нариси про сучасний стан німецької філософії (продовження). *Пранор марксизму*, (1), 17-28.
- Демчук, П. (1930а). Нариси про сучасний стан німецької філософії (продовження). *Пранор марксизму*, (2), 89-100.
- Єрмоленко, А., Хома, В., Давіденко, І., & Мирошник, К. (2022). Німецька філософія в українському контексті (70-80-ті роки ХХ ст.). Частина I. *Sententiae*, 41(1), 141-162. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.141>
- Зайцева, З. (1998). *Немецько-руський і русько-німецький філософський словарь*. Москва: Издательство МГУ.
- Івашченко, С., Давіденко, І., Анучіна, В., & Попіль, Д. (2022). The Thing: чому я редактор. Частина II. *Sententiae*, 42(1), 171-185. <https://doi.org/10.31649/sent42.01.171>
- Йосипенко, С., Вдовина, О., & Симчич, М. (2011). Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-2000 роках. *Sententiae*, 25(2), 108-119. <https://doi.org/10.22240/sent25.02.108>
- Йосипенко, С., Козловський, В., Панич, О., Терлецький, В., & Хома, О. (2021). Історико-філософські дослідження в незалежній Україні (експертне опитування). *Sententiae*, 40(3), 6-31. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.006>
- Кебуладзе, В. (2015). Феноменологія і герменевтика. In В. Кебуладзе (Ред.), *Політики знання і научные сообщения* (сс. 53-99). Вильнюс: ЕГУ.
- Козловський, В., Давіденко, І., Круглик, К., & Попіль, Д. (2021). Гегель і українська філософія 70-80-х років. Частина II. *Sententiae*, 40(1), 175-199. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.175>
- Козловський, В., Давіденко, І., Круглик, К., & Попіль, Д. (2021а). Гегель і українська філософія 70-80-х років. Частина III. *Sententiae*, 40(2), 115-160. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.115>
- Кононенко, Т. (2023). Симфонічні композиції у літературній та епістолярній спадщині Григорія Сковороди. *Філософська думка*, (3), 69-92. <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.069>
- Кушаков, Ю. (1981). *Историко-философская концепция Л. Фейербаха: теория, методология, конкретные результаты*. Киев: Вища школа.
- Лісовий, В. (2014). *Спогади. Поезії*. Київ: Смолоскип.
- Лісовий, В. (2019). Українська філософська думка 60-80-х років ХХ століття. In В. Лісовий, *Україна: повернення часу. Політико-філософські роздуми* (сс. 643-669). Київ: Дух і Літера.
- Лісовий, В. (2019а). Більшовизм. In В. Лісовий, *Україна: повернення часу. Політико-філософські роздуми* (сс. 365-370). Київ: Дух і Літера.
- Лісовий, В. (2019б). Причини живучості ідеології комунізму та способи її виживання в сучасній Україні. In В. Лісовий, *Україна: повернення часу. Політико-філософські роздуми* (сс. 145-157). Київ: Дух і Літера.
- Лісовий, В., & Проценко, О. (Упор.). (1998). *Консерватизм*: Антологія. Київ: Смолоскип.
- Лісовий, В., & Проценко, О. (Упор.). (2000). *Націоналізм*: Антологія. Київ: Смолоскип.
- Лісовий, В., & Проценко, О. (Упор.). (2002). *Лібералізм*: Антологія. Київ: Смолоскип.
- Лой, А. (1988). *Сознание как предмет теории познания*. Киев: Наукова думка.

- Лой, А., Давіденко, І., Мирошник, К., & Попіль, Д. (2021). Розум за «залізною завісою»: українська філософія пізнього СРСР та світова наука. *Sententiae*, 40(2), 161-183. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.161>
- М. В. (1929). Бібліотека Інституту Марксизму-Ленінізму в Харкові. *Прапор марксизму*, (5), 255-227.
- Причепій, Є. (1971). *Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля. Критичний нарис*. Київ: Наукова думка.
- Причепій, Є., Анучіна, В., Дзюба, Я., & Горобенко, Я. (2023). Феноменологія знаків долі. Частина III. *Sententiae*, 42(1), 186-208. <https://doi.org/10.31649/sent42.01.186>
- Роженко, М. (1996). *Трагедія академіка Юринця*. Київ: Український центр духовної культури.
- Рокмор, Т. (1991). Гегелевская циркулярная эпистемология как антифундаментализм. In Н. Мотрошилова (Ed.), *Историко-философский ежегодник '91* (с. 190-204). Москва: Наука.
- Секундант, С., Орехов, І., Устименко, К., & Шевчук, М. (2019). Історія філософії як покликання. *Sententiae*, 38(2), 165-200. <https://doi.org/10.22240/sent38.02.165>
- Федай, М. (2023). Переклади і тлумачення філософського курсу Стефана Калиновського: радянська традиція та її пережитки. *Sententiae*, 42(2), 23-46. <https://doi.org/10.31649/sent42.02.023>
- Фінберг, Л. (2022). «Філософська і соціологічна думка» наприкінці 80-х - на початку 90-х років минулого століття: Есе. *Філософська думка*, (1), 144-154.
- Хома, О. (2009). Історія зарубіжної філософії в сучасній Україні: радянська «різома». *Філософська думка*, (3), 32-39.
- Чижевський, Д. (2005). Гегель і Французька революція. In: Д. Чижевський, *Філософські твори у чотирьох томах* (Т. 4, с. 307-338). Київ: Смолоскип.
- Чижевський, Д. (2005а). *Філософські твори у чотирьох томах*. Київ: Смолоскип.
- Чучмарьов, В. (1929). Проблема походження релігії в освітленні Спінози та сучасної науки. *Прапор марксизму*, (1), 5-21.
- Шинкарук, В. (1964). *Логика, диалектика и теория познания Гегеля*. Київ: Издательство Киевского университета.
- Шинкарук, В. (1974). *Теория познания, логика и диалектика И. Канта*. Київ: Наукова думка.
- Юринець, В. (1930). Філософський фронт на Україні. *Под знаменем марксизма*, (5), 129-138.
- Юринець, В. (1926). Новий ідеологічний маніфест українського фашизму. *Більшовик України*, (2-3), 61-87.
- Юринець, В. (1929). Фалшування діалектики в сучасній філософській буржуазній літературі. *Прапор марксизму*, (6), 5-26.
- Юринець, В. (1930а). Едмунд Гуссерль. In В. Юринець, *Філософсько-соціологічні нариси* (с. 55-100). Харків: Державне видавництво України.
- Юринець, В. (1930б). Фройдизм і Марксизм. In В. Юринець, *Філософсько-соціологічні нариси* (с. 101-144). Харків: Державне видавництво України.
- Brandon, R. (2019). *A spirit of trust: a reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctvfjczmk>
- Heidegger, M. (1997). Hegels Phänomenologie des Geistes. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944* (Bd. 32, S. 1-216). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hösle, V. (1998). *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg : Meiner.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's idealism : the satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621109>
- Stewart, J. (2000). *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston, Illinois : Northwestern UP.
- Westphal, K. (2003). *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Indianapolis, IN : Hackett.

Одержано 10.10.2022

## REFERENCES

- Bilokin, S. (Ed.) (2018). *The list of the repressed literature*. [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainski propilei.
- Bludov, J. (1929). Category of appearance in Hegel. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (2), 36-58.
- Bludov, J. (1929a). Category of appearance in Hegel (pt. 2). [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (3), 58-73.
- Bogachev, R., Gavva, O., & Pihorovych, V. (Eds.). (2021). *The place and the role of Hegel's conceptual legacy in the European and world history : Materials of the 1<sup>st</sup> scientific conference "Hegel's studies" dedicated to 250 years from the birth of G. W. F. Hegel*. Kyiv. December 19 2020. [In Ukrainian]. Kyiv: Lira-K.
- Bon, V. (1928). Hegelianism running an errand to fascism. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (4-5), 5-28.
- Bosenko, V. (1983). *Relevant problems of the dialectical materialism*. [In Russian]. Kyiv: Vyshcha shkola.
- Bosenko, V. (2010). *Dialectics retaliates for neglecting it*. [In Russian]. Kyiv : Philosophy and Culture.
- Brandom, R. (2019). *A spirit of trust : a reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctvfjczmk>
- Bulatov, M. (1974). *Lenin's analysis of the classical German philosophy*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Bulatov, M. (1981). *Logical concepts and categories*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Bulatov, M. (1984). *Dialectics and culture*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Chuchmariov, V. (1929). The problem of the origin of religion in Spinoza's and contemporary science's coverage. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (1), 5-21.
- Chyzhevsky, D. (2005). Hegel and the French Revolution. [In Ukrainian]. In D. Chyzhevsky, *Philosophical works in 4 vol.* (Vol. 4, pp. 307-338). Kyiv: Smoloskyp.
- Chyzhevsky, D. (2005a). *Philosophical works in 4 vol.* [In Ukrainian]. Kyiv: Smoloskyp.
- Davidenko, I. (2022). On the differences between Heidegger's and Fink's interpretations of Hegel's concept of experience of consciousness. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (2), 157-169. <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.157>
- Davidenko, I. (2023). Vasyly Lisovyi on the history of Ukraine's philosophy of the 20th century: a contribution to the discussion. *Sententiae*, 42(2), 47-62. <https://doi.org/10.31649/sent42.02.047>
- Davidenko, V. (2023). Phenomenology studies at the beginning of the 20th century: Polish and Ukrainian Soviet contexts (to the 100th anniversary of the publication of the series of articles by V. Yurynets "Edmund Husserl" (1922-1923)): young scientist's page. *Filosofska dumka*, (3), 130-149. <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.130>
- Demchuk, P. (1929). Essays on the present state of German philosophy. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (6), 63-77.
- Demchuk, P. (1930). Essays on the present state of German philosophy (part II). [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (1), 17-28.
- Demchuk, P. (1930a). Essays on the present state of German philosophy (part III). [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (2), 89-100.
- Fediai, M. (2023). Translations and interpretations of the philosophical course by Stephan Kalynovsky: Soviet tradition and its remnants. *Sententiae*, 42(2), 23-46. <https://doi.org/10.31649/sent42.02.023>
- Finberg, L. (2022). "Philosophical and Sociological Thought" in the late 80's and in the early 90's of the last century: Essay. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (1), 144-154.
- Golovakha, Y., Zborovska, X., Khelufi, A., & Khoma, V. (2017). Subjective view of Ukrainian philosophy (Conversation with Xenija Zborovska, Amina Khelufi and Vsevolod Khoma). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 36(1), 173-214. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.173>
- Heidegger, M. (1997). Hegels Phänomenologie des Geistes. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944* (Bd. 32, S. 1-216). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Helvétius, C. (1923). *God - nature - man*. [In Russian]. Kharkiv: Glavpolitprosvet.
- Horskyi, V. S. (2001). *Philosophy in Ukrainian culture (Methodology and History): Philosophical Essays*. [In Ukrainian]. Kyiv: Centr praktychnoi filosofii.
- Hösle, V. (1998). *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg : Meiner.

- Hrabovskiy, S. (2014). The renaissance of the Ukrainian philosophy in Ukrainian SSR (1960-1980). [In Ukrainian]. In V. Morenets (Ed.), *Tertium non datur : the problem of cultural identity in literary-philosophical discourse of the XIX-XXI cent.* (pp. 326-365). Kyiv : NaUKMA.
- Hubersky, L. et al. (2020). *Kyiv worldview and gnoseology school of the second part of the 20s century.* [In Ukrainian]. Kyiv: Kyivskiy universytet.
- Ivashchenko, S., Davidenko, I., Anuchina, V., & Popil, D. (2023). The Thing: Why I'm an Editor. Part II. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 42(1), 171-185. <https://doi.org/10.31649/sent42.01.171>
- Kebuladze, V. (2015). Phenomenology and hermeneutics. [In Russian]. In V. Kebuladze (Ed.), *The politics of knowledge and scientific communities* (pp. 53-99). Vilnius : EGU.
- Khoma, O. (2009). The history of foreign philosophy in contemporary Ukraine : a soviet "rhizome". [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (3), 32-39.
- Kononenko, T. (2023). Symphonic compositions in the literary and epistolary heritage of Hryhorii Skovoroda: continuation of the topic: The philosophy of Hryhorii Skovoroda: History and modernity. *Filosofska Dumka*, (3), 69-92. <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.069>
- Kozlovskiy, V. ., Davidenko, I., Kruhlyk, K., & Popil, D. (2021). Hegel and Ukrainian Philosophy of the 70-80th. Part II. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(1), 175-199. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.175>
- Kozlovskiy, V., Davidenko, I., Kruhlyk, K., & Popil, D. (2021). Hegel and Ukrainian Philosophy of the 70-80th. Part III. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(2), 115-160. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.115>
- Kushakov, Y. (1981). *L. Feuerbach's historico-philosophical conception : theory, methodology, concrete results.* [In Russian]. Kyiv : Vyshcha shkola.
- Lisovyi, V. (2014). *Memoirs. Poems.* [In Ukrainian]. Kyiv: Smoloskyp.
- Lisovyi, V. (2019). Ukrainian philosophical thought of the 60s-80s years of the XXs century. [In Ukrainian]. In V. Lisovyi, *Ukraine: the returning of time. Politico-philosophical reflections* (pp. 643-669). Kyiv: Duh i Litera.
- Lisovyi, V. (2019a). Bolshevism. [In Ukrainian]. In V. Lisovyi, *Ukraine: the returning of time. Politico-philosophical reflections* (pp. 365-370). Kyiv: Duh i Litera.
- Lisovyi, V. (2019b). The grounds of viability of the communist ideology and the means of its persistence in modern-day Ukraine. [In Ukrainian]. In V. Lisovyi, *Ukraine: the returning of time. Politico-philosophical reflections* (pp. 145-157). Kyiv: Duh i Litera.
- Lisovyi, V., & Procenko, O. (Ed.). (1998). *Conservatism : Antology.* [In Ukrainian]. Kyiv : Smoloskyp.
- Lisovyi, V., & Procenko, O. (Ed.). (2000). *Nationalism : Antology.* [In Ukrainian]. Kyiv : Smoloskyp.
- Lisovyi, V., & Procenko, O. (Ed.). (2002). *Liberalism: Antology.* [In Ukrainian]. Kyiv : Smoloskyp.
- Loy, A. (1988). *Consciousness as a subject of theory of knowledge.* Kyiv : Naukova dumka.
- Loy, A., Davidenko, I. ., Myroshnyk, K. ., & Popil, D. . (2021). The Mind behind the Iron Curtain: Ukrainian Philosophy of the Late USSR and World Science. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(2), 161-183. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.161>
- M. V. (1929). The library of the Institute for Marxism-Leninism in Kharkiv. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (5), 255-227.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's idealism : the satisfactions of self-consciousness.* Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621109>
- Prychepii, Y. (1971). *E. Husserl's phenomenological theory of consciousness. A critical essay.* [In Ukrainian]. Kyiv : Naukova dumka.
- Prychepii, Y., Anuchina, V., Dziuba, Y., & Gorobenko, Y. (2023). Phenomenology of fate signs. Part III. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 42(1), 186-208. <https://doi.org/10.31649/sent42.01.186>
- Rockmore, T. (1991). Hegel's circular epistemology as anti-foundationalism. [In Russian]. In N. Motroshilova (Ed.), *Historico-philosophical yearbook '91* (pp. 190-204). Moscow : Nauka.
- Rozhenko, M. (1996). *The tragedy of academician Volodymyr Yurynets.* [In Ukrainian]. Kyiv : Ukrainian center for spiritual culture.
- Secundant, S., Orekhov, I., Ustymenko, K., & Shevchuk, M. (2019). History of Philosophy as a Vocation. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 38(2), 165-200. <https://doi.org/10.22240/sent38.02.165>
- Shinkaruk, V. (1964). *Hegel's logic, dialectics and theory of knowledge.* [In Russian]. Kyiv : Kyivskiy universytet.

- Shinkaruk, V. (1974). *Kant's theory of knowledge, logic and dialectics*. [In Russian]. Kyiv : Naukova dumka.
- Stewart, J. (2000). *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston, Illinois : Northwestern UP.
- Vaisberg, I. (1930). Hegel's philosophy of history. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (2), 54-88.
- Vasylyjiva, O. (1928). Category of measure in Hegel's system and in dialectical materialism. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (3-4), 23-83.
- Viatkina, N., Kkhelufi, A., Myroshnyk, K., & Reva, N. (2021). "The saved and the lost." Attempt to recall on-line. Part II. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(1), 160-174. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.160>
- Westphal, K. (2003). *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Indianapolis, IN : Hackett.
- Yermolenko, A., Khoma, V., Davidenko, I., & Myroshnyk, K. (2022). German philosophy in the Ukrainian context (70-80s of the 20th century). Part I. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(1), 141-162. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.141>
- Yosypenko, S., Kozlovskiy, V., Panych, O., Terletsy, V., & Khoma, O. (2021). Historico-philosophical Research in Independent Ukraine (expert poll). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(3), 6-31. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.006>
- Yosypenko, S., Vdovina, O., & Symchych, M. (2011). History of Ukrainian philosophy as a sphere of research and academic discipline in 1950-2000. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 25(2), 108-119. <https://doi.org/10.22240/sent25.02.108>
- Yurynets, V. (1926). The new ideological manifesto of Ukrainian fascism. [In Ukrainian]. *Bilshovyk Ukrainy*, (2-3), 61-87.
- Yurynets, V. (1929). The falsification of dialectics in contemporary philosophical bourgeois literature. [In Ukrainian]. *Prapor marksyzmu*, (6), 5-26.
- Yurynets, V. (1930). Philosophical front in Ukraine. [In Russian]. *Pod znamenem marksizma*, (5), 129-138.
- Yurynets, V. (1930a). Edmund Husserl. [In Ukrainian]. In V. Yurynets, *Philosophico-sociological essays* (pp. 55-100). Kharkiv : Derzhavne vydavnytstvo Ukrainy.
- Yurynets, V. (1930b). Freudianism and Marxism. [In Ukrainian]. In V. Yurynets, *Philosophico-sociological essays* (pp. 101-144). Kharkiv : Derzhavne vydavnytstvo Ukrainy.
- Zaytseva, Z. (1998). *German-Russian and Russian-German philosophical dictionary*. [In Russian]. Moscow : MGU.

Received 10.10.2022

---

### Illia Davidenko

#### Ukraine's philosophy of the XX<sup>th</sup> century: criticism of one model of historization

The aim of this article is to critically examine the model of historization of Ukrainian philosophy of the second half of the 20<sup>th</sup> century proposed by Vasyl Lisovyi in his article «Ukrainian philosophical thought of the 60–80s of the 20<sup>th</sup> century».

The criticism consists of the following points: (1) the formulation of the subject of study in Lisovyi's article is conceptually and empirically problematic; (2) Lisovyi's periodisation of Ukrainian philosophy of the 20<sup>th</sup> century does not reflect the aspects specific to philosophy; (3) the impossibility of representing phenomena, events and significant relations between them within the model due to a number of unjustified simplifications (e.g. ones concerning political and cultural contexts, trends in dialectical-materialist philosophy); (4) due to the schematisation of the period through the confrontation of binary oppositions, the model loses the specifics of the processes in the philosophy of that period and is unable to explain the further development of philosophy; (5) the use of temporally and spatially indefinite clichés (e.g. «speculative thinking»). Special attention is paid to Lisovyi's view of the relationship between dialectical materialism and Hegel's philosophy. It is proved that, at least from standpoint of modern Hegelean studies, Hegel's philosophy does not meet the criteria for criticism of



dialectical materialist philosophy and "speculative thinking" that Lisovyi puts forward as those that should be inherent in Hegel's own philosophy.

To conclude, the author claims that Lisovyi's model cannot be used as a complete working approach in contemporary studies of the history of Ukrainian philosophy in the second half of the 20<sup>th</sup> century. However, this model presents scholars with two fruitful methodological principles: (1) the principle of "equal safety" / "equal threat"; (2) the principle of balance in evaluating the achievements and losses of philosophy under totalitarianism. Thus, Lisovyi's model should be considered as an important resource for the current search for an effective model of historicisation of the relevant period.

---

*Ілля Давіденко*

### **Філософія України ХХ століття: критика однієї моделі історизації**

Метою статті є критичний розгляд моделі історизації української філософії другої половини ХХ століття, запропонованої Василем Лісовим у статті «Українська філософська думка 60–80-х років ХХ сторіччя».

Запропонована автором критика полягає в таких пунктах: (1) формулювання предмета дослідження в статті Лісового концептуально і емпірично проблемне; (2) пропонується Лісовим періодизація української філософії ХХ ст. не відбиває специфічних для філософії аспектів; (3) неможливість у межах моделі репрезентувати значущі для розглядуваного предмету явища, події та змістові стосунки між ними через невиправдані спрощення (напр., спрощення щодо політичних і культурних контекстів, течій діалектико-матеріалістичної філософії); (4) унаслідок схематизації періоду через протистояння бінарних опозицій, модель губить конкретність процесів у філософії того періоду й не здатна пояснити дальший розвиток філософії; (5) використання часово і просторово невизначених штампів (напр. «спекулятивне мислення»). Особливу увагу приділено погляду Лісового на стосунок діалектичного матеріалізму і філософії Гегеля. Доведено, що, щонайменше з позицій сучасного гегелознавства, філософія Гегеля не улягає тим критеріям критики діалектико-матеріалістичної філософії і «спекулятивного мислення», які Лісовий висуває як такі, що мали би бути притаманні й філософії самого Гегеля.

Загалом, на думку автора статті, модель Лісового не може бути застосована як цілісний робочий підхід у сучасних дослідженнях історії філософії України другої половини ХХ століття. Але ця модель пропонує сучасним науковцям і деякі плідні методологічні принципи: (1) принцип «однакової безпеки» / «рівноцінної загрози»; (2) принцип балансу в оцінці здобутків і втрат філософії при тоталітаризмі. Отже, її слід розглядати як важливий ресурс для сучасних пошуків ефективної моделі історизації відповідного періоду.

---

*Illia Davidenko, postgraduate student at Taras Shevchenko National University of Kyiv.*

*Ілля Давіденко, аспірант, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка.*

*e-mail: [illia.davidenko@gmail.com](mailto:illia.davidenko@gmail.com)*

---