

Марина Столяр, Микола Богун

## АЛУШТИНСЬКА «СОВА МІНЕРВИ»

Сьогодні, на тлі страшних людських і матеріальних втрат, що їх принесла російська агресія в Україну, у контексті жахливих загроз світового воєнного конфлікту особливо щірко згадуються ті часи мирного життя нашої філософської спільноти, коли самі слово «спільнота» максимально відповідало реальному дискурсу, коли майбутнє здавалося прекрасним і безхмарним, а творчі перспективи випускників філософського факультету Київського державного університету не підлягали жодному сумніву, та й спілкування колег часто ставало справжнім святом обміну думками, щирої симпатії та гумору. Наразі мова піде про українські школи молодих філософів, що отримали назву Алуштинських за місцем проведення (далі – Школи). Про ті перші й, мабуть, найкращі з усіх шкіл такого типу, які відбувалися в нас наприкінці ХХ ст.

Один український філософ якось сказав, що Школи були *найкращим з усього, що сталося в його житті*. Якщо мати на увазі певну якість *професійного спілкування*, то ми можемо цілком погодитися з його словами. У будь-якому разі ми вважаємо, що ці Школи посідають унікальне, певною мірою засадниче місце в поступі сучасної української філософії. Тож вивчення складного, переважно творчого, подекуди кон'юнктурного, але завжди драматичного процесу внутрішнього урізноманітнення української філософії ХХІ ст., на нашу думку, не може обійти увагою такий важливий етап цього процесу, яким були Школи.

На жаль, відповідні рефлексії на сьогодні в літературі практично відсутні. Наразі немає навіть невеличкої суто інформаційної статті у Вікіпедії. Хіба що можна знайти кілька згадок учасників Шкіл переважно в контексті інших тем і сюжетів [див.: Грабовський 2015; Пролєєв 2019; Столяр 2020].

Зазначимо, що за жанром наш матеріал тяжіє до мемуарного історико-філософського жанру, який отримав можливості для розвитку вже *за межами* радянської філософії. Автори не зазіхають на всеосяжну і «суто об'єктивну» характеристику такого феномену, як Школи. По-перше, ми свідомо зосереджуємося на вираженні небаїдужої *нам* семантики, сподіваючись, що решта можливих спектрів сприйняття такого явища, як Школи, стануть видимими і зрозумілими через оптику інших учасників. Тобто змістом у даному випадку є *особистісне* сприйняття Шкіл. По-друге, авторська філософська позиція певною мірою тяжіє до скептицизму (слава Богу, сьогодні це не є завадою для друку статті). А по-третє, автори були особисто присутніми тільки на двох Школах (1987 і 1991 рр). Це також не дозволяло би нам бути категоричними у висновках.

---

© М. Столяр, М. Богун, 2023

Проте ми мали дружні зв'язки з організаторами й учасниками більшості Шкіл. Де-хто з українських філософів прагнув потрапити на Школи саме завдяки нашій рекламі. Також ми досить активно обмінювалися інформацією та враженнями зі знайомими філософами після чергової «сесії». І якщо інформація кожного разу формально була іншою (бо більшість лекторів змінювалася), то вільний, творчий, опозиційний «дух Шкіл» максимально зближував заходи практично всіх років.

Почнемо з організації Шкіл, яка мала багаторівневий характер. Офіційним «менеджером» був Центральний комітет українського комсомолу (ЦК ЛКСМУ). Ідеологічна й організаційна відповідальність за всі заходи покладалася на керівництво київського Інституту філософії, тобто персонально на академіка Володимира Шинкарука. Зі спілкування з такими учасниками Шкіл, як Віктор Малахов і Тетяна Чайка, ми знаємо, що на одній зі Шкіл Володимир Іларіонович був присутнім особисто. Академік Шинкарук тоді приїхав до Алушти разом зі своєю дружиною, Галиною Феодосіївною, персонажем, на перший погляд, непомітним, але реально вельми значущим у тому соціальному контексті. Адже вона була благодійницею багатьох українських філософів і їхніх родин – особливо тих, які втратили когось із рідних або мали ті чи ті проблеми. Галина Феодосіївна мала унікальний талант втішати людей (сьогодні б її назвали соащ київської філософської спільноти), і вона завжди була готова поділитися тим, що мала. Через це родина Шинкаруків жила порівняно з іншими представниками української культурної еліти того часу досить скромно: вони не мали практично нічого з переліку престижних на той час речей (авто, дача, дорогі меблі). Єдиним їхнім багатством була бібліотека філософських першоджерел і монографій.

Розумна, критично налаштована Галина Феодосіївна дуже дотепно, а подекуди іронічно коментувала офіційні телевізійні новини. Її неповторне «Брешуть, собацюри...», було для співавторки цієї статті з першого курсу філософського факультету більш авторитетним, ніж переконливі голоси найкращих дикторів СРСР. Проте дисонансу з моїм сімейним вихованням тоді не виникало, бо мене з дитинства привчали ніколи не згадувати на людях те, що я почула вдома (міфологема Павлика Морозова існувала винятково як негативний приклад). Як дитина з філософської родини і як сирота, я мала постійну моральну, психологічну, матеріальну підтримку з боку Галини Феодосіївни та ще й могла брати будь-які книги з бібліотеки академіка.

Квартира Шинкаруків тоді була навпроти Опер. Вона практично цілими днями слугувала чимось на кшталт прохідного двору для численних гостей, яких Галина Феодосіївна втішала, заспокоювала та годувала різними делікатесами, щедро витрачаючи на це заробітну плату чоловіка-академіка.

Присутність Галини Феодосіївни на алуштинській школі, як нам здається, відіграла роль своєрідного «буфера» між офіційним статусом академіка з його тоталітарною ідеологічною функцією і опозиційно налаштованими філософами, яких на школі 1988 року була більшість. Простіше кажучи, пані Шинкарук, з нашої точки зору, пом'якшувала ступінь можливого особистісного протистояння або навіть зводила його нанівець.

Можливо, ми трохи відійшли від теми, але ж наразі ми подаємо не суто наукову статтю. І в запропонованому жанрі такі відступи, як нам здається, є доречними.

Відповідальність за філософський зміст Шкіл Шинкарук делегував тоді ще просто професору, завідувачу відділом філософії, логіки та методології науки Інституту філософії Мирославу Володимировичу Поповичу, який усіляко сприяв створенню на

Школах неповторної атмосфери свободи, творчої думки, критичного дискурсу, радісного споглядання прекрасної природи, майже родинного затишку, тепла та гумору...

А ось усіма гоміздкими і складними технічними проблемами, пов'язаними із запрошенням і зустріччю конкретних лекторів, відбором найбільш креативних молодих філософів для участі в Школах, організацією публікацій у фаховому журналі для молодих науковців, замовленням готелю, екскурсіями Кримом, піклуванням про якісне меню та відвідування басейну для учасників Шкіл, оплатою рахунків і безліччю інших справ займався молодий (тоді ще *молодий* науковий співробітник Інституту) Сергій Пролєєв.

Щодо величезної ролі Мирослава Володимировича в проведенні Шкіл, я думаю, вже написано, якщо й не багато, то, по суті, вичерпно. Зокрема Сергій Грабовський називає дві найважливіші ролі Мирослава Володимировича в організації та проведенні Шкіл: Попович, на думку Грабовського, 1) «прикривав» Школи «від пильного ока партійних церберів і добровільних сексотів»; 2) був толерантним і вдумливим ведучим гарячих дискусій [Грабовський 2015].

Нижче ми детальніше розглянемо ще одну (з нашої точки зору, наразі не оцінену в літературі гідним чином) суто філософську позицію Мирослава Володимировича, яка також визначила толерантний характер дискусій на школі. Він умів подивитися на те саме явище з різних боків, розкрити його як таке, що не вичерпується в певному понятті й не пояснюється однією теорією. Якщо можливо схарактеризувати цей стиль мислення стисло, ішлося про практики деконструкції поняття сутності на неймовірно багатому історико-культурному матеріалі. Цю позицію, як тепер ми бачимо, він послідовно проводив у всіх своїх виступах. Проте Попович робив це настільки м'яко, інтелігентно, ненав'язливо, що тільки після його смерті ми почали потроху розуміти його особливий підхід, *докорінно відмінний* від усіх інших методологічних настанов тодішніх провідних філософів.

Що ж до Сергія Пролєєва, то, на нашу думку, його роль у наданні Школам певної спрямованості, якості, змісту поки не знайшла належної оцінки. Знаючи пана Сергія багато років, можемо сказати, що саме його суто *аристократичне* прагнення досконалості (яке не мало нічого спільного з нездоровим перфекціонізмом), послідовне формування конкретного «продукту» таким чином, щоб цей продукт *відповідав своєму поняттю* (звісно ж, у рецепції самого Пролєєва), зробило ці зустрічі, з нашої точки зору, просто *взірцевими філософсько-культурними заходами*.

Проте сам Сергій Вікторович як філософ (а він ще за навчання на філософському факультеті демонстрував здатність практично в кожному питанні знаходити неочікуваний проблемний поворот) на Школах знаходився майже у повній тіні. Сподіваюся, що своє бачення Шкіл С. Пролєєв виразить у власних дописах... Якимось він зауважив, що провідним у тій ситуації було прагнення відкрити принципово новий рівень можливостей для самореалізації його друзів і молодих колег, про що частково йдеться в статті «Філософія як школа життя за часів тоталітаризму» [Пролєєв 2019: 180].

Алуштинська «сова Мінерви вилетіла опівночі» в ситуації передчуття близького краху імперії. Вона мала можливість критично оглянути минуле радянської дійсності та, зокрема, тогочасної філософії, відкрити нові виміри філософського дискурсу, зазирнути в майбутнє українського і європейського культурного світу, подивитися на історію й увесь світ уже зовсім іншими очима. С. Грабовський вважає, що «ці школи мали колосальне значення у звільненні молодих філософів від офіційної догматики, у формуванні європейської культури філософування й у пошуках шляхів розвитку

власне української філософської культури» [Грабовський 2015]. Унікальність Шкіл, на нашу думку, полягала в їхньому перехідному, дещо *карнавальному* характері, де ідеологічно визначений і жорстко регламентований (навіть сакралізований) «верх» перетворювався на «низ» у філософських практиках його десакралізації ба навіть профанації.

Цікаво, що саме ті філософи, які абсолютно щиро вважали своїм обов'язком апологетику марксизму-ленінізму та його соціально-політичних практик, – саме вони працювали на профанацію ідеології значно ефективніше за найяскравіших критиків відповідної традиції. Ми вважаємо цей феномен цілком щирого, проте парадоксального захисту, який насправді здійснює руйнівну функцію, достатньо універсальним (особливо для посттоталітарних і неототалітарних практик). Академік Попович уже пізніше (на початку XXI ст.) використовував словосполучення «наші *ідейоти*», що, по суті, мало таке ж семантичне навантаження, але вже в новій ідеологічній ситуації. Проте тут непогано було би знайти відповідний термін...

Філософський дискурс Шкіл набув особливо виразного звучання на тлі максималістських запитів молоді аудиторії. Вона не вибачала слабеньких, тривіальних, законслухняних або ідеологічно агресивних виступів у дусі кондового ленінізму. Слухачі просто піднімалися зі своїх місць і виходили з зали. У той же час дискурс Шкіл став по-сімейному затишним, навіть екзистенційно інтимним спілкуванням, коли йшлося про глибинне переосмислення ролі філософії в культурі загалом і в житті окремої людини.

Академізм Шкіл давав місце і гумору, дотепним шаржам, сміховим практикам розіграшів, унікальному жанру «лекцій в плавках» (тобто деякі лекції відбувалися просто на пляжі)... А неформальні зустрічі за чашкою чаю з провідними філософами вплітали в себе енергетику закоханості й нитки хитромудрих сценаріїв «амурних» знайомств і майбутніх шлюбів... Принаймні два щасливих шлюби таки здійснилися завдяки зовні непомітному і дуже тактовному дбанню невеличкої групи учасників Шкіл (між іншим, Сергій Пролєєв і тут встиг зробити певний внесок, але це – окрема історія).

Перехідний характер часу, на який припали Школи, мав ще один дуже важливий аспект: влада *вже* не контролювала те, що відбувається всередині наукових інституцій (наразі йдеться про Інститут філософії), тобто могла лише обмежувати зміст *офіційних* заяв, що виходили на рівень громадськості. А з іншого боку, держава (її ідеологічний сектор) *ще* давала кошти на підвищення кваліфікації викладачів, на відрядження, на проведення конференцій і шкіл молодих науковців (філософів) тощо. Звичайно, гроші виділялися на *відтворення* ідеології або на її поверхневе «вдосконалення», а не на кардинальні зміни. Проте запобігти численним руйнівним процесам у межах радянської ідеології вже було практично неможливо: талановиті й порядні філософи *не хотіли* брати участь у реанімації ідеологічно мертвої доктрини, а решта (свідомі ортодоксальні комуністи або кон'юнктурні службовці) тільки прискорювала загнивання «із середини». То був стрімкий, невпинний процес докорінного повороту, революційних змін, підготовлений уже *роками* (приблизно з середини 60-х рр. XX ст.) систематичного *протистояння ідеології і культури в межах нібито офіційного дискурсу*.

*Саме на перетині відносної внутрішньої свободи філософського дискурсу та більш-менш достатнього матеріального ресурсу і виник такий унікальний для розвитку української філософії феномен, яким були Алуштинські школи.*

Як переконливо доводить Віталій Табачковський на сторінках своєї книги «У пошуках невтраченого часу...», українська філософія останньої чверті ХХ ст., попри системну ідеологічну цензуру, інформаційну ізоляцію від світового філософського дискурсу й теоретичний догматизм, розвивалася (в особі найвизначніших українських філософів) саме як європейський дискурс, тобто у проблемному полі певних напрямків західної філософії – екзистенціалізму, постпозитивізму, герменевтики тощо [Табачковський 2002]. Та в цьому дискурсі були свої акценти, які визначалися не тільки загальними закономірностями динаміки філософії ХХ ст., але й конкретними особистостями – видатними філософами, зокрема філософами-шістдесятниками.

Наразі хочемо поговорити про видатних лекторів Шкіл, кожен з яких, на нашу думку, артикулював певний напрямок чи проблемну царину сучасної української філософії. Це як бруньки на молодому дереві. Кожна з них дала новий паросток, маючи в собі у згорнутому вигляді цілу галузку майбутнього дискурсу.

### **Мераб Костянтинович Мамардашвілі (1930–1990)**

У тодішній системі ціннісних координат він стояв для нас на першому місці. Ніколи до й після цього ми не бачили людини з такою особистісною харизмою філософа, мудреця, загадкової і трагічної особистості, яка кожним словом, поглядом і рухом виражала те, що можна дуже умовно і приблизно позначити словами «трансцендентально-екзистенційний вимір життя». Та так сказати – це все одно, що провести лінію, яка лише в одній точці доторкнеться до загадкової сфери життя непересячної людини...

Пам'ятаю, як хвилювалися ми перед зустріччю з Мамардашвілі (поза очі називали його просто Мерабом). Готувалися до неї заздалегідь. Ще за кілька місяців до самої школи читали його праці, виписували, конспектували... Відверто кажучи, з певною долею честоловства міркували, які б поставити «особливо розумні», «глибокі» питання... Ми тоді насправді їхали не просто на школу, а на зустріч саме з ним – із Мерабом Мамардашвілі. Та тільки глянули зблизька в його очі, збільшені лінзами окулярів, як усі питання застигли на губах. Він був з числа тих мислителів, на яких достатньо *просто дивитися*. Дивитися і слухати.

Опишу, що відбулося під час однієї з неформальних (позалекційних) зустрічей з Мерабом Костянтиновичем. Він прийшов трохи раніше запланованого часу й уже чекав на нас у кімнаті, де було домовлено про чаювання. Тобто він не прийшов тоді, коли вже всі зібралися. Він не хотів, щоб ми підсакували з вітаннями і створювали метушню, шукаючи йому гідне місце. Він прийшов заздалегідь і просто присів на краєчок готельного ліжка, ніби він звичайний гість школи. Ніби один із нас. (Між іншим, ніхто не прагнув сісти навпроти Мамардашвілі – у нього був такий погляд, ніби він заглядає тобі в саму душу).

Коли всі зайняли свої місця і Мераб Костянтинович запитав, що нас цікавить, на деякий час запанували тиша. За хвилину стало вже дещо незручно мовчати. Проте всі хвилювалися й ніхто не наважувався запитати першим. Виручив Леонід Солонько (сьогодні – старший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії). Він багато разів рятував своїх одногрупників на семінарах з німецької класичної філософії, коли ми просто не знали, з чого розпочинати, а викладач – Юрій В'ячеславович Кушаков – не збирався протягувати нам милосердну руку методичної підтримки. Маємо зауважити, що з методикою викладання *саме в зіркових* викладачів

філософського факультету Київського університету були певні проблеми: вони кидали нас на найбільшу глибину, у вирій грубезних першоджерел або довгих, швидко вимовлених (так швидко, що неможливо щось записати) монологів і, здавалося, що їм абсолютно байдуже, чи хтось випливе. Наприклад, молодий Анатолій Тихолаз (відомий сьогодні український знавець античної філософії, перекладач з греки) у такий спосіб «відкрив» і зразу ж «закрив» гурток з античної філософії: «Прочитайте “Метафізику” Аристотеля – тоді й поговоримо», – сказав він на першому і, зрозуміло, що останньому занятті «гуртка». Звісно, що стосунки з Аристотелем у нашого курсу залишилися «напруженими» на довгі роки.

Отже, ми зупинилися на тому, що Леонід Солонько порушив напружену тишу і окреслив якесь запитання (щось про різні типи раціональності). Мераб Костянтинович уважно вислухав, зробив відчутну паузу і став повільно відповідати, дуже ретельно добираючи слова. Потім хтось запитав щось про філософію Декарта. І тоді стало помітно, що у Мамардашвілі немає натхнення говорити на запропоновану тему. Леонід відчув це і, коли прийшов час наступного запитання, різко змінив напрямок бесіди. Питання було таке: «Мерабе Костянтиновичу, вибачте, але ж Ви – людина вже немолода... Ви не можете не замислюватися над тим, що таке життя з точки зору смерті. Скажіть, як це – бути людиною, що стоїть перед обличчям смерті?»

Присутні зіщулилися і від страху просто проковтнули язика: «Це ж треба поставити таке нетактовне запитання!» Проте Мераб Костянтинович несподівано зрадів. Він якось освітївся зсередини, оживився: «Нарешті я почув гарне запитання», – сказав він. – Поговоримо...».

Чи могли ми, молоді, амбітні, честолюбні (і до того ж – інтелектуально поверхові) та ще й на той час закохані люди, перед якими все життя було попереду й малювалося щасливим і безтурботним, зрозуміти його слова? Звісно, що ні. Ми чули звуки його голосу, навіть щось записували, але ми не мали тих вух, які чують *насправді*. Та все ж змогли якимись ще майже не розвинутими почуттями дуже віддалено вловити частку несьогосвітності його слів і досить сильно, до болю в серці відчутти його самотність.

Узагалі, проблема смертності поставала на Школах не раз і в різних ракурсах. У тому числі в правовому аспекті: тоді дуже активно обговорювалася можливість скасування смертної кари. Зрозуміло, що основні аргументи були філософським обґрунтуванням необхідності заборони на вбивство із використанням держави як знаряддя. Також Ерік Соловйов цікаво коментував цитату з Михайла Булгакова про те, що «людина *несподівано* смертна», а Сергій Кримський розглядав проблему смертності в контексті релігійної філософії та концепту страшного суду. Підтекстом більшості з цих розмов була впевненість у тому, що саме філософія може розкодувати ціннісно-сенсові основи універсуму, його «наскрізні духовні структури» (С. Кримський), відкрити людині сенс безсмертя. Але це має бути філософія, що відтепер включає також релігійний досвід.

Подекуди на тій Школі 1987 року Мамардашвілі довго дивився вдалечінь, на гори, і ми бачили, що наразі він не з нами (може, згадує рідну Грузію, а можливо, саме гори були для нього символом тієї утаємниченої й усамітненої межі, що відокремлювала його від іншого, невідомого буття). У погляді Мераба Костянтиновича було щось пророцьке, трансцендентальне. Ніби він дивився прямо в майбутнє, а ми стояли до цього майбутнього спиною і тільки бачили невеличку, проте *загрозливу тінь* у його очах. Ми були платонівськими в'язнями, а він вийшов на шлях до світла. Про цю загрозливу тінь нам дуже не хотілося думати. Бо в його очах було *дещо*...

Так, там було полум'я війни, що неспинно насувається на всіх нас. Хочете – вірте, а хочете – вважайте це баченням «заднім числом»... Те, що це не натуження, не сьогоднішня вигадка Post Factum, співавторці статті засвідчують ті уявні дискусії з Мамардашвілі, які вона вела ще довгий час після школи 1987 року. Дискусії стосовно тих жажливих викликів, прочитаних у погляді, яким він дивився кудись у загрозову далечину понад нашими головами.

А ще всі зрозуміли (точніше, він дав нам зрозуміти), що ми бачимо його востаннє. Звідси та майже субстанційна самотність Мамардашвілі, яку ми намагалися зігріти теплом наших сердець. Здається, нам це трохи вдалося, бо він – досить стримана у вираженні своїх почуттів людина – був відверто розчуленим і навіть зникаючим від того теплого прийому, який йому влаштували молоді українські філософи.

Щодо конкретних філософських проблем: уперше саме від Мераба Мамардашвілі ми почули про *проблему ідентичності*. Ми завжди були впевнені, що народ чи етнос, до якого належить людина, – це певна даність, зафіксована в документах про народження, громадянство й у ще важливішому на той час факторі «прописки». Ніхто з нас тоді не замислювався над цим питанням і не вбачав тут жодної проблеми.

Коли Мамардашвілі сказав, що відчуває себе (за мовою і за культурою) французом, у цих словах не було якоїсь пози, снобізму чи взагалі чогось штучного. Він просто зафіксував у слові те, що всі ніби бачили, але для себе не сформулювали. Мераб не тільки *не був* «типовою радянською людиною» – він узагалі не мав до цього типу цивілізації *жодного* відношення. Усім своїм виглядом, поведінкою, мовою, а також (і передовсім) мисленням він порушував наше уявлення про людину як «ансамбль» певних суспільних відносин (за відомою цитатою з Марксових тез про Фюєрбаха).

Досвід спілкування з Мамардашвілі для нас особисто визначив увагу до присутності в бутті чогось утаємниченого, трансцендентного. І позначений ним вектор філософського дискурсу ми б оцінили як своєрідний вступ до релігійної філософії, пострадянський філософський ренесанс сакрального виміру культури і людського буття. Пізніше саме бачення сакрального виміру культурних явищ виявило для декого з українських філософів методологічні можливості крипторелігійної парадигми в історії філософії, культурології, естетиці й мистецтвознавстві...

Та найсильніше на всіх вплинула особлива людська і філософська гідність Мамардашвілі. Після спілкування з такою людиною практично ніхто з присутніх не міг уже писати чи друкувати щось формальне, кон'юнктурне, тобто те, за що колись у часі (та поза ним) може стати соромно.

### **Сергій Борисович Кримський (1930–2010)**

Близький за змістом, дещо подібний, але все ж зовсім інший вектор на школі 1991 рр. представляв Сергій Кримський (можливо, Сергій Борисович викладав ще й на інших Школах, проте інформацією про ті його виступи ми наразі не володіємо). Тоді вже позначився його релігійно-культурологічний (або навпаки – культурологічно-релігійний) поворот у філософії. Сергію Борисовичу відкрилася нова оптика, яка за певними культурними реаліями життя дала можливість побачити релігійні сенси, біблійні архетипи. Зокрема, київські топоси відкрили йому свій прихований, глибинний сенс.

Якби сьогодні могла відбутися уявна Алуштинська школа за участі усіх без винятку учасників усіх Шкіл, ми б обов'язково зробили фотожабу на основі фрески Рафа-

еля «Афінська школа», де б замість голови Платона вставили світлину Сергія Кримського, а замість Аристотеля – Мирослава Поповича. Приблизно в той самий час стало зрозуміло, що два найкращих друга-філософа, які не тільки особисто були близькими, але й посідали майже однакові неопозитивістські й постпозитивістські позиції в провідній галузі своїх досліджень – методології наукового пізнання, – предметно й методологічно пішли кожен своїм шляхом. Ба більше, проявилось взаємне несприйняття цими колишніми близькими друзями теперішнього змісту творчості одне одного. І це можна вважати закономірним. Адже попередня творчість (філософські праці, сміхові дискурси) – усе це мало критичний, опозиційний підтекст відносно панівної ідеологічної та філософської парадигми, формалізованої атмосфери наукового дискурсу – підтекст, який об'єднував цих видатних філософів. Коли ж питання критики для них майже вичерпало себе, кожен знайшов, сформулював для себе новий світ цінностей, пішов своїм шляхом. Звичайно, вони мали розійтися, і то байдуже, через які особистісні обставини. Бо закон різноманітності існує для всіх, і обираючи певний шлях, ми досить часто «закриваємо» його для інших, хоч суб'єктивно нам і не хочеться залишитися «на самоті».

Подекуди Кримський і Попович навіть дещо дратували один одного. Наприклад, коли на одній зі Шкіл Сергієм Борисовичем було організовано круглий стіл з проблем духовності (це було 23 жовтня 1991 р.), присутній на заході Мирослав Володимирович сказав, що його просто «бісять оці балачки про духовність»... Ось у цьому пункті маємо дати певні пояснення, які ми не могли би зробити тоді і які, з нашої точки зору, проливають деяке світло на особливу позицію М. Поповича, згадану вище.

Ми свідомо будемо уникати особистісних обставин життя наших учителів і намагатимемося поглянути на ситуацію лише предметно-філософськи. Як ми сьогодні бачимо сутність методологічного непорозуміння, що виникло тоді між Поповичем і Кримським?

Одразу зазначимо, що на рівні суто людської харизми Кримський дещо вигравав у сприйнятті більшості слухачів школи. Його релігійно-філософський поворот був близьким багатьом із учасників. Тоді репліку Поповича, можливо, ніхто й не зрозумів, ніби в ній *просто* прозвучала роздратована антирелігійна інтенція. Тобто зіткнулися погляди філософа, який вступив у нову фазу свого життя й духовного зростання, із позитивістською орієнтацією іншого філософа. Атеїзм ніхто тоді не любив як один з векторів радянської ідеології, і М. Поповича дехто автоматично записав саме в категорію атеїстів. Тобто на цьому круглому столі симпатії учасників здебільшого були на боці С. Кримського.

Але сьогодні ми бачимо, що сутність суперечності лежала в дещо іншій площині й була значно глибшою за рівень протистояння релігійного і антирелігійного світоглядів.

Для людини, яка розпочинає свій шлях у царині певної християнської конфесії (наразі йдеться про православ'я, бо Сергій Борисович рухався саме в цьому напрямку), остання постає цілісною та єдиною. Тому людина вкладає в поняття духовності єдино можливий для себе зміст, не помічаючи присутності власних інтерпретацій у питаннях, догматично не визначених (а таких питань значно більше, ніж догматичних положень, затверджених Вселенськими соборами). І якщо питання єдності домінує, то рефлексія щодо відмінностей та цілого спектру можливих варіацій на конкретні теми як правило не актуалізується.



Критикуючи використання слова «духовність» у статусі концепту, Попович мав на увазі те, що різноманітність позицій стосовно змісту духовності є настільки великою, що кожен вкладає в це слово свій зміст – і як правило інший, а інколи принципово відмінний. І це відбувається навіть у межах однієї конфесії, яких у християнстві існує три лише основних. Якщо ж узяти до уваги, що поняття духовності в наступні роки дуже активно розробляли багато українських філософів, ніяк не пов'язаних із жодними релігійними догматами, то зрозуміло, що всі бачили в цьому понятті зовсім іншу семантику. Слово «духовність» тоді було своєрідним паролем у системі поділу «свої» (з якими можна говорити відверто) і «чужі» (з якими краще не мати справ). За межами цієї функції важко було знайти щось суттєво спільне, засадниче. Найчастіше цей «пароль» відкривав можливість глибиннішого спілкування, де власні апіорні положення приписувалися іншому й у такий спосіб створювалася ілюзія порозуміння.

Сьогодні ми відчуваємо певні муки сумління за те, що, за всієї нашої глибокої поваги до Мирослава Володимировича й високої оцінки його широкої ерудиції, певною мірою недооцінювали його як оригінального філософа, що зумів утвердитися на зовсім несприятливому для відповідного дискурсу теоретичному ґрунті тодішнього Інституту філософії. Проте він був настільки *іншим*, що більшість його не розуміла. Про це можна судити зі змісту симпозиуму, присвяченому книжці М. Поповича «Червоне століття», де формально всі говорили про зазначену книгу, а насправді в усіх (як глибоких, так і не дуже) виступах фігурував *той, хто виступав*, а не головна постать філософської зустрічі, не сам Мирослав Володимирович (симпозиум був прижиттєвий).

Чому взагалі виникла така недооцінка? Про це треба обов'язково сказати, адже то була не тільки хиба сприйняття конкретних молодих учасників Шкіл. Хтось із «дорослих філософів» напівдружньо, напівзверхньо назвав виступи Мирослава Володимировича «бризками шампанського», натякаючи, з одного боку, на яскравість, а з іншого – на відсутність у них певної концептуальної схеми на кшталт тих, що на той час цінувалися в українському філософському дискурсі, сильно замішаному на дріжджах німецької класичної філософії.

Наведу такий приклад: ось ми спілкуємося з Мирославом Володимировичем із якогось питання. Він дуже цікаво розповідає про певні історичні, культурні явища, наводить яскраві, абсолютно невідомі нам факти (він ніколи не брав «заявлені факти», усі його приклади були неймовірно виразними й тоді нам невідомими). І вже ніби починає напрошуватися певний теоретичний висновок, що впливає з його слів. Проте він цей висновок чомусь не робить. Тоді хтось з аудиторії питає: «Чи не хочете ви, Мирославе Володимировичу, сказати, що...» і намагається певним чином узагальнити вже сказане. Попович робить паузу і продовжує. Та його наступні приклади повністю вибивають ґрунт з-під попереднього узагальнення. І таке відбувається інколи двічі або тричі за лекцію. У нас після такого спілкування залишалося відчуття, що найголовніше було *не договорено*, крапку не проставлено. Від нас щось немов приховали, і воно залишилося закритим... Тобто був певний дискомфорт від того, що ми нібито не дослухали до кінця, не докопалися до «найважливішого», не почули висновку. А насправді, як нам тепер здається, ми просто спілкувалися з Поповичем різними мовами. У нас були несумісні критерії оцінки філософської семантики.

Ми орієнтувалися на розуміння «сутності», а він – на цілий спектр реальних явищ, без знання яких поняття сутності залишається абстрактним і... навіть непотрібним.

Це було своєрідне, культурологічне заперечення есенціалізму. Але явно не проголошене. Стиль філософування М. Поповича передбачав повагу до слухачів, віру в їхні інтелектуальні здібності, те, що Мамардашвілі називав «презумпцією розумності». І він покладав великі надії на можливість порозуміння, хоча подекуди, мабуть, страждав через недооціненість іншими його внеску у філософський дискурс.

Інколи людина не може очевидний для неї зміст висловити таким чином, щоб він став предметним, зрозумілим для інших. Перебуваючи в стані заблуду щодо спільного розуміння «очевидних речей», ця людина висловлюється незрозуміло. Таке буває досить часто. Та це зовсім не те, що лежало в основі тодішнього непорозуміння між більшістю українських філософів і Поповичем. Манера Мирослава Володимировича відповідати на концептуально вимогливі риторичні запитання прикладами з історії, які руйнували кожне із запропонованих понять, була м'якою, дуже інтелігентною спробою демонструвати історичне, культурне буття 1) не як певну, визначену сутність і навіть 2) не як амбівалентну реальність, а як 3) варіативний спектр, як *полівалентну реальність*, що принципово не вписується в якусь одну дефініцію і не може бути пояснена в межах однієї парадигми чи поняття. (Між іншим, знаменита книга М. Поповича «Червоне століття», на наш погляд, може бути зрозумілою саме з позицій опису такого спектру варіативних форм тоталітаризму, коли під великим питанням опиняється майже кожна з характеристик *сутності* тоталітарного режиму, що вже стали хрестоматійними й увійшли до підручників із соціальної філософії).

Та навіть попри нашу панкласичну теоретичну налаштованість і нездатність сприймати некласичний, постмодерний стиль філософування, сам факт присутності М. Поповича на Школах, нехай просто його зовнішній вигляд, декілька слів, які він кидав між іншим, мали величезне значення для всіх учасників. Не знаю, як для інших, – для нас Попович завжди був зразком того, що можна назвати *європейськістю*. Сьогодні ми вже розуміємо, що він був більшим європейцем за багатьох реальних жителів Європи. Іншими словами, Попович завжди, навіть у радянські часи, уособлював для більшості своїх студентів і аспірантів європейський вектор української культури й вітчизняної філософії.

Як теоретик, Мирослав Володимирович, здається, не прагнув на Школах визнання, віддавши кафедру гостям. Він насолоджувався неформальним спілкуванням із колегами та учнями, відпочивав, сміявся... Ніколи пізніше ми не бачили його таким веселим, дотепним, як тоді. Відкриваючи одну зі Шкіл, він звернув увагу слухачів на те, наскільки легко в Алушті сприймати «першооснови буття: море, зірки, гори... котлети...»

### **Вілен Сергійович Горський (1931–2007)**

На жаль, світлини Вілена Сергійовича в Інтернеті – це вже фото останніх років його життя, фото зі стоїчною посмішкою людини, що живе й посміхається всупереч стражданню і дуже сумним думкам. У нашій пам'яті він назавжди залишився таким, яким ми бачили його на Школах і на курсах підвищення кваліфікації викладачів філософії того ж самого історичного періоду. Саме з ім'ям Горського ми пов'язуємо розвиток тієї гілки української філософії, у межах якої відкриваються забуті імена й нові горизонти національної філософської думки. Важливо підкреслити, що це був дискурс, несумісний з ідеологічними іграми в «батьківщину слонів». Вілен Сергійович – м'яка, інтелігентна людина, яку дуже важко було вивести з рівноваги навіть до-

суть тупими публічними заявами. Зате він завжди різко виступав проти всіляких псевдопатріотичних «натужень». Дуже важливо зрозуміти, що В. Горський ніколи не був примітивним «ура-патріотом». Його любов до України, його патріотичні почуття мали глибоке філософське й історико-культурне підґрунтя. Ми певнені, що навіть через багато-багато років, коли гострота ідеологічного дискурсу в суспільстві й у філософії буде вже не на часі, ніхто не зможе дорікнути Вілену Сергійовичу щодо поверхової актуальності його національного дискурсу. Не ідеологічне поняття нації має бути основою національної філософії, а ідеологія має формуватися на ґрунті дійсних досягнень історії філософії й філософії культури України, – це основний висновок його виступів, який могли зробити його слухачі.

Проте деякі класичні міфологеми, узяті зі стародавніх першоджерел, усе ж були йому дуже до вподоби. Згадаймо, що в найулюбленішому прикладі з історії культури Київської Русі, який досить часто наводив В. Горський, йшлося про те, як княгиня Ольга «переклюкала» візантійського імператора, що хотів узяти з нею шлюб. Коли Вілен Сергійович переповідав цю історію, він просто сявав від задоволення, що очільниця нашої держави виявилася такою хитромудрою. Для нього Ольга була не просто конкретною володаркою – вона була символом України. Так само й візантійський імператор поставав загрозливим символом імперії, де церква використовується як державна машина упокорення, а *нібито християнський* імператор був навіть поверхово не знайомий із християнськими звичаями.

Нам здається просто неймовірним, як людина в атеїстичному радянському середовищі, що проповідувало, з одного боку, титанічну гординю, а з іншого, плекало практики приниження людей, змогла настільки глибоко вжитися в *абсолютно іншу* культуру Київської Русі й виразити основний нерв духовності тієї доби – смиренномудріє києво-печерських монахів [Горський 1994]. Тож засновником сучасної української герменевтичної традиції можна вважати саме В. Горського.

Згадуючи основні теми, що жваво обговорювалися на Школах, треба обов'язково розуміти таку специфічну рису останніх і, у цілому, філософського дискурсу наприкінці ХХ ст., як глибоке несприйняття будь-яких ідеологічних редукцій філософії. Звичайно, насамперед йшлося про несприйняття радянської ідеології. Проте деякі учасники зберегли зверхнє ставлення до будь-якої ідеології *в порівнянні з філософським дискурсом*. Зазвичай відповідне ставлення до ідеології найяскравіше виражав С. Кримський. Для нього людина, яка зводила філософію до ідеологічних тез (наприклад, цілком серйозно, без іронії посилалася на книгу Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» у філософському контексті), переставала існувати як співрозмовник. Проте у зовні серйозному тексті Сергій Борисович, як жоден інший український філософ, одразу ж помічав «мелодію стьобу» над ідеологією й кидався, як «на амбразуру», захищати відповідний текст, наприклад, у ролі офіційного опонента.

У цьому ж контексті Еріх Соловйов запропонував *принциповий мораторій на ідеологію у філософії* та сформулював, у дусі Секстова скептицизму, принцип «аскетичного утримання від політичних суджень». Звичайно, це був утопічний проект, але цілком у дусі того часу, якщо брати не суспільство в цілому, а його певні філософські осередки. Зокрема, на Школах ці тези були сприйняті не просто як цілком справедливий, а як апріорно очевидні. У кулуарах однієї філософської конференції того часу, що відбувалась в Інституті філософії НАН України, хтось запропонував загадку про семантику культури, яка формувалась би поколінням, що живе не довше за собаку. І почув відповідь: «Вони б не встигали створити культуру – часу стало б лише щоб

вибудувати ідеологію». Маю зізнатися: це була репліка співавторки цієї статті, і вона була, безумовно, продовженням дискурсу Шкіл.

На жаль, не всі учасники Шкіл зберегли розуміння відповідної цінності філософії як засади своєї професійної творчості. Але якщо така закономірність динаміки філософської думки, як заперечення попереднього досвіду, має місце, то тимчасові втрати є необхідною умовою того, що ми називаємо поступом.

### Ігор Семенович Кон (1928–2011)

Це ім'я неможливо не відзначити. З Ігорем Семеновичем ми пов'язуємо початок гендерних студій, і в українській філософії зокрема. Хтось із учасників Шкіл тоді придумав віршик на честь філософа:

*«Ігор Семенович Кон  
Почув народний стогін,  
Повірів у його актуальність  
І дозволив усім сексуальність»<sup>1</sup>.*

Зрозуміло, що мався на увазі не дозвіл на відкриту сексуальну поведінку, – ішлося про запрошення до філософських рефлексій з приводу цілком нового на той час в Україні предмету дослідження. Те, що в радянські часи обговорювалося лише в негативному контексті, що в позитивному сенсі могло бути хіба змістом сміхових практик (анекдот), стало предметом професійного філософського дискурсу. Теми тілесного низу, соціально-культурної визначеності певної статі (гендер) тощо дістали академічне визнання у філософії. Для українських філософів – учасників Шкіл – це була така собі філософсько-сексологічна революція, розпочата Ігорем Коном і продовжена українськими філософами, культурологами з Києва, Харкова, Острозької Академії тощо.

\* \* \*

Школи принципово відрізнялися від сучасних конференцій тим, що на них учасники щиро намагалися *почути* інших, прагнули їх зрозуміти, попри певні інтенції егоїстичного самоствердження, завжди притаманні філософам, але тоді значно слабші за позитивний комунікативний контекст. Прислухавши доповідь, підходили привітати, висловити свою симпатію, зав'язати знайомство, поспілкуватися, запросити на чай тощо.

Ми пояснюємо це тим, що тоді *підтекст* доповіді досить часто був важливіший за зміст. Його можна було почути за умови уважного сприйняття семантики виступу й позитивної налаштованості на інтелектуальні здібності Іншого. І цей підтекст не роз'єднував, а гуртував молодих українських філософів. Він був для більшості небайдужим, навіть певною мірою сенсожиттєвим. То була ліга людей, які «мають вуха», тобто здатні почути, зрозуміти, оцінити опозиційне, оригінальне, щире. Ситуацій, коли людина виступає з трибуни й після свого виступу одразу ж іде з зали, бо все інше (а також всі інші) їй просто не цікаве, практично не було.

Пізніше, на жаль, дещо змінилося (ми говоримо про довоєнні філософські конференції). Якийсь час ніхто нікого не слухав, не читав, а якщо й читав, то просто перег-

<sup>1</sup> Приблизний переклад українською Марини Столяр.

лядав і не прагнув зрозуміти. Пішов процес атомізації філософської спільноти, виникла прірва між можливостями провінційних філософів і філософів столиці. Дискурс самоствердження витіснив прагнення до розуміння, бо ж можливості критики *Іншого* як *іншого* значно обмежуються, коли ми намагаємося його *зрозуміти*... Та й часу *всім* не вистачає дедалі більше...

Отже, повертаючись до Шкіл, ми хочемо сказати, що вони були не тільки етапом заперечення попередньої традиції філософування, але й часом зародження цілого спектру різноманітних філософських напрямків і проблем. Це був дискурс, позначений високим творчим потенціалом учасників, певним моральнісним максималізмом, високим культурним рівнем, деідеологізацією філософії та, головне, прагненням до взаємопорозуміння, філософською емпатією щодо іншого типу філософування, готовністю *почути та зрозуміти* Іншого.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Горський, В. С. (1994). *Святі Київської Русі*. Київ: Абрис.
- Грабовський, С. (2015, 9 квітня). Школа Мирослава Поповича. *День*, (63). <https://m.day.kyiv.ua/uk/article/kultura/shkola-myroslava-popovycha>
- Попович, М. В. (2005). *Червоне століття*. Київ: АртЕк.
- Пролеєв, С., Зборовська, К., Мироненко, Р., & Костенко, О. (2019). Філософія як школа життя за часів тоталітаризму. Частина II. Міст у сьогодення. *Sententiae*, 38(1), 172-194. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.172>
- Столяр, М. Б. (2020). Проект «ЄАП» в особистісному вимірі. In М. Б. Столяр (Ред.), *Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Європейські анитоталітарні практики» (26-27 червня 2020 р.)* (с. 5-12.). Чернігів: Десна Поліграф.
- Табачковський, В. Г. (2002). *У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів-шістдесятників*. Київ: Парапан.

Одержано 03.04.2023

#### REFERENCES

- Gorsky, V. S. (1994). *Saints of Kyivan Rus*. [In Ukrainian]. Kyiv: Abris.
- Grabovskyi, S. (2015, April 9). School of Myroslav Popovych. [In Ukrainian]. *Day*, (63). <https://m.day.kyiv.ua/uk/article/kultura/shkola-myroslava-popovycha>
- Popovych, M. V. (2005). *Red century*. [In Ukrainian]. Kyiv: ArtEk.
- Proleiev, S., Zborovska, X., Mironenko, R., & Kostenko, O. (2019). Philosophy as a School of Life at the Time of Totalitarianism. Part II. A bridge to the future. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 38(1), 172-194. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.172>
- Stolyar, M. B. (2020). The "EAP" project in a personal dimension. [In Ukrainian]. In M. B. Stolyar (Ed.), *Materials of the International Scientific and Practical Conference "European Anti-Totalitarian Practices" (June 26-27, 2020)* (p. 5-12). Chernihiv: Desna Polygraph.
- Tabachkovskyi, V. (2002). *In search of not lost time: (Essays on the Legacy of Ukrainian Philosophers-Sixtiers)*. [In Ukrainian]. Kyiv: Parapan.

Received 03.04.2023

**Maryna Stoliar, Mykola Bohun**

**Alushta “Owl of Minerva”**

Reflections on the paradigm shift in philosophizing in Ukraine at the end of the 80s, based on the authors' personal memories of participation in the Alushta Schools of Young Philosophers.

---

**Марина Столяр, Микола Богун**

**Алуштинська «сова Мінерви»**

Рефлексії про зміну парадигми філософування в Україні кінця 80-х, засновані на особистих спогадах авторів про участь в Алуштинських школах молодих філософів.

---

*Maryna Stoliar, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Chair of Philosophy and Cultural Studies at National T.G. Shevchenko University “Chernihiv Collegium”.*

*Марина Столяр, д. філос. н., професор, завідувач кафедри філософії та культурології Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка.*

*e-mail: [stolar61@ukr.net](mailto:stolar61@ukr.net)*

*Mykola Bohun, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Chair of Philosophy and Cultural Studies at National T. G. Shevchenko University “Chernihiv Collegium”.*

*Микола Богун, к. філос. н., доцент кафедри філософії та культурології Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка.*

*e-mail: [nbogun@dnet.com.ua](mailto:nbogun@dnet.com.ua)*

---