

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Ярослава Стратій

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ НА ЗЛАМІ ЕПОХ

(Розмова зі Ксенією Зборовською, Геннадієм Зінченком і Софією Дмитренко)

50-ті роки. Захоплення мовами

Ксенія Зборовська: Готуючись до цього інтерв'ю, я стикнулася з браком інформації про вас. А те, що відомо, викликає великий інтерес: ви народилися в Мукачеві, університет закінчували Львівський, і в той же час, були одним із авторів збірника «Київ в історії філософії України». Розкажіть нам, будь-ласка, про ваші життєві стежки.

Ярослава Стратій: Я досить скромно оцінюю свою персону, однак дякую за цікавість.

У Мукачеві я народилася випадково, бо батьки, які на той час жили в Дніпропетровську, гостювали на Закарпатті в маминої рідної сестри, яка свого часу за розподілом поїхала туди як фармацевт і там вийшла заміж. Тому я вважаюся такою собі наче уродженкою Закарпаття – адже я там народилася, знаю той край і люблю його. А Львів – моє рідне місто, там пройшли мої дитинство й молодість.

К. З.¹: А ким були за фахом ваші батьки?

Я. С.: Мама була стоматологом, батько – інженером, працював у легкій промисловості.

К. З.: А в яку школу ви ходили?

Я. С.: Було таке, що я якийсь час жила в Криму, у Сімферополі, бо мої дід і бабуся туди переїхали – до бабусиної рідної сестри. Вона після закінчення медичного інституту, ще до війни, отримала розподіл у Ялту: спочатку лікувала кістковий туберкульоз, згодом працювала фтизіохірургом. Потім бабусина сестра пройшла війну як хірург і повернулася до себе, але квартира вже була зайнята якимось нквдистом, тому її поселили в іншому місці. Це, на мій погляд, теж досить цікаво для розуміння того часу...

В Ялті за часів царської Росії було збудовано чимало маєтків аристократії. Людей, що були їх власниками, у 20-30-х роках або вислали, або фізично знищили, лише деякому з Божої ласки вдалося виїхати за кордон. У таких маєтках розміщувалися всілякі служби, а зі стаєнь поробили квартири, – одну з таких «квартир» надали маминій тітці.

© Я. Стратій, 2018

¹ Надалі вживаються такі скорочення: К. З. – Ксенія Зборовська, Я. С. – Ярослава Стратій, Г. З. – Геннадій Зінченко, С. Д. – Софія Дмитренко.

Потрапивши в таку квартиру, та, по можливості, більш-менш нормально облаштувалася й жила там досить довго (поки не отримала іншого помешкання). А мої бабуся з дідусем оселилися в Сімферополі. Тож я знаю, що таке Крим і що таке «крымское население», бо жила там п'ять років.

К. З.: Чи важко вам було адаптуватись, адже навчання відбувалося російською мовою?

Я. С.: Так, у Криму в публічному просторі функціонувала тільки російська мова, – українська використовувалася лише вдома. Тому я нормально знаю російську. Ми мали вчительку російської мови, яка стверджувала, що «русский язык никто не может знать на 5, даже я не знаю», але всім правилам навчала нас досить добре. Оскільки на той час Крим уже був у складі України, то в школах було запроваджено також вивчення української мови. І тут населення, що, після депортації корінного кримськотатарського народу, було привезене з різних регіонів Росії й у своїй переважній більшості схильнялося до абсолютної покори владі, раптом почало виявляти неабияку активність. Висувалися вимоги звільнення дітей від вивчення української мови: мовляв, не можемо дозволити, аби діти «ломали свой язык». Отож, попри деклароване в колишньому Радянському Союзі «братерство» всіх народів, що ту країну населяли, насправді часто-густо демонструвалася відкрита зневага до всього неросійського, до мови, культури, звичаїв інших народів, і виявам такої зневаги влада не чинила жодного опору. Я вже не кажу про корінний кримськотатарський народ, якого та влада оголосила «предателем» і здійснила проти нього геноцид. Справжньою причиною депортації кримських татар, як ми тепер розуміємо зі свідчень істориків і очільників Меджлісу, були далекоглядні й невмирущі від часів Російської імперії плани захоплення Туреччини. На перешкоді їх здійснення міг стати історично й ментально близький до Туреччини корінний народ Криму.

Г. З.: А ви щось знали тоді про долю кримських татар?

Я. С.: Я тоді ще багато чого не розуміла, зокрема, особливостей будинків, в яких жили мої однокласниці: там усі вікна виходили у двір, а назовні – глуха стіна. Це були кримськотатарські будинки. Мої мама й тітка добре знали кримських татар, підтримували дружні стосунки з кримськотатарськими дітьми ще до війни, коли приїздили до бабусиної сестри під час канікул: тоді ще існувала кримськотатарська автономія. Загалом інформація про своє життя, якою старші ділилися з дітьми, була достатньо дозваною. Наприклад, у мене дідусь брав участь у визвольних змаганнях України початку ХХ століття. Але, оскільки дітям нічого не розповідалося (з побоювань «синдрому Павліка Морозова»), я від нього почала про все це довідуватися тільки тоді, коли вже була студенткою. Саме дідусь сформував у мене критичне ставлення до радянського політичного режиму.

К. З.: А ваше зацікавлення іноземними мовами почалось у шкільні часи чи вже пізніше?

Я. С.: До речі, саме в Сімферополі був учитель німецької мови, людина мисляча й ерудована, який заохотив мене до вивчення свого предмету. Потім я повернулася до Львова, до батьків і вчилася в українській школі. Школа також була добра. Було бажання вступати на німецьку філологію, хоча філософія мене також цікавила. Я читала публіцистику Гюго, навіть у Канта намагалася трохи піддивлятися.

К. З.: За чією ж порадою ви в такому юному віці звернулися до таких складних праць?

Я. С.: Я сама мала якийсь інтерес до цього. Тоді в Москві виходили друком праці відомих філософів у серії «Философское наследие».

Але я ніколи не збиралася йти на філософію: я вже казала, що завдяки дідуся в мене сформувався досить критичне бачення радянського політичному режиму. Від дідуся я довідалася про ленінське гасло «експропріація експропріаторів» і роль цього гасла в перемозі більшовицької партії, про голодомор, а також про більшовицький терор. Згодом про це почали писати під час перебудови і гласності. З огляду на те, що філософія була дуже пов'язаною з тогочасною ідеологією, у мене не виникало бажання вступати на філософський факультет.

К. З.: І ви вирішили стати філологом...

Я. С.: Я спочатку думала вступати на відділення німецької філології, але потім зрозуміла, що класична філологія набагато цікавіша. Тому 1966 р. вступила до Львівського університету на відділення класичної філології.

К. З.: Які враження залишилися від навчання?

Я. С.: Нам викладали латинську й давньогрецьку мови справжні фахівці своєї справи: більшість із них отримала освіту ще в довоєнному Львові. У міжвоєнний час це була Польща, за якої розвинулася потужна польська Львівсько-Варшавська школа. Але її представники виїхали з приходом радянської влади, тож самої школи у Львові більше не існувало. За радянського часу у Львівському університеті філософського факультету не було. Що стосується стану філософських справ у Києві, то в Інституті філософії 1937 року було заарештовано всіх його співробітників (про це розповідав нам Вілен Сергійович Горський), а тих, хто ще залишався і якимсь намагався існувати в цьому просторі, до прикладу, прибиральниць, також усунули, щоб вони не псували картину.

К. З.: Пан Євген Головаха розповідав, що один із друзів його сім'ї якраз працював у Інституті в ті роки. Він приходив на роботу й бачив, що в цей день зник якийсь один співробітник, на другий день – інший, на третій... Урешті-решт, залишився він, кілька прибиральниць і секретарка. А потім Інститут філософії існував лише на папері.

Я. С.: Так-так, я говорила саме про цю ситуацію.

К. З.: Класична філологія – це неймовірно цікаво й важливо для підготовки фахівців: перекладачів, філософів, загалом гуманітаріїв. Як у ваш час викладали латину й давньогрецьку? Який був рівень? Бо зараз, принаймні на філософському факультеті, викладання класичних мов залишає бажати кращого. Якщо братися за цю справу серйозно, то доводиться опановувати мови самотужки.

Я. С.: В Університеті імені Тараса Шевченка існує кафедра загального мовознавства й класичної філології, яку впродовж тривалого часу очолював відомий мовознавець професор Андрій Олександрович Білецький. Там працювали знані фахівці з класичної філології. Я не знаю, чому вони не ставили питання (або, можливо, їм не давали ставити це питання) про утворення відділення класичної філології в Київському університеті. За радянських часів такі відділення існували тільки в Ленінграді (нині Санкт-Петербург), Львові та Тбілісі. Я думаю, що таке відділення мало би бути й у Києві. Навіть більше, на філософському факультеті мають бути групи, де студенти могли б вивчати класичні мови, щоб мати пізніше змогу з належною фаховою підготовкою досліджувати ті періоди в розвитку філософської думки, які пов'язані з домінуванням цих мов. Отже, важливим тут є поєднання філософської й філологічної освіти, бо наявність тільки однієї з них істотно ускладнює формування відповідних фахівців.

К. З.: З яких предметів складалася програма? Ви читали класиків?

Я. С.: Так, ми читали грецькі тексти Гомера, Ксенофонта, латинські тексти Саллюстія, Цицерона, Вергілія, Цезаря, Горація, Овідія тощо. Викладалась антична

історія, література. Потім деякі з наших викладачів долучилися до праці з перекладу філософської спадщини Києво-Могилянської Академії². Ну, і мене це зацікавило.

К. З.: Ви тоді ще були студенткою?

Я. С.: Так, але я ще тоді не бралася до перекладів, лише цікавилася цим перекладацьким рухом. Коли я закінчувала класичну філологію, нас було дуже мало – лише десять осіб. Після випуску (1971 р.) я взяла участь в конкурсі на заміщення вакантної посади в Інститут суспільних наук АН УРСР, там само – у Львові. Тепер це Інститут українознавства. (Проект із вивчення філософської спадщини КМА було започатковано наприкінці 60-х Валерією Михайлівною Нічик за підтримки академіка Павла Копніна, на той час директора Інституту філософії.) Мене взяли на ту роботу. Я одразу отримала для перекладу й дослідження філософський курс Інокентія Гізеля, написаний дуже нерозбірливим почерком. А ми ж не мали жодної практики, бо в університеті нас лише кілька разів водили в архів, де в руки давали якісь рукописні тексти: за одне чи два заняття можна було прочитати лише декілька слів... З часом я навчилася читати рукописи. Давньогрецьку я, на жаль, забула, хоча викладачі й попереджали, що як не будемо регулярно читати давньогрецькі тексти, то мову забудемо, – так воно потім і відбулося. А я стала на шлях поглиблення своїх знань латини, оскільки саме вона була потрібна для вивчення філософії КМА.

«Схоластическое теоретизирование» і філософія за умов режиму

К. З.: Як би ви оцінили постать Павла Копніна та його проект із дослідження могилянської спадщини?

Я. С.: П. В. Копніна я особисто не знала, тому в оцінці цієї постаті спираюся на думку шанованих мною людей. За засвідченням С. Б. Кримського, який його добре знав, Павло Васильович був талановитим керівником і творцем в Україні справжнього філософського середовища, докладав зусиль для виведення радянської філософії з глибокої кризи, боровся проти кон'юнктурного підходу до історико-філософського знання. Саме завдяки йому було розпочато проект із дослідження філософської спадщини КМА. У цьому починанні йому допомогло також і те, що він був росіянином за національністю і його ніяк не виходило звинуватити в українському «буржуазному націоналізмі». Тому Копнін собі багато чого дозволяв. Якщо ви читали спогади С. Б. Кримського, то згадаєте, як він характеризував стан філософії в Радянському Союзі за часів свого навчання в Київському університеті. Доки я того не прочитала, то не могла навіть подумати, що щось подібне можливе. І, уявіть собі, з якого «ніщо» виходила ця нещасна філософія. Кращі представники тодішньої філософської спільноти це розуміли, але вони не могли цьому зарадити, адже філософія була цілковито затиснута в лещата марксистсько-ленінської ідеології. Лише з приходом до викладання нової генерації філософів, які замінили тих, що сформувалися в період сталінізму, філософська освіта почала виходити з глибокої кризи й набувати шораз вищого рівня.

Нині молодь часом критично висловлюється про людей, які тоді працювали й започатковували всю нашу філософську спільноту, критикує їхні підходи до розв'язання тих чи інших філософських проблем. Та попри відлученість від світового філософського процесу (певна кількість творів відомих авторів тогочасної західної філософії була присутня в бібліотеках у так званих спецфондах і ці дослідження дозволялося вивчати, але винятково задля їх критики), вони зробили вагомий внесок у

² Надалі КМА. – Прим. ред.

розвиток філософії в Україні. Що стосується схоластики, яка є моєю спеціалізацією, то за радянських часів саме слово схоластика було взагалі «лайливим».

К. З.: Наскільки я пам'ятаю, негативне ставлення до схоластики – це традиція, яка має тяглість ще з Російської імперії.

Я. С.: Так. Можливо, це тому, що в самій Російській імперії схоластика не набула розвитку й, відповідно, не змогла привнести в її культуру той струмінь раціоналізму, брак якого досить гостро відчувається в ментальності тієї країни.

К. З.: Навіть зараз російські фахівці з філософії та богослов'я висловлюють думку, що всі ці Теофани Прокоповичі, Дмитрії Ростовські та Стефани Яворські принесли західну (католицьку й протестантську) «заразу» на терени Росії й заразили «бідного» Петра I, насадивши те, що досі не вдається викоренити з російської філософії та православ'я.

Я. С.: На превеликий жаль, як я вже зауважила, насадити не вдалося. Згадується вислів Карлоса Вальверде, що недостатній рівень раціонального розвитку спричинює надмірне використання і творення міфів як засобу вираження деяких культур. Складається враження, що саме це є однією з причин духовного стану нинішньої Росії. Що стосується Російської Православної Церкви, то для неї характерна закритість, надмірна увага до обрядовості, несприйняття ідей екуменізму, загалом схильність до формування політичного православ'я. Історики, які досліджують цю церкву до- і за часів Петра I, кажуть про надзвичайно низький богословський і загальнокультурний рівень її ієрархів. Про це писав також Теофан Прокопович у своєму творі «Духовний регламент». Нинішнє ставлення російської інтелектуальної еліти до вченості, яку привносили професори і випускники КМА, пояснюється, з одного боку, тим поглядом на КМА, що домінував у тій країні ще в XIX ст. (погляд, який, до прикладу, зазнав нищівної критики з боку Френсиса Томпсона на XI міжнародному з'їзді славистів, що 1993 р. відбувся в Братиславі), з іншого ж, як мені здається, – зневажливим ставленням до культур підкорюваних Росією народів. Бо нині російські дослідники роблять свій внесок у вивченні середньовічної й ранньомодерної західної філософії, у тому числі й другої схоластики.

К. З.: Чи можна вважати подібну ідейну спрямованість імперсько-політичною орієнтацією гуманітарного життя? Бо навіщо потрібні натурфілософія, логіка, онтологія, якщо основним пріоритетом є обґрунтування абсолютистської влади?

Я. С.: Пам'ятаєте, у грибоевському «Горе от ума»: «Фельдфебеля в Вольтеры дам». Напевно не без підстави тогочасні російські поети вкладали в уста героїв своїх творів такі слова: це і є показник ставлення тогочасної російської влади до філософії. Вважалося, що користь від філософії сумнівна, а шкода – цілком можлива.

Але справа не тільки в цьому. Від Просвітництва пішла ідея про те, що схоластика – шкідлива і зайва, хоча вся Новітня філософія фактично з другої схоластики й виросла. Такий погляд сповідували й наші інтелектуали, які зазнали впливу народницької ідеології. До прикладу, Михайло Грушевський, Іван Франко, Пантелеймон Куліш вважали, що КМА плекала вченість, яка могла спричинитися тільки до відриву вихованців Академії від традицій та нагальних потреб народу, перешкоджала вияву живої, самостійної думки тощо.

К. З.: Тобто ментальність українського народу, на їхню думку, повинна була мати винятково практичну спрямованість без необхідності якогось там «абстрактного мислення»?

Я. С.: Таке ставлення до схоластики загалом домінувало в ХІХ ст. Я вже казала, що воно склалося під впливом Просвітництва й народницької ідеології. За радянських часів несприйняття схоластики набуло особливо агресивної форми, коли в партійних документах звинувачування з використанням звороту «схоластическое теоретизирование» у висліді передбачало, як мінімум, закриття проекту, а як максимум – взагалі втрату роботи. Причому розуміння того, що ж таке це «схоластическое теоретизирование», не було.

Відповідно схоластику не вивчали навіть на філософських факультетах. До прикладу, в Інституті філософії єдиний, хто міг побачити схоластичний зміст могилянських філософських курсів, був Євграф Дулуман і то лише тому, що свого часу вчився у семінарії. Але про схоластичність могилянської філософії він говорив лише з однією метою: щоб домогтися закриття проекту й у такий спосіб продемонструвати свою відданість марксистсько-ленінській ідеології. Адже Дулуман зрікся сану священника, став «правовірним атеїстом», і саме це зумовлювало його позицію в цьому питанні. Що ж до тогочасного філософського середовища, то люди, які його представляли, не були знайомі зі схоластиком. Навіть на Заході переоцінка схоластики почалася лише з першої третини ХХ століття. З'явилися праці Етьєна Жильсона, Ервіна Панофскі, Кристофера Брука тощо. Сальвадором Каstellоте було підготовлене критичне видання Франсиско Суареса, згодом – монографія німецькою мовою³. Хоча перша в Німеччині монографія, присвячена творчості Суареса, була видана Карлом Вернером ще в ХІХ ст.⁴

К. З.: Чи можна вбачати витоки цієї зацікавленості схоластиком в протестантській традиції герменевтичного аналізу текстів?

Я. С.: Не знаю, наскільки можна пов'язати таке зацікавлення з цією традицією. Імовірно, прийшов час переосмислення ролі схоластичної філософії в розвитку думки. Вочевидь, радянська філософія була поза межами такого переосмислення. На момент початку моїх розвідок у цій царині, загальна духовно-культурна й соціально-політична ситуація була такою, що не давала змоги розширити наше бачення схоластичної традиції. Отже, ми намагалися шукати в останній ознаки боротьби матеріалістичних підходів з ідеалістичними, що вкладалося в марксистсько-ленінське розуміння історико-філософського процесу. А це розуміння спиралося на пристосовану до марксизму гегелівську методологічну схему бачення історії філософії як лінійного розгортання пізнання до вершини – тогочасної форми діалектичного й історичного матеріалізму. Відповідно, обстоювалася концептуальна позиція, згідно з якою філософію розуміли як тип науково-теоретичного знання, що розгортається в часі згідно з логікою наукового пізнання та фіксує здобуті результати у вигляді філософських систем, що їх створюють у той чи інший час видатні філософи, представники певної нації. Ці здобутки поширюються в інтелектуальних середовищах інших народів і визнаються як внесок відповідної нації у розвиток єдиної всесвітньої філософської думки і всесвітньої інтелектуальної історії загалом.

У такому випадку виходило, що нації, які є реципієнтами цих здобутків, вважалися такими, що не мають своєї філософії. Навіть більше, деякі періоди розвитку філософської думки України, до прикладу, ХVІІ–ХVІІІ ст. оцінювалися як такі, що створили перешкоду на шляху розвитку питомої української культури. Така думка, на жаль,

³ Castellote, C. S. (1982). *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Freiburg, & München: Karl Alber.

⁴ Werner, K. (1861). *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg: Georg Joseph Manz.

часом і досі побутує, зокрема, щодо філософії КМА. Іноді стверджують, що читані в ній філософські курси є просто якимось непотрібним запозиченням чужої для України західної схоластики. Згідно з таким підходом до інтерпретації історико-філософського процесу, рух філософської думки відбувався у формі боротьби матеріалістичних вчень з ідеалістичними, з яких перші, кінєць-кінєць, мали перемогти. З огляду на це, філософські ідеї, що виникали в ті чи інші історичні періоди, оцінювались як «прогресивні» або «реакційні». Якщо ж розвиток філософської думки якогось народу не вписувався в цю схему, то його вивчення вважалося недоцільним.

Щоб якось зняти цю суперечність, у нас була створена концепція існування двох філософій: одна – як розвиток науково-теоретичного знання за Гегелівською схемою, інша ж розглядалася як частина історії і складова не так філософської, як історичної науки, як важливий елемент духовної культури, без історії (отже, й історії філософії) якої було неможливим адекватне вивчення історії того чи іншого народу. Таким чином була обґрунтована теза про необхідність вивчення філософської думки, що виникала на конкретному ґрунті історичного розвитку різних народів і не вписувалася в гегелівську схему філософського процесу.

К. З.: Мова йде про статтю Копніна «Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження», надруковану 1967 року?

Я. С.: Так, саме в цій статті була сформульована концепція двох історій філософії. Таким чином, академік Копнін започаткував проект із вивчення філософії КМА. За його здійснення взялася Валерія Михайлівна Нічик, вона й очолила цей проект. До речі, Копнін розумів значення мовної підготовки істориків філософії, а робота над проектом з вивчення філософських курсів КМА потребувала неабиякого знання латини.

До речі, це був значний крок уперед у підходах до розуміння фахової підготовки радянських філософів. Бо до того часу побутувало переконання, що філософську спадщину того чи іншого мислителя можна вивчати за перекладами, що немає потреби заглиблюватися в оригінальні тексти, а переклад філософських текстів не вважався науковою роботою! Навіть більше, коли Володимир Шинкарук, свого часу директор нашого Інституту, висловився про потребу перекладу українською мовою творів знакових постатей світової філософської думки, це викликало негативну реакцію в московському Інституті філософії, виражену в питанні: «Зачем это надо?»

Г. З.: Майже «И оно вам надо». Де ж, за таких умов, було взяти виконавців для проекту Копніна?

Я. С.: Для нашого проекту з дослідження філософської спадщини КМА були потрібні фахівці, які могли читати й перекладати українською моголянські філософські курси. На той час, через описані мною панівні настрої у філософському середовищі, це могли бути тільки філологи зі знанням латини. До їхнього числа потрапила і я. Робота була не проста, бо ми, по-перше, мали набути належних знань з філософії, тобто займатися самоосвітою. По-друге, бо ми не мали жодного уявлення про схоластику. По-третє, ми мусіли навчитися працювати з рукописами, що також було непростим завданням. Гізел, наприклад, як я вже зазначала, мав дуже складний почерк і потрібен був час, щоб навчитися читати його філософський курс.

Основну роботу здійснювала В. М. Нічик. У неї було загальне філософське бачення досліджуваної проблеми. Узагалі, важливо, щоби той, хто береться за вивчення якогось періоду чи якогось тексту, мав до цього відповідну схильність і належні здібності, те, що називається в Сквороди «сродною працею». Потрібні сформований інтерес до теми дослідження, здатність цей інтерес реалізувати й бажання йти шляхом

щораз глибшого осягнення зазначеного предмету. Інакше на виході замість тієї чи іншої міри істини, з'являються лише поверхові судження.

К. З.: Якби ще у філософів збіглися переконання з тими авторами, яких вони досліджують...

Я. С.: Ну, наші переконання не можуть повністю збігатися з досліджуваними нами авторами, адже між нами дуже велика часова дистанція: різні епохи, різні духовно-культурні, соціально-політичні ситуації тощо. Стосовно ж духовного стану закритого щодо цивілізованого світу радянського суспільства, то він, хоч і був у 60-80-х рр., безперечно, кращим, ніж за часів сталінізму, усе одно не давав можливості для вільного розвитку науки й думки. Вчені, які представляли гуманітарну сферу, перебували під суворим тиском ідеології й марксистсько-ленінських догм. Вийти за встановлені межі вони не могли не тільки через зовнішній примус репресивного політичного режиму, а й через відповідний духовно-культурний клімат і систему освіти, в якій вони формувалися. Тогочасні вчені-гуманітарії були ніби в клітці – не мали виходу на західні інтелектуальні осередки. Про Інтернет, само собою, тоді ще й не чули. Зокрема, ознайомитися зі схоластичними текстами не було можливості навіть у бібліотеці імені Леніна (Москва). В аналізованих нами текстах ми повинні були оминати так звані «реакційні» тези, пов'язані зі схоластичною філософією, і намагатися відшукати «прогресивні» елементи матеріалізму та свідчення впливу на могилянських авторів філософії Нового часу. Інакше вивчення філософської спадщини КМА втрачало сенс і виникала загроза закриття проєкту.

С. Д.: І як вдалося нейтралізувати ці інформаційні й ідеологічні обмеження?

Я. С.: Я вже казала, що наше тогочасне бачення змісту філософських курсів КМА пояснювалося не тільки зовнішніми ідеологічними настановами. Не менше значення мала також система освіти, в якій відбувалося наше становлення як особистостей і фахівців. За таких умов Валерія Нічик створила концепцію філософії КМА як синтезу різних історико-філософських рівнів: античних ідей, патристики, схоластики, Реформації (Контрреформацію не згадували, бо адекватна оцінка її ролі стала можливою лише в незалежній Україні) й ідей Модерної філософії. На той час це була єдино можлива концепція, яка певною мірою відображала сутність цієї філософії.

Г. З.: Але ж філософія КМА – це «друга схоластика» за своєю суттю? Чи я помиляюся?

Я. С.: Розуміння філософії КМА як другої схоластики прийшло згодом, коли стали доступні тексти її знакових постатей, а також праці, присвячені аналізу самої другої схоластики. Ми знаємо, що становлення самобутніх культур європейських народів, як і поширення філософських напрямів і течій відбувається шляхом запозичень і обмінів. Упродовж VII–XII ст. у Західній Європі від країни до країни, від школи до школи поширювалася вченість, витоки якої сягали Святого Письма й патристики, опертої, у свою чергу, на античну духовну спадщину. Згодом у такий же спосіб поширювалася і схоластична філософія. Остання, здобувши своє перше оформлення у вченні Ансельма Кентерберійського, досягнула найбільшого розквіту у високій схоластичній й остаточного завершення набула в XVI–XVII ст. у т.зв. «другій схоластичній», що створила підґрунтя для виникнення модерної філософії. Друга схоластика, будучи витвором переважно мислителів з Піренейського півострова (її репрезентували насамперед вчені Саламанки й Алькалі, а також португальської Коїмбри) поширилася по всій тогочасній Європі й у XVII ст. досягла України, де викладалася в КМА.

Ця філософія зробила вагомий внесок у вчення про знак, про державу і право, розвинула ідею суспільної угоди, міжнародного права тощо. Чимало з відомих постатей

другої схоластики належали до Товариства Ісусового, ордену єзуїтів. У радянський час оцінка діяльності цього ордену була вкрай негативною й однозначно упередженою. Насправді навчальні заклади, які єзуїти засновували в різних європейських країнах, у тому числі й в Україні, давали найякіснішу на той час освіту. За найкращими зразками їхніх шкіл був заснований Петром Могилою Києво-Могилянський колегіум.

К. З.: Отже, шлося про західний інтелектуальний вплив. Чи можна відзначити якісь його прикметні особливості?

Я. С.: Духовно-культурний рух, пов'язаний із поширенням барокко і другої схоластики, тривав ніби хвилями, набуваючи нових культурних і специфічних обрисів, модифікуючись у духовних контекстах народів, які він охоплював. На жаль, ще досі час від часу висловлюється думка, згідно з якою філософська спадщина КМА становить конгломерат текстів, який просто був рецепцією західної схоластики, невідомо чому з'явився в Україні XVII ст. і ніяк не вплинув на розвиток тогочасної української духовної культури. Проте це була не просто рецепція. Це був і зустрічний рух, про що свідчать присвячені цій темі дослідження багатьох істориків і літературознавців, і не лише вітчизняних.

До речі, ідею такого зустрічного руху, що виникає за умов розмикання ізольованого простору традицій і культур, здійснює синтезувальну функцію, надаючи цим культурам динамізму, поєднуючи в нову, вищого рівня, цілісність ті фрагменти, які утворилися внаслідок такого розмикання, я почерпнула у Василя Семеновича Лісового. Такий рух до освоєння зовні запозичених новацій почався приблизно з кінця XIV ст., відколи спостерігається міграція тогочасної молоді з метою отримання освіти в західних колегіумах і університетах (Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Лукаш із Нового Міста тощо). Ця здатність до апропріації зовні запозичених впливів та до їх використання для розвитку власної культури можлива лише за умови відкритості останньої, її готовності до діалогу. Такого роду духовно-культурні процеси відбувалися в Україні XVI ст. Тоді сформувалися різні напрями тогочасної думки. Їх типологізацію розробив Орест Зелінський, про що деякі автори, які працюють із цим періодом української інтелектуальної історії, на жаль, часто воліють не згадувати. Так ось, О. Зелінський виокремив традиціоналістський або православний фундаменталістичний напрям, найяскравіше представлений Іваном Вишенським, уніоністичний, очолюваний Іпатієм Потієм та Йосифом-Вельямином Рутським, а також поступово-утраквістичний, репрезентований книжниками братств та Острозького культурно-освітнього осередку. Тоді виник ще один напрям, якого немає в переліку Зілинського (тому, мабуть, що його представники належать як польській, так і українській культурі). Цей напрям називають «Католицька Русь» або «ранній український гуманізм».

К. З.: У радянських книжках з історії української філософії Івана Вишенського оцінювали, здається, позитивно. Я не помилюся?

Я. С.: Івана Вишенського за радянських часів вважали борцем за права трудового народу з класовими ворогами, вочевидь феодалами. Хоча насправді він був типовим представником православної містики й, імовірно, схилився до ісихазму, що прийшов до нас із другим південнослов'янським впливом. Водночас, виходячи з Жильсонового поділу середньовічних мислителів на приналежних до групи Тертуліана і до групи Августина, Івана Вишенського, безперечно, слід зарахувати до перших. Адже до других належали мислителі, що обстоювали необхідність роз'яснення істин віри за допомогою раціональних аргументів, тобто із залученням філософії. Навпаки, Тертуліан та його послідовники були переконані в непотрібності філософії, мотивуючи це тим,

що вся істина достатньою мірою вже викладена у Св. Письмі. На думку Жильсона, щоразу як філософія проникала у сферу теології, мислителі на кшталт Тертуліана миттєво активізувалися, обстоюючи чистоту богослов'я. І саме до таких людей належить Іван Вишенський, який був до того ж талановитим літератором. До тієї ж групи можна віднести Йова Княгиницького, Ісайю Копинського, Віталія з Дубна тощо. Вони репрезентували містичну течію в Україні кінця XVI–початку XVII ст., яка мала своє продовження у творчості Паїсія Величковського, а в Григорія Сковороди набула вже свого завершеного вираження, зіставного з аналогічними концепціями західних філософів.

К. З.: Чи можна вважати, що філософія КМА сприяла подоланню фрагментарності української культури кінця XVI ст.?

Я. С.: Схоластична традиція, як я вже казала, прийшла в Україну у формі другої схоластики, де вже не було чітко вираженого протистояння реалістичного й номіналістичного напрямів. Набула сили тенденція до примирення віри і розуму. Вона привнесла в українську думку зосередженість на проблемах метафізики, у межах якої здійснювалося осмислення індивідуального буття створених речей, психології, що формувала нове для української думки розуміння людини як невід'ємної єдності її духовного й тілесного начал, і нове розуміння безсмертної людської душі: не як незалежної від тіла самодостатньої субстанції (така концепція душі наявна у виданому 1625 року «Трактаті про душу» ректора Київської братської школи Касіяна Саковича), а як форми тіла, що в поєднанні з останнім конститує здатну до життя, відчуження й мислення людську істоту, а також ідеї практичної етики пробабілізму та суспільно-договірного походження держави.

Пробабілістична етика мала значний вплив на вітчизняну культуру, завдяки їй відбулися суттєві зміни у віровідчуженні. Ця етика акцентувала увагу на людській відповідальності за вибір своєї лінії поведінки, адже Бог наділив людину здатністю обирати. На місце ірраціонального типу вірування з його ідеалом життя в істині як шляху до занурення в глибини трансцендентного та єднання з Богом, приходив інший. Ірраціональний тип заохочував до самоізоляції в ім'я спасіння, культивував негативне ставлення до раціонального мислення й пізнання, формував суспільно-політичну пасивність духовної та світської православної еліти. Натомість нова релігійність, народжена на перехресті різних конфесійних і духовно-культурних традицій, насамперед під впливом пробабілістичної етики другої схоластики, уможливила новий, раціоналізований спосіб віровідчуження. І цей спосіб віровідчуження вже був способом віровідчуження не раба, а особистості. Відбулося становлення нового православного вірянину, який прагнув стати активним членом спільноти, до якої належав, посісти активну позицію в стосунках із Творцем і нести відповідальність перед Ним і суспільством за свої вчинки. Ця тема ґрунтовно досліджена в монографії Лариси Довгої «Система цінностей в українській культурі XVII століття» (2012). У річищі цієї етики, зокрема у трактаті Інокентія Гізеля «De anima», обґрунтовувалася концепція «конкурсусу» («concursum»), тобто спів-дії людської й божественної волі. Суть цієї концепції полягала в тому, що Бог, у випадку складного морального рішення, дає людині можливість самостійно обирати свою лінію поведінки. Отож, коли людина, здійснюючи свій вибір, приймає рішення, яке узгоджується з Божою волею, виникає спів-дія (concursum) Божої й людської волі; якщо ж вибір людини суперечить Божій волі, така спів-дія не відбувається. Відповідно, існували два поняття: по-перше, настанови Бога, що мала наказовий характер (decretum Dei iubens). Ця настанова мала бути неодмінно виконаною (до прикладу, християнин не міг сумніватися в необхідності віри в Бога).

І, по-друге, такої божественної настанови, виконання якої Бог віддавав на розсуд людини (*decretum Dei permittens*), а сприяння чи несприяння Боже реалізації прийнятого рішення визначалося характером самого цього рішення.

К. З.: «Життя і смерть запропонував Я тобі, – обери життя!»

Я. С.: Так, подібні ідеї зароджувалися ще в XVI ст. у середовищі українських інтелектуалів, які шукали аргументи для обґрунтування цих ідей у творах мислителів Східної патристики, приміром – у Йоана Златоустого. Вони хотіли показати, що актуальні на той час ідеї християнської етики наявні також і в традиційних православних джерелах, а не лише в західній схоластиці. Цю тему зараз досліджує Лариса Довга.

К. З.: Питання вибору людини – це одна з перших філософських міжнародних християнських дискусій, яка зародилася ще за часів Августина, що є досить знаковим у цьому ключі міжкультурної взаємодії.

Я. С.: Вочевидь це питання завжди залишається актуальним для людини безвідносно до того, в яку епоху їй доводиться жити. Підсумовуючи, можна сказати, що апропріація ідей схоластичної філософії відповідала глибинним потребам тогочасного духовно-культурного розвитку України. Ця філософія не була зовнішньо нав'язаною з незрозумілих причин, як це здавалося багатьом представникам нашої інтелектуальної еліти XIX століття. І тим більше не була вона «реакційним християнізованим аристотелізмом», який, начебто, заважав «розвиткові передової думки», як стверджувалося в радянські часи.

Схоластика на тлі сьогодення

К. З.: Як ви вважаєте, наскільки сильно змінилася ваша оцінка досліджуваних вами інтелектуальних процесів ранньомодерної доби, порівняно з радянськими часами? Якщо порівнювати сказане вами зараз і те, що ви писали в 90-му році, це досить різнополюсні позиції. Я маю на увазі наступний уривок із книги «Гуманістичні та реформаційні ідеї» (с. 90): «На той час [XVI-XVII ст. – К. З.:] процеси розкладу елітарної частини українського суспільства зайшли надто далеко й переважна більшість аристократії інтегрувалася в польсько-католицьку державну організацію і відчужилася від українських національних інтересів. Потужний тиск католицької Контрреформації приніс із собою загрозу поглинання української культури західною цивілізацією, загрозу колонізації та поступового зникнення українців як етносу»⁵.

Я.С.: Так, тоді це була загальноприйнята думка. Це власне та інерція мислення, про яку я говорила раніше. Але дослідник, якщо він спроможний розвиватися, повинен у разі потреби вміти переосмислювати свої попередні твердження. Що більше я заглиблююсь у вивчення ранньомодерної епохи в Україні, то більше приходять розуміння, наскільки складними й неоднозначними були тогочасні інтелектуальні й соціально-політичні процеси. Тому заради істини треба відмовлятися від спрощених оцінок і усталених стереотипів.

Візьмемо, до прикладу, той факт, що українська аристократія в більшій своїй частині переходила в католицизм і сполячувалася, у чому була немала заслуга єзуїтських колегіумів, що забезпечували високий на той час рівень освіти. Звичайно, є доля істини в тому, що вони відчужувалися від українських національних інтересів. Однак ми не повинні забувати, що під нацією тоді розумівся шляхетсько-аристократичний

⁵ Нічик, В. М., Литвинов, В. Д., & Стратій, Я. М. (1990). *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні*. Київ: Наукова думка.

прошарок суспільства. Згодом, у процесі формування української держави за Богдана Хмельницького, частина представників цього прошарку поверталася до свого українського коріння. Важливу роль у процесі становлення української держави відігравали тоді також братства, міста тощо. А перетікання аристократії з однієї європейської країни до іншої було досить поширеним явищем у середньовічній і ранньомодерній Європі. Загалом, як я вже зазначала, усі ці процеси були складні й неоднозначні. Вони були характерні для більшості тогочасних європейських країн. Адже багато європейських народів формували свої держави в ХІХ ст. Нам не пощастило, що ми потрапили під владу Московського царства, абсолютно чужого до європейських правових норм і звичаїв. Можливо, якби тоді вдалося реалізувати проект Великого Князівства Руського Івана Виговського і Юрія Немирича, то Україна зайняла би відповідне до Литви місце в тогочасній Речі Посполитій і наш історичний шлях був би зовсім іншим (до речі, Валерія Нічик досліджувала це питання). Отож, дослідник має бути здатним переглядати свою позицію, якщо цього вимагає істина.

К. З.: Якщо проводити паралелі між Україною доби бароко та сучасністю, то мені здається, що ситуації дуже схожі – як у соціальному, так і в політичному плані. Ми знаходимося на межі західної культури, західної філософії й російської культури, східної (східно-європейської) філософії. А наша «шляхта», аристократичний інтелектуальний прошарок, отримавши освіту на Заході, переважно там і залишається...

Я. С.: Шляхти в нас нема, не кажіть. Це дуже голосно звучить, якщо мова йде про наш політикум. Щодо кращих представників нашої інтелектуальної еліти, то вони залишаються на Заході, бо поки що в себе вдома не мають належних умов для самореалізації й життя. Що стосується терміна східно-європейська філософія, то він, як на мене, достатньо сумнівний, адже східна Європа складається з різних народів, кожен із яких має свою інтелектуальну історію і свою ментальність. А розмови про східно-європейську чи то слов'янську духовність, як правило, мають на меті утвердити панівне становище російської культури і нав'язати таке бачення щонайменше українцям і білорусам.

К. З.: З іншого боку, зараз як ніколи помітно, що досить багато тих, хто все ж повертається, як і п'ять століть тому продовжує забирати Москва. Просто змінилися методи переманювання: зараз це, у першу чергу, економічні переваги, вищий рівень життя. Як на вашу думку, чи можна порівнювати сьогodнішній відтік умів і тодішню міграцію?

Я. С.: Я думаю, що це, все ж, не можна порівнювати. Тоді була інша ситуація: аристократичні родини через шлюби об'єднували свої землі. Тоді ще не були сформовані національні держави. Тогочасні інтелектуали вільно подорожували Європою, зупиняючись для навчання або праці в тамтешніх університетах, іноді залишаючись, іноді повертаючись додому. Що ж стосується теперішньої ситуації, то це, напевно, ефект глобалізації, – саме вона є каталізатором руху цих потоків людей. А чим воно все скінчиться, – ми ж не можемо сказати. Вочевидь, це такий період. Відтік умів до Москви, я думаю, скоро припиниться, зважаючи на духовно-культурну й соціально-політичну ситуацію в тій країні. Радше в нас інтенсифікується процес зміни ідентичності серед етнічних росіян.

К. З.: На вашу думку, який шанс того, що й зараз з'являться такі Прокоповичі та Яворські, які повернуться на українські терени після навчання в Європі?

Я. С.: Ну, принаймні тепер до Москви більшість найкращих не поїде. Я думаю, що нашим людям потрібно більше їздити за кордон: навчатися там – і повертатися.

Так вийшло, що за радянських часів, 1972 р., коли вже майже відійшла в небуття Хрущовська відлига, однак ще можна було поїхати за кордон, я побувала в Югославії. Сталося так, що мати мого батька – словенка: дід під час Другої Світової війни потрапив у полон, опинився у Європі і звідти привіз собі дружину. За часів Хрущова і ще якийсь період після нього, поки режим був у процесі повернення до звичної для себе репресивної політики, я мала змогу туди кілька разів з'їздити до родичів і поспостерігати за культурною й політичною ситуацією, відмінною від радянської.

У ті часи колишня Югославія вважалася в Радянському Союзі ревізійністською, оскільки там не дотримувалися «правильних», з токи зору Москви, принципів марксистсько-ленінської ідеології, допускалася відкритість щодо інтелектуального Заходу, відкритість кордонів тощо. Там дуже спокійно ставилися до того, що чимало студентів абсолютно вільно подорожували, адже в літні канікули вони найчастіше їздили на заробітки (за два місяці вони могли в сусідніх країнах, найчастіше це була Західна Німеччина, заробити стільки ж, скільки в Югославії за півроку). І вони поверталися назад. Це була постійна міграція: студенти стажувалися за кордоном, в Югославії стажувалися закордонні студенти, західну філософію вони вивчали не в аспекті її критики (до прикладу, колишній прем'єр-міністр Сербії Зоран Джинджич був учнем Юргена Габермаса) – це була норма. А в Радянському Союзі щось подібне було немислимим.

К. З.: А, то ви з «ревізійністами» зналися! І як, минулося без наслідків?

Я. С.: На той момент я працювала в Інституті суспільних наук у Львові і, хоча ніколи не добивалася ніяких посад, мене зробили Головою комсомольської організації. Тодішнього директора Інституту В. Чугайова (він був ще й колишнім секретарем обкому партії з ідеології) ця поїздка дуже збентежила: він мені сказав, що оскільки я побувала в Югославії, то «набралась там ідей», вочевидь не тих, що треба, і швидко прибрав мене з тієї посади. Але я не надто журилася. Його реакція була дуже показовою: «Вообще, как ты могла туда поехать? Как тебя родители могли туда взять? Я б на их месте сам бы поехал, а тебя не взял! Там же столько немцев, французов...». А коли він дійшов у перерахуванні національностей до американців, то кричав так, що стіни тремтіли в кабінеті. Я йому кажу: «Ну то й що, що я їх бачила? Вони мною не цікавилися». – «Это тебе просто повезло», – відповідає він.

Тобто, це було культивоване дикунство. Пізніше за цим директором були помічені якісь зловживання, а в покарання його спровадили ректором Львівського університету. На цій посаді він перебував, аж поки Україна не здобула незалежність. Загалом, відколи він обійняв посаду директора Інституту суспільних наук, настали важкі часи. Він спромігся створити атмосферу постійного напруження, непередбачуваності й інтриг. Звідти 1979 р. я перебралася до Києва: спочатку на стажування, а згодом, 1981 року, Валерія Нічик запросила мене перейти у відділ історії філософії України і долучитися до виконання проекту з вивчення філософської спадщини КМА.

К. З.: А хто працював над цим проектом з вами у Львові, – ще до від'їзду в Київ? Яким темам та постатям були присвячені їхні дослідження?

Я. С.: На той момент з Києва до Львова переїхала Марія Кашуба, – вона досліджувала філософський курс Георгія Кониського. Також працювали Ігор Захара й Іван Паславський. Захара вивчав філософську спадщину Стефана Яворського. Паславський перекладав філософський курс Йоасафа Кроковського. Захара зробив переклад усього філософського курсу Яворського, але вийшов друком тільки том із логіки. М. Кашуба зробила переклад філософського курсу Кониського (двотомовик вийшов друком 1990 р.).

Г. З.: Чималий доробок! А як виглядають ці видання сьогодні?

Я. С.: Це були переклади без критичного тексту. Тоді ще не прийшло розуміння необхідності й важливості створювати критичні тексти могилянських рукописів. Та й, власне кажучи, видати білінгвою ці тексти також не було можливості...

От, скажімо, коли ми з Миколою Симчичем зробили критичний текст і переклад українською мовою частини філософського курсу Інокентія Гізеля (у нас на це пішло років зо п'ять, досить не проста й чимала за обсягом робота), нам подекуди закидають, що, мовляв, це переклад не всього масиву праць Гізеля. Але ми ж повинні були все по букві вивіряти із латинським оригіналом! Коли з'явилося це видання, лише тоді фахівці на Заході, які досліджують схоластичну філософію, виявили інтерес як до схоластичної традиції в Україні, так і до нашої праці: серед них: Сімо Кнуутіла (Фінляндія), Марко Форлівезі (Італія), Петр Дворжак (Чехія), Якоб Шмутц (Франція), Марія-Грація Бартоліні (Італія). Вона ж написала й рецензію на це видання. Сприяла ознайомленню зі схоластичною традицією в Україні XVII–XVIII ст. також конференція під назвою «*Commentaria Scholastica Kijoviensia*», що відбулася в нас у Києві 2009 р. завдяки Миколі Симчичу (бо саме він доклав усіх зусиль для її організації) і на яку приїхали Петр Дворжак і Якоб Шмутц. Вони були приємно здивовані, довідавшись про наявність невідомої їм української схоластичної традиції і що в Києві є дослідники, які готові спілкуватися з ними на цю тему, що до їхньої праці тут виявляють інтерес і також можуть поділитися з ними своїми дослідженнями.

Конференція відбувалась у формі читання латинських текстів та їхнього коментування. Вони представляли нам критичні тексти Гаспара де Рібанейри та Луїса де Моліни, а ми – Інокентія Гізеля. І питання про те, чи представляє філософський курс Гізеля філософську думку України XVII, у наших західних колег не виникало. Для них це була до того часу невідома їм українська схоластична традиція. У нас же суперечки довкола цього не вшухають. Ба більше, у нас і дотепер є ще чимало людей у науковому середовищі, які не втомлюються повторювати, посилаючись на Грушевського і Франка, що ця філософія була непотрібним чужотвором, який, начебто, заважав нормальному розвитку української культури й був далеким від народу.

С. Д.: Але ж, сподіваюся, праця з дослідження раннямодерної епохи в Україні триває?

Я. С.: Безперечно! Надзвичайно цінним надбанням є нещодавно видана монографія Наталії Яковенко, присвячена аналізу творчості Йоаникія Галятівського⁶. Вона обґрунтовує думку про визначальне значення духовно-культурних процесів, що відбувалися в Україні XVII ст., для формування української тожсамості, для формування власної релігійної ідентичності, осмисленої як «третій шлях» між католицизмом і православ'ям, для здійснення синтезу візантійсько-Києво-Руської й латинської традицій. І в цьому процесі вочевидь важлива роль належить філософії КМА. Дуже важливими для поглиблення нашого розуміння духовно-культурних процесів української раннямодерної доби є також міжнародні конференції «*Ad fontes*», що відбуваються в НаУКМА. У них беруть участь відомі українські й зарубіжні вчені. Серед західних дослідників часто бувають Джованна Броджі-Беркофф, Джованна Съєдіна, Наталя Пилип'юк, Сергій Плохій, Марія Грація Бартоліні тощо.

С. Д.: Такі конференції – щось нове для нашої дослідницької практики?

⁶ Яковенко, Н. (2017). *У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятівського*. Київ: Критика, & Laurus.

Я. С.: Це як сказати. Свого часу В. Нічик дуже багато енергії віддавала організації міждисциплінарних семінарів, в яких брали участь історики, мовознавці, літературознавці, музикознавці тощо. Ми, до речі, разом книжку «Пам'ятки братських шкіл на Україні» (1988) зробили. У підготовці цього видання, окрім В. Нічика, брали участь такі вчені, як В. Німчук, О. Дзюба, В. Кречотень, В. Передерієнко, В. Яременко, В. Роменець, В. Шевчук, В. Омелянчик тощо. Я також долучилася тоді до цієї праці. Міждисциплінарний характер мали започатковані 1983 р. у Переяславі-Хмельницькому Інституті філософії й Інституті літератури за сприяння тодішнього ректора Переяслав-Хмельницького педуніверситету І. П. Стогнія «Сковородинівські читання», які відтоді проводяться що два роки. У роботі цієї конференції брали участь як українські, так і зарубіжні дослідники. Варто відзначити три збірки матеріалів, що містять статті авторів різних світоглядних орієнтацій з України, Росії, Білорусі, Німеччини, Канади, США. Отже, не можна сказати, що осмислення спадщини Сковороди є суто українським, локальним явищем⁷.

К. З.: Такі семінари відбувалися й у Львові?

Я. С.: Ні, лише в Києві. У Львові не було таких семінарів. Колеги зі Львова брали участь у наших семінарах і конференціях.

К. З.: Інколи можна почути, що наша філософська спадщина більше нікого, крім нас, не цікавить, що ніхто за кордоном не хоче друкувати присвячені їй статті... У чому, на вашу думку, полягає головне значення семінарів з міжнародним складом учасників?

Я. С.: Як колись, так і тепер конференції, учасницею яких мені довелося бути, істотно поглибили наші знання про ранньомодерний період української духовної культури, удосконалили наше розуміння епохи загалом і значення схоластичної філософії зокрема. Звісно, в усьому світі історики філософії досліджують передовсім або вітчизняну традицію, або традиції, культурно найближчі до неї (наприклад, дослідження Лока і Г'юма в США). Але на Заході є кілька осередків, де вивчають українських мислителів, тож можливість для плідного діалогу існує.

Наприклад, від Джованні Броджі Беркофф ми довідуємося про глибокий вплив київського синкретизму західної (римської та германської чи фламандської) ерудиції доби Контрреформації на творчість Стефана Яворського і Дмитра Туптала. Вона обґрунтовує думку про *київський* синкретизм, акцентує увагу на тому, що західні філософські й теологічні традиції вже не просто запозичувалися, а були апропрійовані, переосмислені на українському ґрунті. Іншим прикладом впливу могилянської філософії на літературну творчість барокової доби є проаналізована професором Альбертського університету Наталією Пилип'юк драма-мораліте для аристократів «Мудрість Предвічна» (1703). Цей твір постає як драматизація схоластичної психології і трактату Августина про Трійцю, а для зображення Мудрості автор використовує восьму частину книги Приповідок Соломонових. Про несхоластичний характер поеми Йосифа Туробойського «Fasciculus mythae...» (1699), в якій описуються події, пов'язані зі смертю і воскресінням Христа, говорить італійська дослідниця Джованна Съєдіна. Ці приклади можна продовжувати.

К. З.: Надзвичайно цікаво! А які ще існують дослідження зв'язків між могилянською філософією і мистецтвом?

⁷ Нічик, В. М. & Стратій, Я. М. (Ред.). (1992). *Григорій Сковорода. Дослідження, розвідки, матеріали*. Київ: Наукова думка; Шинкарук, В.І., & Стогній, І. П. (Ред.). (1997). *Сковорода Григорій. Образ мислителя*. Київ: Ін-т філософії НАНУ, & ПХ ДПІ; Стогній, І. П., Йосипенко, С. Л., & Стратій, Я. М. (2003). *Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність*. Київ: Ін-т філософії НАНУ, & ПХ ДПІ.

Я. С.: Певний опосередкований вплив могилянської філософії на розвиток мистецтва простежується. Це стосується насамперед сформульованого Вільямом Окамом вчення про інтенціональну предметність людської свідомості, яке в різних варіантах було присутнє у другій схоластиці, отже – і в могилянських філософських текстах. Суть цього вчення – у тезі про існування інтенціональної, відмінної від самого буття, логічно продуманої й упорядкованої структури понять, що постає в результаті опрацювання людським розумом первинних одиничних і розрізнених образів окремих речей. Тобто, ідеться про систему універсалий, істинна природа яких не є ні об'єктивною, ні суб'єктивною, а лише інтенціональною.

Її вплив на розвиток мистецтва полягав у тому, що естетичний або художній предмет, який визнавався інтенціональним, набував для суб'єкта самодостатнього значення, безвідносно до свого буття чи небуття. Таким чином, вчення про інтенціональність створювало передумови для звільнення естетичного предмета від його буттєвого призначення, впливало на зміну духовного клімату епохи. А також – докладалося до формування відповідного добі «принципу, що регулює дію», привносить у цю дію, і в художню творчість зокрема, певний порядок, спрямованість (*principium importans ordinem ad actum*). І тому художники, наприклад, які створювали ікони, свідомо чи неусвідомлено починали відокремлювати мистецькість від суто релігійної предметності. Тож ікона ставала об'єктом не лише молитовного настрою і знаряддям спасіння душі вірянина, але й чинником його естетичної насолоди. Такі тенденції спостерігаються в українському живописі барокової доби. Про це, зокрема, свідчать ілюстрації до «Києво-Печерського патерика» (1661), що їх виконав гравер Ілля. В образах Нестора-літописця, Алімпія-іконописця та інших можна побачити як вплив традиційного іконопису, так і прагнення майстра надати зображуваним індивідуальних рис. Однак ці тенденції до акцентування певних індивідуальних рис у тогочасному українському живописі накладалися в такого роду зображеннях радше на типізований образ, що відповідав *haecceitas* – виокремленій свого часу Дунсом Скотом формі, яка здійснює індивідуалізуючу функцію щодо загальної видової природи людини. Ще більш помітну психологізацію образів відзначають Д. Степовик⁸ та Г. Логвин у творчості таких граверів, як Олександр і Леонтій Тарасевичі, Іван Щирський⁹. Зміщення акценту в живописі в бік відтворення індивідуальних рис, схожості й виразності, наголошування як на духовній змістовності особистості, так і на пластичній красі людського тіла помітне й у фресковому портреті Петра Могили в церкві Спаса на Берестові (1644), і в інших творах тогочасного малярства.

Вияви впливу схоластичного способу філософування можна побачити й у музичному мистецтві XVII–XVIII ст. Це засвідчують спостереження О. Цалай-Якименко щодо еволюції нотного лінійного письма на українському ґрунті наприкінці XVI–поч. XVII ст. і появи новолатинської «мензуральної» нотації¹⁰. Саме виникнення останньої Ервін Панофскі пов'язує зі схоластичною ментальністю, а саме – із притаманним цій ментальності логічно упорядкованим способом мислення, який стимулював, зокрема,

⁸ Степовик, Д. В. (1986). *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*. Київ: Наукова думка.

⁹ Логвин, Г. Н. (1988). Роль Київської академії в розвитку мистецтва на Україні. In В. М. Русанівський (Ред.), *Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів: збірник наукових праць* (сс. 137-144). Київ: Наукова думка.

¹⁰ Цалай-Якименко, О. С. (1988). Київська школа музики в її міжслов'янських та загальноєвропейських зв'язках XVII ст. In В. М. Русанівський (Ред.), *Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів: збірник наукових праць* (сс. 144-151). Київ: Наукова думка.

виникнення візуального поділу сторінок за допомогою рубрик, цифр і параграфів. У живописі спостерігається чітке й систематичне розділення зображуваного простору, а в музиці – запровадження Паризькою школою ХІІІ ст. досі використовуваної мензуральної нотації, завдяки якій поділ уможливллювався через точне й систематичне введення такту (ритму). Знаменно, що в Україні новолатинська мензуральна нотація з'являється паралельно з поширенням схоластичної філософії. Ще одним помітним явищем української музичної культури епохи барокко було народження жанру партесного концертуючого багатоголосся. Цей жанр також прийшов до нас із Заходу, насамперед із Польщі, але, потрапивши на сприятливий ґрунт, трансформувався, на думку О. Цалай-Якименко, в оригінальну художньо-образну систему, витворивши яскраву композиторську й виконавську школу «київського пінія».

К. З.: Якщо дивитися на картини й ікони тих часів, то не лише обличчя набували більшої реалістичності, навіть одяг святих трансформувався у відповідності до тенденцій часу: інколи за зразками античності, або взагалі – під сучасних шляхтичів. Це справді дуже цікава тенденція тогочасного світосприйняття.

Я. С.: Як ми щойно говорили, таким світоглядним зрушенням сприяла Окамівська концепція інтенціональності людського мислення, що в різних версіях була присутня у філософських курсах представників другої схоластики, на які орієнтувалися й могилянські професори. І хоча Окамове вчення про пізнання, спрямоване на світ одиничних речей, суттєво відрізняється від вчень авторів другої схоластики (у більшості своїй схильних до поміркованого реалізму), Окама й цих авторів дещо об'єднувало. Адже струнка система понять, утворювана, згідно з Непереможним доктором, завдяки діяльності людського розуму (яка, своєю чергою, здійснюється завдяки впорядковувальній функції Божественної могутності – *potentia Dei ordinata*), мала за гарантію своєї істинності абсолютну Божественну могутність (*potentia Dei absoluta*). Отже, тут у концепції Оккама маємо, зрештою, елемент неоплатонізму, бо здійснювана впорядковувальна діяльність Бога щодо людського пізнання уможливллювалася завдяки Його абсолютній могутності (про це писав ще Олексій Лосєв у «Естетичі Відродження»), Присутність цієї концепції в могилянських філософських курсах впливала і на тогочасне мистецтво, адже КМА була центром духовно-культурних процесів в Україні ХVІІ–ХVІІІ ст. Отже, суперечки щодо того, чи можна вважати філософську спадщину тих часів приналежною до української духовної культури, як на мою думку, є безпідставними.

К. З.: Коли ви почали займатися Гізелем, то вас фактично перетягнули з філології у філософію. Чи змінився від цього ваш світогляд?

Я. С.: Ні, я б не сказала. Я займалася філософією ранньомодерної доби. Унаслідок непростих умов мого становлення як дослідника, мені, здається, все ж, вдалося пройти шлях, який привів до певних позитивних результатів. Оцінювати їх, зрештою, не мені. От, наприклад, нині Микола Симчич готує дисертацію, в якій має на меті представити оновлену цілісну картину розвитку могилянської філософії. Вочевидь вона принесе нове знання, проте й на ній дослідження в цій галузі не завершаться, бо ще є багато рукописних текстів, які потребують тривалого й ретельного опрацювання.

К. З.: Навіть у Сковороди є ще багато текстів, не перекладених з латини, і віднайти їх в архівах досить проблематично.

Я. С.: Титанічну працю з дослідження спадщини Григорія Сковороди і видання повного корпусу відомих на сьогодні автентичних творів мислителя здійснив Леонід Ушкалов (Харків, 2010). До того у нас були лише два томи видання 1973 року. Проте

якісного перекладу творів Сковороди українською мовою немає. Переклад 1994-го року залишає бажати кращого, філологи дуже критично його оцінюють.

К. З.: Що ви думаєте про дослідження у нас античної й середньовічної філософії, про стан перекладу спадщини тих епох українською мовою, враховуючи, що знання класичних мов у нас, скажімо так, могло би бути і кращим? Адже складно осилити латинську і давньогрецьку мови самостійно.

Я. С.: Ми вже частково торкалися цієї теми. Нині ми маємо такого знаного дослідника в цій галузі, як Андрій Баумейстер. Для того, щоб цей напрям розвивався, потрібно серйозно зайнятися підготовкою філософів із знанням давніх мов. Доцільно було би принаймні в деяких школах відкрити окремі класи, де діти, які мають схильність до вивчення мов, могли б опанувати класичні мови або хоча б на філософських факультетах створити групи з вивчення цих мов, де б студенти набували навичок читання текстів античних і середньовічних авторів в оригіналі. До прикладу, у західних університетах студенти не можуть спеціалізуватися з античної або середньовічної філософії, якщо не читають відповідні тексти в оригіналі. Не менша проблема – те, що деякі філологи, які знають класичні мови, беруться за переклад філософських текстів, не вважаючи за потрібне набути хоча б якихсь знань філософської термінології і специфіки концепції мислителя, якого вони перекладають. Пам'ятаю на початку 90-х років минулого століття був один такий пан, не хочу називати прізвище... Не маючи жодного уявлення ні про схоластичну, ані про античну філософію, він брався за переклад моголянських, античних текстів тощо. Згодом організував ще собі виступ на телебаченні, де його представляли як здібного перекладача. У нас, на жаль, трапляється отаке дилетантство: навіть знаючи мови, людина, беручись до перекладу того чи іншого тексту, повинна враховувати його специфіку.

К. З.: Схоже, що ця практика «підрядкового перекладу», розповсюджена ще з часів Радянського Союзу. Я навіть бачила збірки поезії, де один перекладач робив такий переклад з дуже багатьох мов. І якщо перекладати просто зі словником, не враховуючи ані контексту, ані граматики, то й виходить, що польське слово «mysli» перекладають як «миші», а не як думки. На жаль, це стосується не тільки філософських текстів.

Г. З.: Є питання щодо мотивації молодих фахівців. Чому слід вивчати сьогодні схоластику? Чи актуальна вона? Якщо відволіктися від історико-філософського контексту: чи може вона мати вплив на практичну сферу?

Я. С.: Схоластика зараз дуже активно вивчається у світі. Вважається, що саме друга схоластика заклала основу для сучасної семіотики.

К. З.: І для модальної логіки також. Тобто схоластика є важливим «бекграундом» для розуміння сучасної аналітичної філософії, особливо тієї її частини, яка присвячена питанням теології. Наприклад, в «Оксфордському керівництві з філософської теології» багато статей базуються на модальній логіці, особливо ті, які присвячені аналізу доказів буття Бога. Власне, якщо не знати схоластики, це неможливо зрозуміти.

Я. С.: А візьміть Хав'ера Субірі, чия концепція пізнання як раціонального осягнення вкладається в ширше поняття інтелекту, що відчуває: певні зародки такої концепції можна побачити у схоластиці.

К. З.: Це схоже на Миколу Кузанського, який знаменує певну межу Схоластики й Відродження. У нього також intellectus ніби знімає в собі sensus. І це не просто відчуття, це common sense, певний рівень свідомості. Схожі мотиви, до речі, зараз є провідними

в теорії свідомості, адже нині обстоюється погляд, згідно з яким відчуття є першим рівнем свідомості, а не просто афективністю. Тобто, у сучасних нейрофізіологічних дослідженнях повторюється те, що вже якоюсь мірою було присутнім у схоластиці.

Я. С.: Колись Кримський стверджував, що мозок наш взагалі є наче екраном телевізора, який працює тільки тоді, коли отримує відповідний сигнал. У схоластиці мозок був органом внутрішнього чуття, а що стосується інтелекту, то він не входив у тілесну структуру людини.

К. З.: Я так розумію, у другій схоластиці був досить сильний гуманістичний напрям. Зараз, попри домінування різних форм натуралізму і редукціонізму, на мій погляд, відбувається перехід до осмислення людини не так з природничо-наукових, як з гуманістичних позицій. Тому потрібно вивчати також і цю спадщину схоластики.

Я. С.: Так, поширення ідей християнського гуманізму вплинуло на інтелектуальну й релігійно-моральну атмосферу іспанського суспільства XVI ст., на розвиток другої схоластики (це відзначає, зокрема, Д. Шмонін у своїй праці «У тіні Ренесансу. Друга схоластика» (С.-Петербург, 2006). Друга схоластика зробила свій вагомий внесок в осмислення людської природи, в утвердження ідеї цінності людського життя, свободи, справедливості, в розробку концепцій природного, позитивного, міжнародного права тощо. У цьому зв'язку можна згадати таких її представників, як Франсиско де Віторія, Домінго де Сото, Луїс де Моліна, Габріель Васкес, Франсиско Суарес.

В Інституті філософії

К. З.: Повернемося до вашої біографії. Я так розумію, що саме пані Нічик спонукала вас переїхати до Києва. Яким проєктом ви займалися вже тут?

Я. С.: Я продовжила досліджувати філософський курс Гізеля, згодом займалася ще Острозькою академією й частково творчістю Івана Вишенського. Цим темам був присвячений мій розділ у монографії «Гуманістичні й реформаційні ідеї на Україні» (у співавторстві з В. Нічик і В. Литвиновим, 1991). Але потім я зрозуміла, що для фахового завершення цієї роботи слід глибше проникнути в зміст творів Острозьких книжників, виявити джерела їхніх концептуальних побудов, краще опанувати староукраїнську і старослов'янську мови, зрештою, звернутися й до грецької патристики. Тому я в подальшій своїй роботі зосередилася на вивченні філософії КМА. Крім того, у зв'язку з дослідженням Острозької академії, я присвятила певний час інтерпретації такої постаті «Католицької Русі», як Симон Пекалід, а також його латиномовної поеми «De bello Ostrogiano». Ще зробила переклад частини трактату Юрія Немирича «Discursus de bello Moscovitico».

К. З.: А як В. Нічик умовила вас переїхати до Києва? Які були переваги: філософська спільнота, фінансування?

Я. С.: Вона мені запропонувала, а я цього також дуже хотіла. Справа була не у фінансових перевагах. Найбільшою мірою мене приваблював рівень філософської спільноти в Києві, атмосфера творчого пошуку, створюваного В. Нічик, В. Горським, І. Іваньо. У Львові з приходом 1972 р. нового директора моральний клімат в Інституті суспільних наук став нестерпним. Співробітники Інституту працювали в жакливій атмосфері. Загалом те, що цей товариш собі дозволяв, було гідним пера Гоголя або Чехова.

К. З.: Це було засилля бюрократії? Чи, можливо, нефаховості?

Я. С.: Проблема полягала в тому, що ця людина була взагалі некомпетентна. Це був типовий представник тогочасної партійної номенклатури, за якісь гріхи спроваджений на посаду директора Інституту суспільних наук. І перша його заява звучала

так: «Никаких попов у меня не будет». Себто, він мав намір закрити проект із дослідження філософії КМА. Покликав мене і каже: «Зачем это тебе надо? Ты бы лучше поехала в аспирантуру, в Академию общественных наук при ЦК КПСС». А я йому відповіла, що закінчила класичну філологію і прийшла в Інститут, щоб досліджувати саме спадщину КМА. Він це сприйняв дуже негативно! Ще б пак: замість виявити вдячність, на яку він сподівався за свою «милість», я насмілилася щось заперечувати! Ну, і з того часу він мене терпіти не міг. На той час я була в аспірантурі. Але працювати нормально він мені не давав. Його гнів викликало, що я їздила на консультації до Києва, адже В. Нічик була моїм фактичним керівником, і він наказав мені віддати всі зроблені мною переклади Гізеля, аби покласти їх в архів і нікому не давати (особливо він переймався, щоби їх ніхто не читав у Києві). Їх я справді йому віддала, але собі зробила ксерокопію.

Повторюся, в Інституті суспільних наук була створена атмосфера, подібна до тієї, що панувала тоді в партійних органах: постійні конфлікти, преференції надавалися тим, хто доповідав директорові важливі для нього речі: хто, де, про що говорив, з ким говорив, а ще краще, що саме про нього хтось говорив тощо. Час від часу він влаштовував скандали. Особливо потерпали від нього археологи. У відділі археології працювали знані фахівці. І ось він у властивій йому манері вирішив поцікавитися їхньою працею: «Что это за безобразие такое? – обурено питав він. – Почему они копают в разных местах? Пусть все сначала копают в одном месте, а потом все в другом». Ті намагалися переконувати, що це не має сенсу, бо в них різна спеціалізація. Як усі лікарі не можуть працювати сьогодні хірургами, завтра – стоматологами, а післязавтра – гінекологами, так і вони не можуть усі здійснювати розкопки по черзі в різних місцях. Зрештою, він примусив прибрати в підвал цінні археологічні знахідки, з якими були обізнані також іноземні фахівці, мотивуючи це тим, що «черепки, які валяються у відділі, спричинюють бруд і порохи» й тому, на його переконання, замість них треба поставити квіточки. Ось як виглядала «наукова атмосфера» за такого керівника.

Що стосується проекту з вивчення філософської спадщини КМА, то після візиту Володимира Пустарнакова, одного зі співробітників Інституту філософії АН СРСР (Москва), який висловив думку про доцільність такого дослідження, позиція директора докорінно змінилася й він залишив нас у відносному спокої. Потім, 1972 року, почалися репресії проти української інтелігенції. В Інституті суспільних наук найбільше постраждав відділ літератури, де було звільнено з роботи провідних фахівців. У Києві, тоді теж відбулися арешти дисидентів, зокрема й у Інституті філософії. Заарештований був Василь Семенович Лісовий, який згодом, за незалежної України, став завідуючим нашого відділу після В. Нічик. Він відбув ув'язнення і заслання. Усвідомлюючи, що його чекає за радянського політичного режиму, він, як і інші українські дисиденти, вважав необхідним показати тій владі, що не всі її бояться. Як дослідник і як керівник відділу, В. Лісовий багато уваги приділяв вивченню тих пластів української духовної й насамперед філософської спадщини, які з різних, насамперед ідеологічних, причин були вилучені з історичного процесу і не існували у вітчизняній духовно-культурній і політичній свідомості. Важливого значення він надавав розробці української філософської термінології, розуміючи вагомість такої праці для розвитку українського мовомислення. Також він усіляко сприяв застосуванню сучасних західних методологічних концепцій при дослідженні тих чи інших етапів розвитку української думки й окремих текстів чи авторів, підтримував талановиту молодь.

К. З.: А якою була тема вашої дисертації?

Я. С.: «Проблеми натурфілософії у філософській думці України XVII ст.».

К. З.: А чому були присвячені дослідження тих, хто підпав під цю хвилю репресій?

Я. С.: Як я вже казала, були дисиденти, які в ненасильницькій спосіб чинили опір злочинному політичному режимові. Чимало репресованих просто займалися науковою працею, мали авторитет у своїй галузі, були українцями, а не радянськими людьми, в яких, як співалося у відомій тогочасній пісні, адреса була «не дом и не улица», а «Советский Союз». Саме цим, як і раніше у 30-х роках ХХ ст., вони заважали московському режиму. До того ж, якщо в Москві тоді дозволявся певний рівень вільнодумства, то в Києві відчувався потужний ідеологічний тиск аж до репресій. У Львові було ще гірше... Крім того, втілювалася в життя наполеглива політика провінціалізації національних республік, насамперед у сфері гуманітарних наук, наслідки якої ми важко долаємо ще досі.

Г. З.: У зв'язку з цим виник афоризм: «Когда в Москве стригут ногти – в Киеве рубят пальцы».

Я. С.: Так і було.

К. З.: То як вас за таких умов змогли забрати до Києва?

Я. С.: Я тоді лише починала свою наукову працю. У 1979 р. приїхала в київський Інститут філософії на стажування, а потім В. Нічик, за допомогою Володимира Шинкарука, тодішнього директора Інституту, домоглася мого зарахування в штат.

К. З.: І як на контрасті зі Львовом вам було в Києві? Як до вас ставилися?

Я. С.: До мене ставилися добре. Нарешті я потрапила в колектив, де люди займалися наукою. У Львові ж усе тільки гіршало: В. Чугайова за зловживання у фінансовій сфері «покарали» тим, що призначили ректором Львівського університету, а директором Інституту суспільних наук став ще один колишній секретар обкому партії з ідеології. І так продовжувалося, поки 1989 р. посаду директора не обійняв знаний український історик Я. Ісаєвич. Після цього у львівському Інституті суспільних наук люди, нарешті, спокійно могли займатися наукою.

К.З.: Хто ще з Інституту філософії на вас вплинув, окрім Нічик?

Я. С.: Окрім Валерії Михайлівни, насамперед – Вілен Сергійович Горський.

К. З.: Яким ще темам були присвячені дослідження відділу Історії української філософії на той момент?

Я. С.: Досліджували духовну спадщину княжої доби (цим проектом керував Горський, філософську думку України ХІХ і ХХ століть. Писали три томовик з Історії філософії України. Було видано перші два томи.

К. З.: А де ви мешкали, коли переїхали до Києва? Вам дали квартиру?

Я. С.: Ні, було так, що я спочатку жила на квартирі, а потім вийшла заміж. На відміну від мене, чоловік мій мав київську прописку. Без неї тоді неможливо було навіть стати на чергу з отримання житла. Пізніше на мене профком виділив квартиру готельного типу – у Святошині, в Академмістечку. Оскільки чоловік тоді працював у видавництві «Наукова думка», яке належало до Академії наук, то цю квартиру передали видавництву для нього. Таким чином ми отримали квартиру. Потім, оскільки чоловік стояв у черзі на отримання кооперативної квартири, то за два роки ми вже здобули двокімнатну. Тоді в Академії ще можна було отримати кооперативні квартири. Потім кудись воно все поділося...

К. З.: А вашої зарплатні в ті часи вам вистачало на життя?

Я. С.: Якщо на радянські мірки, то вистачало.

К. З.: Наскільки сильний контраст із фінансуванням Інституту філософії сьогодні?

Я. С.: Зараз фінансування Інституту абсолютно неприйнятне. Якщо брати літніх співробітників, то, на відміну від молоді, що має лише зарплату, ми ще маємо пенсію. Пенсія й зарплата – вже легше. Є проблеми, до прикладу, з дослідженням філософської спадщини КМА. Вже впродовж тривалого часу користування рукописами в нашій академічній бібліотеці ім. Вернадського є платним. За *дозвіл* сфотографувати 1 сторінку рукопису XVII–XVIII ст. беруть приблизно 50 гр. Ще 9 гр. потрібно заплатити за якісну копію. Фотографувати самостійно – заборонено. Тому існує два варіанти: або платити непосильні для нас гроші, або працювати в Інституті рукописів з лупою. Зауважте, що мова йде про виконання планової теми в Інституті НАНУ! Необхідність таких «правил» роботи з рукописами пояснюється неповними зарплатами співробітників бібліотеки (але ж у нас такий самий стан з оплатою праці) і потребою якось платити за опалення бібліотечних приміщень.

К. З.: Про опалення – це особливо дивно, бо зі свого досвіду перебування в бібліотеці восени-взимку знаю, як жахливо холодно, навіть руки помити неможливо – крижана вода. Я сиділа в пальто й усе одно мерзла...

Я. С.: Отож. Ще й для того, щоб працювати над плановою темою, треба чимало доплачувати.

К. З.: Чи можете ви виділити певні школи, що історично склалися у вашому відділі?

Я. С.: Здійснюється започатковане В. Горським дослідження філософської думки Київської Русі, продовжується започаткований В. Нічик проект із вивчення філософської спадщини КМА, досліджується філософська думка України XIX і XX ст. Підходи до осмислення цієї проблематики у радянські часи й тепер істотно відрізняються. Я думаю, що можна говорити про школи В. Горського й В. Нічик

К. З.: Наскільки я знаю, Нічик багато спілкувалася з німецькими дослідниками, вивчала їхні праці, оскільки щодо Прокоповича є чимала література, написана саме німецькою мовою.

Я. С.: Так, вона написала працю, присвячену українсько-німецьким культурним зв'язкам XVII–XVIII ст. та ролі в них професорів і вихованців КМА. У книзі розглядаються такі представники німецької культури, як А.-Г. Франке, Й.-Ф. Буддей, З. Пуфендорф, І. Кант, а також українці: С. Тодорський, Т. Прокопович, С. Гамалія, С. Миславський, В. Капніст¹¹. Була вона також обізнана з працями німецького вченого Едуарда Вінтера, зокрема, із його оцінкою творчості Прокоповича. Е. Вінтер працював у тодішній НДР, де філософія зазнавала ще більшого ідеологічного тиску, ніж у СРСР. Завдяки В. Нічик почалася співпраця нашого відділу з професором Роландом Пічем, філософом і теологом із ФРН.

К. З.: Як пані Нічик вийшла на ці контакти? Як їй дозволяли брати ту літературу?

Я. С.: Це вже було в період Перебудови. Саме тоді вона почала контактувати з західними вченими, і це розширило наше бачення філософського процесу, що відбувався в ранньомодерній Україні. Співпраця з професором Роландом Пічем почалася у 90-х роках минулого століття, коли він читав лекції в НаУКМА. Він був ініціатором перекладу українською мовою частини рукописної спадщини Памфіла Юркевича¹². Саме йому я завдячую тим, що почала по-справжньому розуміти специфіку схоластичної філософії.

¹¹ Нічик. В. (2001). *Києво-Могилянська академія і німецька культура*. Київ: Укр. Центр дух. культури.

¹² Юркевич, П. (2000). *Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник*. Київ: Ред. журн. «Український Світ».

Варто сказати ще кілька слів про концепцію Прокоповича. Я зараз перекладаю його трактат «De anima». Це частина першого філософського курсу, що його за Прокоповичем читав Георгій Кониський, як він сам про це каже у передмові до цього курсу. Останній зберігається нині в Санкт-Петербурзі. Цей текст засвідчує, що досі наявні спроби розглядати концепцію пізнання Прокоповича в контексті модерної філософії не витримують жодної критики. Адже він дотримується схоластичної теорії *species*. Аналізуючи етап інтелектуального пізнання, він зазначає, що новітні філософи (*recentiores*) відкидають поділ інтелекту на пасивний і активний. Але ми, наголошує Прокопович, оскільки приймаємо концепцію *species*, то повинні визнати й теорію двох інтелектів.

К. З.: Так, цей поділ на два інтелекти привертає увагу дослідників ще з *Corpus Hermeticum*.

Я. С.: Він є в Аристотеля, у схоластичній філософії; потім зникає в Декарта і Ляйбніца. Вже на іншому етапі розвитку думки ця теорія відроджується в Канта у вигляді *Verstand* і *Vernunft*.

К. З.: У Кузанця, у творах верхньонімецькою, є також поділ на *Verstand* і *Vernunft*, тільки у нього одне – *ratio*, інше – *intellectus*. *Ratio* – це радше пасивна когнітивна здатність, коли ми сприймаємо певні зовнішні речі і знаходимо їм логічні абстрактні відповідники, а інтелект – це вже активна частина, там де ми можемо категоризувати ці відповідники, скласти певну систему, створити щось нове.

Я. С.: У схоластиці були різні варіанти інтерпретації активного й пасивного інтелекту. Томісти, до прикладу, більшою мірою акцентували увагу на значенні активного інтелекту (*intellectus activus*) у процесі пізнання, натомість можливісному (*intellectus possibilis*) відводили переважно рецептивну функцію. Скотисти (а також Франсиско Суарес) зводили функцію активного інтелекту до абстрагування з фантазмів інтелегібельних видів та їх передачі можливісному інтелекту, і власне останньому надавали вирішального значення у здійсненні акту розуміння й загалом у процесі мислення.

К. З.: Яка ваша позиція щодо того, чи була радянська філософія власне філософією?

Я. С.: За радянських часів були віддані своїй справі талановиті люди, яскраві особистості, які фактично з попелу відродили філософію. Так, вони були під неймовірним ідеологічним тиском, вочевидь не мали можливості себе повною мірою реалізувати. Та попри це вони творили філософію. Згадаймо праці В. Шинкарука, М. Поповича, С. Кризького, В. Іванова, В. Горського, В. Нічик, В. Мазепи. У Москві, де тоді був більший простір для розвитку думки, лише з істориків філософії можна відзначити О. Лосєва, Г. Майорова, А. Горфункеля, С. Аверинцева і інш.

К. З.: Інколи здається, що філософія, як це не парадоксально, тільки й могла розвиватися, що за радянських обмежень – були обмеження, але й фінансування було. Хтозна чи вдалося б започаткувати масштабне дослідження спадщини КМА нині? Знайти всіх цих аспірантів, філологів, створити відділ, фінансувати дослідження й видання...

Я. С.: Я все ж схильна до певного оптимізму. Сподіваюся, що наша країна буде нормально розвиватися, прийде усвідомлення важливості науки й гуманітарної науки зокрема, духовного відродження нації, зрештою. Адже без останнього навряд чи можливе економічне процвітання. Тоді зміняться й підходи до фінансування досліджень та їх публікацій.

К. З.: А як у Києві в той час було із цензурою? Чи праці когось із ваших колег піддавалися цензурі? Чи, можливо, ваші? Чи були, взагалі, проблеми з цим?

Я. С.: Дуже складно було з виданням творів Прокоповича. Зрештою, видали... З назви філософських курсів, де було присутнє ім'я Івана Мазепи, навіть якщо воно було написане латинською мовою, це ім'я вилучалося. У нас усіх цензор був і зовнішній, і внутрішній. Ми знали, що можна писати, а чого не можна, з огляду на можливі неприємності або й звинувачення у відхиленні від марксистсько-ленінських ідей і генеральної лінії партії. Усюди в колективах були відповідні люди, які інформували так звані компетентні органи. Ми не знали, хто це. Але знали, що вони є. Наші тексти, що ми їх подавали до журналів, редагувалися. Редагування включало також і цензуру. Вини редакторів у цьому не було. Вони були змушені це робити, бо, як і автори, відповідали за надруковані тексти.

К.С.: Який був зв'язок між поколіннями у відділі? Як ви спілкувалися?

Я. С.: Тут, у відділі, завжди була атмосфера доброзичливості, взаємної поваги, творчого пошуку й відкритих дискусій. В. Нічик, В. Горський, В. Лісовий завжди підтримували здібну молодь. Ми також намагаємося наслідувати цей досвід.

К. З.: А як щодо конкуренції? 90-го чи 91-го року вийшли дві монографії: одна під редакцією Марії Кашуби «Філософія Відродження на Україні» а інша – під редакцією Валерії Нічик «Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні». За словами пані Кашуби, Нічик потім визнала, що монографія львівського колективу авторів є кращою, і це, на її думку, було виявом здорової конкуренції.

Я. С.: Не знаю, чи є підстави говорити про конкуренцію. Кожен аналізував досліджувану проблему відповідно до свого бачення.

К. З.: Тобто, був здоровий обмін досвідом?

Я. С.: Абсолютно. Ну, можливо, пані Кашубі це виглядало як конкуренція. В. Нічик дуже жертовно ставилася до науки. І якщо вона десь у своїх висновках помилялася, як може здатися молоді, то це була не її провина, це – наслідок соціо- і духовно-культурної ситуації. Це – вплив часу й середовища, в якому формувалися люди її покоління.

К. З.: Чого життєво не вистачало у відділі історії української філософії тоді й зараз?

Я. С.: Тоді не вистачало свободи думки й наукового пошуку. Тепер кадрів не вистачає. Спробуйте когось знайти на дослідження нашої теми.

К.С.: А власне професіоналам чого не вистачає?

Я. С.: Тепер – належної оплати праці. Ніхто не обмежує свободу наукових досліджень. Показово, що молодь обирає стажування й освіти за кордоном там, де всі витрати покриваються стипендіями й грантами. Через брак фінансування немає можливості організовувати міжнародні конференції. Та конференція з проблем схоластики, про яку я вже говорила, змогла відбутися завдяки допомозі філософського факультету Київського університету ім. Тараса Шевченка. Варто фінансувати і стажування для студентів. Поки що з цим важко...

К. З.: Який стан історії філософії й філософії в цілому в сучасній Україні, на вашу думку? Як сьогодні стоїть справа з дослідженням і виданням текстів?

Я. С.: Що стосується історії філософії України, то тут визначними здобутками є монографії Оксани Забужко, присвячені аналізу творчості Тараса Шевченка¹³; Лесі Українки¹⁴, Івана Франка¹⁵, Юрія Шевельова¹⁶. Також відзначу монографії В. Мазепи

¹³ Забужко, О. (1997). *Шевченків між України. Спроба філософського аналізу*. Київ: Абрис.

¹⁴ Забужко, О. (2007). *Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*. Київ: Факт.

¹⁵ Забужко, О. (2006). *Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період*. Київ: Факт.

¹⁶ Забужко, О. (2011). *Юрій Шевельов. Вибране листування на тлі доби. 1992 – 2002*. Київ: Факт.

«Соціально-культурна філософія І. Франка» (2001), Миколи Симчича «Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії» (2009), Лариси Довгої «Система цінностей в українській культурі XVII століття» (2012). Помітною подією стали «Вибрані праці Інокентія Гізеля» у 3-х томах (2009–2012). Також вельми ґрунтовними є твори Олени Сирцової «Апокрифічна апокаліптика. Філософська ексгегаза і текстологія з видання грецького тексту Апокаліпсису Богородиці за рукописом XI ст. Ottob. Gr. 1.» (2000) і Володимира Литвинова «Станіслав Оріховський. Історико-філософський портрет» (2014). І, певна річ, згадаю видання серії «Політичні ідеології», що репрезентувала основні традиції політичної думки, присвячені консервативній, націоналістичній і ліберальній ідеології. Одним з упорядників цих видань був Василь Лісовий.

Якщо говорити про стан історії філософії і філософії загалом у сучасній Україні, то, мені здається, що плідно розвиваються дослідження, присвячені філософії культури, соціальній і практичній філософії; окремо слід відзначити «Європейський словник філософії»; коментовані переклади праць Декарта, Паскаля, Ляйбніца, здійснені Олегом Хомою та його праці, присвячені філософії Модерну; переклад Аквінатового «Компендіуму теології» (Віктор Котусенко, Ірина Піговська, Анна Поляк); «Путівник мислі до Бога» Бонавентури в перекладі І. Піговської (Львів., 2014) тощо. Тобто робота з перекладу й дослідження праць знакових постатей світової філософської думки триває. Її плідність у подальшому буде залежати від кількості й рівня підготовки фахівців, що виявлять бажання взятися за цю справу. Ми вже говорили, що нині дуже бракує випускників філософських факультетів із знанням давніх мов. А вони потрібні для дослідження філософії КМА, різних течій схоластики, загалом античної й середньовічної філософії, дослідження якої в Україні почалися не так давно. Така праця потребує глибоких знань, значних зусиль і гідної оплати, з чим досі є проблеми. Якщо ці умови будуть виконуватися, то такі дослідження будуть мати непогані перспективи.

К. З.: На вашу думку, на чому саме необхідно зараз сконцентруватися історикам української філософії? Які білі плями потрібно заповнювати в першу чергу?

Я. С.: Потрібно продовжувати наш проект із дослідження й перекладу спадщини КМА. Вивченням філософської думки княжої доби на даний час займається лише Олександр Киричок. Тетяна Чайка й Олена Вдовина, на жаль, виїхали з України. О. Киричок опублікував ґрунтовну працю «Писемність як політичний феномен: зміст, атрибути, форми репрезентації. На прикладі дослідження писемної спадщини Київської Русі» (2016). Співробітники нашого відділу під керівництвом Сергія Йосипенка плідно працюють над дослідженням модерної філософської думки в Україні. Це ті напрями, які необхідно далі розвивати.

Що стосується філософії КМА, то тут роботи ще дуже багато. Потрібно працювати над створенням критичних текстів рукописної спадщини XVII–XVIII ст., над їх перекладами українською мовою та подальшим історико-філософським аналізом. Майже не досліджені тексти, в яких викладалися у тій чи іншій формі ідеї Декарта, Х. Вольфа, Х. Баумайстера, поза увагою дослідників залишаються здійснені С. Гамалією переклади творів Я. Бьоме тощо. Було б добре, якби в Україні з'явилися фахівці з філософії другої схоластики. У Росії, до прикладу, ретельно вивчають цей напрям (досить згадати дослідження Г. В. Вдовиної й Д. В. Шмоніна).

К. З.: А як бути з традицією історико-філософських досліджень, коли творчість Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки відносять до філософії? Це має свій початок у Радянському Союзі. Чи є сенс продовжувати зараз дослідження в цьому руслі?

Я. С.: Залишимо у спокої те, як вивчалася спадщина цих мислителів у Радянському Союзі. На тепер ми маємо ґрунтовні праці О. Забужко, Л. Плюща, Г. Грабовича, В. Мазепи. Загалом філософія існує не тільки у формі філософських систем. Філософські ідеї функціонують у духовній культурі, їх виявлення в того чи того поета, письменника дозволяє масштабніше реконструювати сукупність цих ідей. Зрештою, і філософія можуть викладати свої погляди в літературній творчості. Візьміть хоча б Альбера Камю.

К. З.: І Жан-Поль Сартр отримав Нобелівську премію саме з літератури. – А що, на вашу думку, є критерієм успішності сучасного філософа? Посади, звання? Монографії? Публікації у SCOPUS?

Я. С.: Я гадаю, що таким критерієм є і монографії, і публікації у SCOPUS, і визнання твого внеску всією науковою спільнотою. Важливим для сучасних молодих науковців є долучення до світових інтелектуальних процесів через спілкування в колі дослідників, об'єднаних тими чи іншими науковими інтересами, обмін досвідом тощо. Для цього необхідне знання мов, як тих, якими написані досліджувані тексти, так і сучасних. Наразі саме це є критерієм успіху і наукового рівня. А посаду можна обійняти й за іншими мотивами. Посади також мають значення. Важливо, щоб їх обіймали люди високого наукового рівня, талановиті організатори науки. Тоді й наука буде плідно розвиватися. Інституту філософії у цьому сенсі пощастило. Кожний дослідник, як на мене, повинен бути спроможним критично оцінювати себе самого. Я колись читала роман Г. Сенкевича «Без догмата», і мені запам'яталася висловлена в цьому творі думка про важливість критичного самоаналізу і критики самоаналізу. Отож, коли це присутнє, людина завжди буде розвиватися. Коли вона втрачає здатність до такого самоаналізу, розвиток закінчується.

К. З.: Це справді дуже важливо – здатність до критичної самооцінки. Зараз в Україні виникають альтернативні освітні майданчики, у тому числі й філософські. Наскільки, на вашу думку, така популяризація філософії є дієвою? Наскільки це є альтернативою державним установам, університетам?

Я. С.: Я думаю, що це дуже позитивний процес, адже формуються осередки обміну ідеями, відкритих дискусій, в яких народжується істина. Згодом сформовані в таких осередках вчені допоможуть вивести нашу гуманітарну науку на світовий рівень, загалом сприятимуть оновленню нашої інтелектуальної та, хотілося би сподіватися, також і політичної еліти.

«Українська філософія», «барокова схоластика», «кордоцентризм»

К. З.: Чим для вас є поняття «українська філософія»?

Я. С.: Це питання досить часто обговорюється в українському філософському середовищі. Я дотримуюся сформульованого В. Горським розуміння української філософії як типу духовної діяльності, спрямованої на з'ясування межових підстав людського життя, сенсубуттєвих засад існування людини, а також – на осмислення духовної історії народу. Ідеться про реконструкцію духу нації. У цій реконструкції, поряд із запозиченням тих чи інших філософських теорій, здійснювалося засвоєння різноманітних філософських ідей. А сукупність цих засвоєних ідей, які становили філософське підґрунтя вітчизняної культури в різні історичні епохи, є відображенням розвитку української філософської думки. Водночас важко не погодитися з тією думкою О. Забужко, що, унаслідок мовних репресій царської Росії, суттєвого звуженого використання української мови за радянських часів, намагання утвердити у філософській спільноті думку про начебто непридатність української мови для творення філософської

термінології, українська філософська традиція була значно послаблена. Це призвело до катастрофічного звуження мовомислительних горизонтів української нації. Тому одним із важливих завдань сучасної української філософської спільноти є розширення обріїв філософського мовомислення, у тому числі і шляхом освоєння через переклад здобутків інших філософських традицій. А завданням історії української думки є вивчення української філософської думки в усій її багатоманітності, створення щораз глибшої і адекватнішої загальної картини її розвитку.

К. З.: Як ви ставитеся до штампів, з якими прийнято пов'язувати «українську філософію»: «кордоцентризм», «барокова схоластика»? Що нам було би бажано тут подолати?

Я. С.: Спочатку поговоримо про «барокову схоластику». Дослідження філософських курсів КМА почалось у середині 60-х років ХХ ст. Осмислення ранньомодерної філософської думки України в контексті схоластичної традиції з причин, про які ми вже говорили, тоді було неможливим. Бо тоді цей напрям неодмінно визнали б «реакційним християнізованим аристотелізмом», що начебто перешкоджав розвитку «передової думки», а проект із дослідження могилянської спадщини, звісно, закрили б. Отже, виходячи з особливостей світоглядних орієнтацій радянського гатунку й ізольовані від духовно-культурних процесів, що відбувалися на Заході, вчені, які працювали над вивченням філософської спадщини КМА, могли сформулювати бачення цієї філософії тільки в межах загальноприйнятих переконань і методологічних настанов. Таким чином, як ми вже говорили, В. Нічик було визначено бачення суті філософії КМА як синтезу різних рівнів історико-філософського розвитку: патристики, схоластики, ренесансного гуманізму, з одного боку, та ідей Реформації й раннього Просвітництва, з другого.

Нині в Україні дуже негативно ставляться до такого розуміння філософії КМА, однак я переконана, що за наявної в радянський період ідеологічної ситуації, обставин соціокультурного й духовного життя сформульоване в такий спосіб бачення філософської спадщини КМА було єдино можливою концепцією, яка з певною адекватністю відображала зміст цієї філософії. Згодом відбулося переосмислення змісту могилянських філософських курсів: його почали визначати як синтез елементів, що репрезентують різні етапи історико-філософського процесу, проте із визнанням важливості його схоластичної складової (позиція В. Нічик), або як барокову схоластику чи схоластику епохи бароко (визначення Д. Чижевського), що включала в себе рецепцію тих чи інших ідей філософії Нового часу. Така позиція була мені близькою. Тому, оцінюючи могилянську філософію загалом, я спиралася на її визначення Чижевським. Деяко пізніше, після ознайомлення з філософськими надбаннями другої схоластики, прийшло розуміння філософських курсів КМА як рецепції і, зрештою, апропріації філософських ідей, що розроблялися представниками різних течій другої схоластики. Таким чином, термін Чижевського «барокова схоластика» був проміжним у процесі переосмислення могилянських філософських курсів. Я переконана в тому, що дослідник має бути здатним критично осмислювати свою позицію, вносити корективи в неї, дошукуватися адекватного бачення того чи іншого явища в досліджуваній ним історії думки, заглиблюючись у тексти, які він вивчає, знаходити відповідні методологічні підходи до їх розуміння.

Стосовно такого штампу як «кордоцентризм». Унаслідок незавершеності й нетривалості періоду «київської ученості» XVII–XVIII ст. і подальшої заміни могилянської відкритості до європейських інтелектуальних процесів закритістю православ'я мос-

ковського зразка, можливо, є підстави говорити про домінування в українській традиції мислителів, схильних до «кордоцентризму» або таких, що тією чи іншою мірою були до нього схильні. Тобто – про наявність містичних елементів у їхніх концептуальних побудовах. Водночас «кордоцентризм» не є рисою, причальною винятково української думки. Історію української думки потрібно вивчати в усій різноманітності, намагатися виявити тією чи іншою мірою збалансовану присутність у розвитку української думки як містичної, так і раціоналістичної традицій. Отже, на мою думку, творення всякого роду штампів перешкоджає неупередженому дослідженню історії української думки в усій її різноманітності.

К. З.: Філософія могилянських курсів і європейський контекст: яким має бути український історик філософії, що вивчає ці курси? На яких контекстах він має знатися?

Я. С.: Досліджувати філософію КМА безвідносно до інтелектуальних процесів, які відбувалися у тогочасній Європі, взагалі неможливо. Бо, як ми вже наголошували, по суті ця філософія являла собою другу схоластику. Отже, український історик філософії, що має намір присвятити себе вивченню філософської спадщини КМА, повинен, по-перше, знати латинську мову й читати рукописні тексти, цією мовою написані. Досвід останніх десятиліть засвідчує: більшість праць, присвячених цій проблематиці, написано людьми, не здатними читати ці тексти в оригіналі. Ці люди змушені користуватися наявними перекладами (чомусь іноді можна почути схвальні думки про такого роду практику). Не дивно, що на виході маємо «праці», позначені поверховістю або й узагалі неадекватним аналізом досліджуваної теми. Такі «дослідження» не містять жодного позитивного внеску в історію вітчизняної філософії. Навіть тоді, коли досліджується не латиномовна спадщина якогось могилянського автора, можна припуститися помилки в оцінці його поглядів, якщо не брати до уваги його філософський курс, якщо його творчість не розглядається в цілісності. По-друге, наш історик філософії повинен знати духовно-культурний контекст української ранньомодерної доби. По-третє, він повинен розуміти суть інтелектуальних процесів, що відбувалися в тогочасній Європі. По-четверте, він повинен знати схоластичну традицію й, зокрема, уміти читати тексти знакових постатей другої схоластики, щоби побачити могилянські тексти в контексті цієї традиції.

К. З.: Як ви ставитеся до міждисциплінарних підходів? Наскільки вагомою є співпраця з представниками інших наук?

Я. С.: Ми вже говорили про важливість таких підходів, про потребу комплексного бачення історико-філософського процесу. Згадували також і організовані В. Нічик міждисциплінарні семінари, де відбувалися обговорення різноманітних проблем історії української філософської думки та духовної культури XVII–XVIII ст. У цих семінарах брали участь відомі вчені, фахівці з різних галузей гуманітарного знання: історики (Федір Шевченко, Зоя Хижняк, Олена Дзюба, Микола Котляр); мовознавці (Василь Німчук, Інна Чепіга, Віра Франчук); літературознавці й письменники (Олекса Мишанич, Володимир Кречотень, Василь Яременко, Валерій Шевчук); мистецтвознавці (Лідія Корній, Ніна Герасимова-Персидська, Олександра Цалай-Якименко, Дмитро Степовик). Говорили також і про надзвичайно важливе значення міждисциплінарних міжнародних конференцій «Ad fontes», що проводяться в НаУКМА, натхненником і організатором яких є відомий історик Наталя Яковенко. Результатом такої співпраці є витворення спільного, щоразу глибшого й адекватнішого розуміння української інтелектуальної історії ранньомодерної доби.

К. З.: Як би ви загалом окреслили стан розвідок з історії української філософії за Союзу й за незалежності?

Я. С.: Ми вже говорили, що до середини ХХ ст. історія української філософії зводилася до опису світогляду східних слов'ян, аналізу деяких пам'яток Київської Русі, викладу суспільно-політичних поглядів письменників-полемістів кінця ХVI–початку ХVII ст. і так званих «революційних демократів», до яких зараховували Тараса Шевченка, Лесю Українку, Івана Франка, Михайла Коцюбинського, Панаса Мирного тощо, чия творчість інтерпретувалася в контексті боротьби ідей матеріалізму й ідеалізму або класової боротьби народу зі своїми гнобителями (залежно від епохи) – феодалами чи буржуазією.

Водночас величезні обсяги української духовної спадщини були вилучені з історичного процесу, отже, не опановані національною філософською свідомістю. Від 60-х років минулого століття, за підтримки директора Інституту філософії П. Копніна (а згодом – В. Шинкарука) і під керівництвом В. Нічик, здійснювався науково-дослідний проект із вивчення філософської спадщини КМА. Цей проект передбачав переклад з латини й подальшу підготовку до видання рукописних філософських курсів професорів КМА. У проєкті брали участь М. Рогович, М. Кашуба, В. Литвинов, І. Захара, А. Коркішко, В. Бишовець, Ф. Луцька, Ю. Мушак, В. Маслюк, В. Кондзьолка. Я, а також І. Паславський та В. Андрушко долучилися до цього проєкту в 70-х роках минулого століття. Окремо слід згадати про участь у проєкті підпільних священників УГКЦ В. Прокопів, В. Петришина, С. Яворського, А. Березницького, Я. Гайдукевича. Докладніше про їхній доробок можна прочитати в цікавій статті М. Симчича¹⁷. Упродовж 70-80-х років ХХ ст. журнал «Філософська думка» публікував уривки з лекційних курсів викладачів КМА з коментарями і вступними статтями. У цей же час і згодом було видано твори Теофана Прокоповича, над якими працював великий колектив перекладачів («Філософські твори» у 3-х тт., 1979-1981); Георгія Кониського в перекладі М. Кашуби («Філософські твори» у 2-х тт., 1990); Стефана Яворського в перекладі І. Захари («Філософські твори» у 3-х тт., Т. 1, 1992, томи 2 і 3 підготовлені, але поки що не видані). Було опубліковано також «Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст.» (1987), що містили перекладені з латини М. Кашубою курси моральної філософії, прочитані Стефаном Калиновським, Сильвестром Кулябкою, Михайлом Козачинським і Георгієм Кониським. У радянський час було опубліковано низку індивідуальних монографій, зокрема В. Нічик «Феофан Прокопович» (Москва, 1977) і «Из истории отечественной философии конца XVII–начала XVIII в.» (К., 1978); М. Кашуби «Георгий Конисский» (Москва, 1979); Я. Стратій «Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в.» (К., 1981); І. Захари «Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский)» (К., 1982); В. Литвинова «Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України» (К., 1984); І. Паславського «Из истории развития философских идей на Украине конца XI–первой трети XVII ст.» (К., 1984).

С. Д.: Більшість праць з історії української філософії було видано російською мовою?

Я. С.: Так. Хоча кандидатські дисертації, покладені в основу цих праць, писалися українською. Причина зміни мови вельми проста. Згідно з політикою русифікації і

¹⁷ Симчич, М. (2012). Перекладачі-першопрохідці: Києво-Могилянські філософські курси в перекладах 1960-70-х років. *Sententiae*, 27(2), 146-162. <https://doi.org/10.22240/sent27.02.146>

формування так званої «нової історичної спільноти – радянського народу», здійснюваною тогочасним радянським урядом, щоб опублікувати дисертацію як монографію, її слід було перекласти російською мовою. Недоліком усіх цих праць було застосування марксистсько-ленінської методології до аналізу досліджуваних текстів, що призводило до концентрації дослідницької думки на досить проблематичній для ранньомодерної доби боротьбі матеріалістичних і ідеалістичних ідей у творах могилянських авторів, до намагання побачити в них представників раннього Просвітництва, до спроб віднайти в їхніх текстах або діяльності ознаки релігійного вільнодумства, національно-визвольної чи класової боротьби, залишаючи поза увагою містичну основу світогляду багатьох книжників домогилянського періоду розвитку української думки і схоластичний характер філософських курсів КМА.

С. Д.: Схоже, список історико-філософських досягнень радянського часу не обмежується вже названими?

Я. С.: Звісно, я назвала ще не все. Наприклад, під керівництвом В. Горського почалося дослідження філософської думки середньовічної України, а саме духовної спадщини княжої доби. А дослідження філософії КМА було поширене на особливості рецепції та засвоєння ренесансно-гуманістичних і реформаційних ідей XV–початку XVII ст. У результаті було опубліковано низку статей В. Горського, С. Бондаря, Т. Голіченко, Т. Чайки та інших, присвячених аналізу цих проблем; монографії В. Горського «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–XII в.» (1988); С. Бондаря «Философско-мировоззренческое содержание “Изборников” 1073 и 1076 годов» (1990).

Вагомим внеском у реалізацію розширеного проекту дослідження української думки ранньомодерної доби була підготовка й публікація низки історичних документів братств, уривків з навчальних посібників братських шкіл, оригінальних і перекладних творів братських книжників¹⁸. Зокрема, із творів Йова Борецького, Мелетія Смотрицького, Хоми Євлевича, Касіяна Саковича, Кирила Транквіліона-Ставровецького, що репрезентували філософську культуру українського народу домогилянського періоду. У підготовці цього видання брали участь учені різних сфер гуманітарної науки (В. Нічик, В. Кречотень, В. Німчук, О. Дзюба, В. Передрієнко, О. Білодід, В. Яременко, Г. Павленко, В. Роменець, В. Шевчук, І. Сварник, В. Омеляник, Я. Стратій). Це видання відзначалося введенням у науковий обіг раніше невідомих текстів, поглибленням не лише вивчення внутрішньо-дисциплінарної проблематики, але й орієнтацією на міждисциплінарне узагальнення результатів, здобутих у різних сферах гуманітарного знання. Певним внеском у дослідження специфіки розвитку філософської думки України кінця XVI–початку XVII ст. були такі праці: Нічик, В., Литвинов, В., & Стратій, Я. (1991). *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні*. Київ: Наукова думка; і Кашуба, М. et al. (1990). *Філософія Відродження на Україні*. Київ: Наукова думка.

Крім цього в Інституті філософії та у відділі історії філософії України зокрема велику увагу приділяли вивченню філософії Григорія Сковороди. З'явилася низка праць, присвячених цій темі: Шинкарук, В., Іваньо, І., Нічик, В., & Кирик, Д. (1972) «Філософія Григорія Сковороди»; Іваньо, І. (1983) «Філософія і стиль мислення Г. Сковороди»; Драч, І., Кримський, С., & Попович, М. (1984) «Григорій Сковорода». Було видано двотомовик творів Сковороди мовою оригіналу: «Григорій Сковорода. Повне зібрання творів» (1973).

¹⁸ Нічик, В. М. et al. (Ред.). *Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження*. Київ: Наукова думка.

Загалом праця над проектом відбувалася в складних умовах. Адже досліджувана проблематика не вкладалася в загальноприйняті тоді ідеологічні рамки й до початку оголошеної КППС перебудови і гласності час від часу опинялася на межі закриття. Тут треба віддати належне тодішньому директору Інституту В. Шинкаруку, розуміння й підтримка якого допомогла зберегти науково-дослідний проект. Через проблеми ідеологічного характеру чимало перешкод доводилося подолати для видання згаданої вище книги «Григорій Сковорода» (1984), а також у зв'язку з публікацією філософських праць Теофана Прокоповича.

Г. З.: Чи супроводжувалася перебудова в СРСР якоюсь методологічною «перебудовою» тих досліджень, які ви здійснювали?

Я. С.: За незалежної України відбуваються істотні зміни в підходах до вивчення вітчизняної думки середньовічної й ранньомодерної доби. Але необхідність концептуального переосмислення попередньо проведеної праці була усвідомлена вже в середині 80-х років. Таке переосмислення стало можливим завдяки суспільно-політичним трансформаціям, а також – духовним процесам, що відбувалися в колишньому Радянському Союзі. Цьому сприяла й поява праць, присвячених античній і середньовічній думці (зокрема А. Лосєва, С. Аверинцева, Г. Майорова, П. Гайдєнко, В. Гайдєнко, Г. Смирнова та ін.), ознайомлення з працями Д. Чижевського з аналізу української філософської думки, у тому числі й духовної спадщини XVII–XVIII ст., філософії Г. Сковороди, а також – із публікаціями західних учених (зокрема – представників української діаспори), дотичними до осмислення філософської спадщини КМА і Сковороди (Р. Лужного, А. Сидоренка, О. Прицака, Ф. Сисіна, Д. Крейкрафта, Ю. Шевельова, Н. Пилип'юк, І. Шевченка, І. Борщака, К. Митровича, А. Жуковського, Р. Штупериха, Е. Вінтера, Г. Роте, Р. Піча, Г.-І. Гертеля, Ф. Вентури, С. Грачотті, М. Ласло-Куцок, В. Єрчича, Ф. Томпсона, Е. Ердман-Панзіч та ін.).

Г. З.: Солідний перелік! Зайвий раз пересвідчуєшся, як важливо для будь-якої філософії не ізольоватися на власному «хуторі»!

Я. С.: Безперечно! Активні міжнародні контакти збіглися в часі з вітчизняними методологічними трансформаціями й істотно на них вплинули.

К. З.: Як можна класифікувати основні зміни, що сталися в 90-х в дослідженнях історії української філософії?

Я. С.: Переосмислення попередніх підходів (і результатів, звісно ж) відбувалося як у плані зміни методології дослідження української думки середньовічної і ранньомодерної доби, так і в аспекті розуміння самої її суті. Уже за незалежної України було усвідомлено необхідність по-новому оцінити роль інтелектуальних інструментів католицької Контрреформації для реформування й удосконалення православної церкви і становлення нового типу світоглядно-філософської культури в Україні. Завдяки дослідженню домогилянського періоду української думки сформувалося більш адекватне розуміння творчості відомого полеміста Івана Вишенського, зокрема містичної основи його світогляду. Було обґрунтовано наявність двох етапів у розвитку української думки середньовічної і ранньомодерної доби: «софійного», коли філософію розуміли як любов до мудрості, а пізнання останньої здійснювалося через проникнення в сутність священних текстів, містичне заглиблення у свою «внутрішню людину» з подальшим втіленням досягнутої істини в життєві вчинки; і «професійного», коли пошук істини здійснювався методом теоретичної раціональної рефлексії.

Від 90-х років ХХ ст. продовжувалося вивчення філософської культури княжої доби, а також аналіз філософських курсів КМА в контексті концепцій різних схоластичних шкіл. Мета полягала в тому, щоби з'ясувати витоки тих еkleктичних модифікацій, що їх набували теоретичні побудови могилянських професорів.

Дослідження української філософської думки барокової доби розширили свій предмет через залучення неакадемічної філософії, того напряму, що отримав тоді назву етико-антропософського. У персоналіях це Данило Туптало (Димитрій Ростовський), Паїсій Величковський, Семен Гамалія, Григорій Сковорода. Увагу привернули також питання, пов'язані з виникненням і розвитком в Україні морального богослов'я. Цей етап у розвитку проекту відзначався також суттєвим уточненням концептуальних оцінок заснованого Петром Могилою навчального закладу й філософського змісту читаних у ньому лекційних курсів, а також зосередженням на міжнародних культурних зв'язках викладачів і вихованців КМА, на подальшій праці з перекладу українською мовою їхньої духовної спадщини і на розробці філософської термінології, адекватної цьому періодові розвитку думки. Результатом проведеної роботи стали дослідження В. Нічик, В. Горського, С. Бондаря, О. Сирцової, С. Йосипенка, В. Литвинова, Л. Довгої, Я. Стратій, С. Конончук, О. Вдовиної, М. Симчича¹⁹.

К. З.: А як можна охарактеризувати теперішній етап досліджень?

Я. С.: Характерною особливістю нинішніх досліджень української думки ХІ–ХVІІІ ст. є ґрунтовний перегляд методологічних підходів до її розгляду й оцінки. Це виявилось у відмові від використання переважно гегелівської методологічної схеми історико-філософського аналізу. Матеріал, з яким працюють учасники розгляданого проекту, змусив їх усвідомити обмеженість уявлень про історію філософії як монологічний процес, який визначається лише внутрішньою логікою розвитку професійного філософського знання. Пошуки нових методологічних підходів привели до адекватнішого розуміння української філософської думки зазначеного періоду. Його можна досягти, виходячи з обґрунтованого В. Горським бачення історико-філософського процесу не як однозначно запрограмованого монологу, а як складного діалогу і навіть полілогу. Арени боротьби і взаємного витіснення різноманітних філософських ідей і напрямків заступив контекст природних, зокрема для епохи бароко, взаємовпливів і взаємопроникнень різних типів філософського мислення за присутності багатьох точок зору, багатоманітних форм існування й руху філософської думки, плюралізму ідей і концепцій. Зусилля дослідника тепер спрямовуються на з'ясування вагомості внеску того чи іншого автора, учасника відповідних духовних процесів, у загальний результат, а також на оцінку міри реалізованих або не реалізованих ним можливостей.

Вагомим внеском у пошуки й використання нової методології для дослідження української духовної культури й філософської думки барокової доби була праця Сергія Йосипенка «До витоків української модерності. Українська ранньомодерна куль-

¹⁹ Відзначаю такі монографії: Горський, В. С. (1993). Нариси з історії філософської культури Київської Русі: (середина ХІІ–середина ХІІІ ст.). Київ: Наукова думка; Нічик, В. М. (1997). Петро Могила в духовній історії України. Київ: Укр. Центр дух. культури; Нічик, В. (2001). *Києво-Могилянська академія і німецька культура*. Київ: Укр. Центр дух. культури; Нічик, В. (2002). Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. Київ: КМ Academia; Горський, В., Стратій, Я., Тихолаз, А., & Ткачук, М. (2000). *Київ в історії філософії України*. Київ: КМ Academia, & Пульсари; Сирцова, О. М. (2000). Апокрифічна апокаліптика: філософська екзегеза і текстологія. Київ: КМ Academia.

тура в європейському контексті» (2008). У ній автор аналізує українську ранньомодерну духовну культуру з позицій методу філософської історії ідей, опертого на критичну філософію історії.

Триває праця з перекладу з латини, старослов'янської та староукраїнської, введення в науковий обіг і аналіз пам'яток духовної культури і філософської думки України XI–XVIII ст. Микола Симчич, зокрема, атрибував 84 манускрипти з фондів Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. Вернадського і Центрального державного історичного архіву України у м. Києві, дійшовши висновку, що ці рукописи є записами 30 філософських курсів, прочитаних у КМА впродовж XVII–XVIII ст. Це дослідження є основою для підготовки нового, уточненого й доповненого, опису філософських курсів КМА. Він же вперше здійснив аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII–першої половини XVIII ст., що був викладений у монографії «*Philosophia Rationalis* у Києво-Могилянській академії» (Вінниця, 2009).

Вагомим здобутком учасників проекту була вперше здійснена публікація критичного тексту й перекладу сучасною українською мовою латиномовного рукопису двох трактатів («Логіки» та «Трактату про душу») з філософського курсу професора КМА Інокентія Гізеля («*Opus totius philosophiae*»), фотокопії виданого церковнослов'янською мовою 1669 р. і перекладу сучасною українською мовою богословського трактату цього ж автора «Мир з Богом чоловіку» та написаного староукраїнською мовою оригінального тексту XVII ст. під назвою «Наука о тайнъ святого покаянія» – книжки, яка містить поради й настанови священникам для повсякденних практик. Тритомовик вибраних творів Інокентія Гізеля, в якому представлені також статті сучасних українських і західних учених, присвячені аналізу праць могилянського професора, увійшов до числа 18-ти найкращих видань на Львівському книжковому форумі у 2012 р. Видання було підготовлене Л. Довгою (редактор-упорядник), Р. Кисельовим, М. Симчичем і мною. До здобутків нашої дослідницької групи належить також публікація вибраних творів Теофана Прокоповича²⁰. Дуже важливою віхою в дослідженні спадщини КМА та української духовної культури XVII ст. загалом стала згадувана вже монографія Лариси Довгої «Система цінностей в українській культурі XVII століття» (2012), в якій авторка зосереджується на досі недосліджених аспектах цієї культури, а саме на аналізі притаманної їй системи цінностей, відображеної в текстах київських інтелектуалів XVII ст. До здобутків у дослідженні філософської культури княжої доби належить нещодавно опублікована монографія Олександра Киричка «Писемність як політичний феномен: зміст, атрибути, форми репрезентації. На прикладі дослідження писемної спадщини Київської Русі» (2016).

К. З.: А що можна сказати про сучасні дослідження спадщини Григорія Сковороди?

Я. С.: Тут найбільшими здобутками української науки є укладена Леонідом Ушкаловим «Повна академічна збірка творів Григорія Сковороди» (Харків-Едмонтон-Торонто, 2011). І, звісно, праці Л. Ушкалова «Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури» (2007) та ін.. Відзначу й дослідження Мирослава Поповича «Григорій Сковорода: філософія свободи» (2007), де здійснюється аналіз творчості мислителя в контексті як української, так і західноєвропейської думки, обґрунтовується бачення Сковороди як філософа, який намагався здійснити на українському ґрунті «антропологічний поворот», дещо подібний до концепції Ф. Шляєрмахера. Про Сковороду

²⁰ Прокопович, Т. (2012). *Філософські праці. Вибране*. (В. Литвинов, Упоряд.). Київ: Дніпро.

(як і про німецького мислителя) цілком виправдано казати словами Поповича: він створив «філософію гідності як основного принципу життя», зосереджену на пошуках шляху самовизначення вільної особистості, на утопії радості через самообмеження.

Плідно працюють над дослідженням спадщини Г. Сковороди І. Бондаревська, В. Білодід, О. Сирцова. Слід згадати також і видання перекладу творів Сковороди російською мовою (К., 2012). При цьому слід відзначити високу якість цього перекладу, здійсненого Р. Кисельовим. Переклад творів Сковороди українською, на жаль, значно слабший. Тому, мабуть, слід подумати про новий переклад. Адже ми повинні дбати про розширення українських, а не російських мовомисленнєвих горизонтів.

К. З.: Хочу поставити в більш загальній формі питання, якого ми вже почасті торкалися в цьому інтерв'ю: про підготовку істориків філософії. Які типи історії філософії можна виділити, яких навичок вони потребують?

Я. С.: На щастя, уже давно в минулому радянський період української філософії, що відзначався закритістю щодо західних філософських середовищ і, отже, не захоплював до вивчення іноземних мов. Ба більше, вважалося цілком нормальним не обтяжувати себе читанням текстів в оригіналі, а користуватися лише наявними перекладами. Тепер необхідним є знання мов як для спілкування з іноземними колегами по фаху, так і для вивчення текстів досліджуваних авторів. Особливо актуальною є проблема підготовки філософів зі знанням давніх мов. Тут, мені здається, треба було б подумати про відповідні програми з вивчення греки й латини студентами, що виявляють інтерес до античної й середньовічної філософії. Тобто тут має бути поєднання філософської й філологічної освіти. Про це ми вже, зрештою, говорили.

Загалом історія філософії вивчає історичні типи філософії, формування філософських систем видатних мислителів у різні історичні епохи, розвиток філософських шкіл тощо. Вона може розглядатися і як вивчення (в історичному вимірі) духовної діяльності, спрямованої на з'ясування межових підстав людського життя, сенсубуттєвих засад існування людини. А також – на осмислення духовної історії народу, на вивчення комплексу філософських ідей, що становлять філософське підґрунтя культури того чи іншого народу в різні історичні епохи і відображають розвиток відповідної філософської думки. Отже, історія філософії може вивчатися як історія філософської теорії, яка зосереджує свої зусилля на змістовому наповненні філософського знання як продукту пізнавальної діяльності, і як історія філософської культури, для якої важливим є не так результат, як сам рух думки на шляху філософського осмислення й осягнення дійсності. Дослідження того чи іншого типу історії філософії передбачає знання духовно-культурного контексту доби, в яку він формується, розуміння суті інтелектуальних процесів, що розгортаються в період його становлення, врахування впливу традиції, від якої він відходить.

К. З.: Чи не здається вам, що серйозні програми з вивчення класичних мов студентами-філософами нині неможливі через відсутність професійних перспектив для цих студентів? Який сенс посилено вчити латину, коли ти не зможеш ці знання застосувати? Чи, ширше, не здається вам, що молоді покоління вже практично не мають шансу стати справді фаховими істориками філософії?

Я. С.: Я все ж таки схиляюся до оптимістичнішого погляду на професійні перспективи української молоді. Кращі представники нашого суспільства на Майдані боролися за вільну, демократичну Україну. Шлях побудови економічно сильної держави, в якій забезпечено належне фінансування науки, створено можливості для розвитку усіх сфер духовної культури – складний, на ньому є і ще буде чимало перешкод. Це

спричиняє розчарування й песимістичні настрої. Однак його здолати може той, хто не зупиняється. Хочеться сподіватися, що й ми здолаємо. І наші молоді фахівці, у тому числі й ті, що оберуть своїм фахом історію філософії, будуть потрібними у своїй країні й шанованими в колі своїх іноземних колег.

К. З.: І, насамкінець, яке ваше ставлення до жанру філософських мемуарів чи філософських автобіографій?

Я. С.: Філософські мемуари збагачують наші знання про духовний клімат епохи, в яку жили і працювали їхні автори. Не тільки нинішня молодь, але й навіть моє покоління слабо собі уявляло той жалюгідний стан, в якому перебувала філософія в 50-і роки ХХ ст. в колишньому СРСР. Автори цих мемуарів багато зробили для виведення філософії з глибокої кризи, в яку її завів радянський політичний режим. Це були люди обдаровані, мислячі. І хоча вони були змушені жити і працювати за «залізною завісою», за умов духовної несвободи, вони навіть за таких обставин знаходили можливості для творчого пошуку й нарощування свого інтелектуального потенціалу. Їхні праці досі стимулюють до роздумів. Вони створювали атмосферу доброзичливості, взаємоповаги, готовності до дискусій і сприйняття нових ідей, залучали до роботи над досліджуваними проектами талановиту молодь. Тому їхній погляд на час і на себе, на стан і розвиток тодішньої філософії й духовно-культурну ситуацію, можливо, сприятиме глибшому розумінню причетною до філософії молоддю як тієї епохи, так і переваг нинішнього становища. Можливо, цей погляд надихатиме молодих долати все те, що тепер стоїть на перешкоді їхньому духовному зростанню й гідному способу життя.

Yaroslava Stratii

Ukrainian Philosophy on the Fracture of Epoch

(Conversation with Ksenia Zborovska, Gennady Zinchenko and Sophia Dmitrenko)

Interview with Yaroslava Stratii, dedicated to the history of studies of the Kyiv-Mohyla Academy's manuscript inheritance (17-18th century) in Kyiv and Lviv from 1968. The interview was prepared by the activists of the Student Society of Oral History of Philosophy, organized at the Department of the History of Philosophy (Taras Shevchenko National University of Kyiv).

Ярослава Стратій

Українська філософія на зламі епох

(Розмова зі Ксенією Зборовською, Геннадієм Зінченком і Софією Дмитренко)

Інтерв'ю з Ярославою Стратій, присвячене історії вивчення рукописної спадщини Києво-Могилянської академії (XVII-XVIII століття) у Києві і Львові з 1968 року. Інтерв'ю підготовлене активістами Студентського товариства усної історії філософії, створеного при кафедрі історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Yaroslava Stratii, PhD, senior researcher at Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Ярослава Стратій, к. філос. н., старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: stratiyya@gmail.com

Xenija Zborovska, PhD student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ксенія Зборовська, аспірантка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: xenija.zborovska@gmail.com

Gennadii Zinchenko, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Геннадій Зінченко, студент філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: zinchenkogennady@gmail.com

Sofiiia Dmytrenko, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Софія Дмитренко, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

e-mail: sdmytenko98@gmail.com
