

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ЗМІН

30 травня 2014 року в Житомирському державному університеті імені Івана Франка відбулися VII давньоруські історико-філософські читання "Філософські ідеї в культурі Київської Русі", присвячені пам'яті видатного українського філософа, професора Вілена Сергійовича Горського. Організаторами заходу стали кафедра філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та журнал "Наука і суспільство".

Читання розпочались із вітального слова ректора ЖДУ імені Івана Франка, доктора філософських наук, професора П. Сауха, а також презентацій друкованих видань: українського науково-популярного журналу "Наука і суспільство" (презентував член редколегії С. Йосипенко), наукового часопису "Sententiae" (презентував головний редактор О. Хома), збірки наукових праць "Софія Київська: Візантія, Русь, Україна" (видання представили відповідальний секретар Д. Гордієнко та редактор-упорядник В. Корнієнко) та шостого випуску збірки наукових праць "Філософські ідеї в культурі Київської Русі" (друковане видання та його Інтернет-версію презентував О. Киричок).

Постать В. Горського є знаковою для філософії пізнього радянського періоду та сучасної української філософії. Він був людиною, що пройшла тернистий життєвий і творчий шлях. Ще школярем пережив арешт і розстріл свого батька, а потім тривалий час жив із відчуттям на собі клейма сина "ворога народу". Незважаючи на всі негаразди, з відзнакою закінчив філософський факультет Київського державного університету імені Т. Г. Шевченка (1954 р.), а через дев'ять років, встигнувши попрацювати і шкільним учителем, і методистом будинку піонерів, став співробітником Інституту філософії АН України (1963 р.), в якому пропрацював майже сорок років. Не обминув В. Горського і відомий "погром" Інституту в 1972 р., коли йому та ще деяким філософам було висунуто звинувачення в "ідеологічних хибах" та "буржуазному націоналізмі", що негативно відбилось на кар'єрі ученого. Проте, ще за радянських часів він перетворився на ключову фігуру в українському філософському житті, а вже в часи незалежної України став фундатором кафедри філософії у відродженій Києво-Могилянській академії. У приватних розмовах та інтерв'ю В. Горський постійно підкреслював, що його найулюбленішою науковою темою було дослідження філософських ідей періоду Київської Русі, хоча звісно цим не обмежувались численні здобутки вченого. Він цікавився історією української філософії загалом, писав блискучі підручники, розробляв процедури і методи історико-філософських досліджень, вивчав взаємозв'язки філософії із політикою, мистецтвом, наукою. В. Горський був людиною колосальної ерудиції і мав великий науковий авторитет як в Україні, так і за кордоном, його наукові праці знані в Європі, США та Росії, а лекції звучали в університетах Риму, Кракова, Любліна, Женєви, Нью-Йорку.

Основною метою VII давньоруських історико-філософських читань є необхідність більш широкого публічного представлення філософського знання в Україні та його активніша популяризація. Фактична відсутність власної ніші філософії у сучасному публічному дискурсі, витіснення її на маргінеси суспільних обговорень та практичного соціального життя, узурпація суспільної ніші філософії численними телевізійними псевдоекспертами, які, по суті, створюють у масовій свідомості лише ілюзію інтелектуального дискурсу, є великою загрозою не лише для розвитку філософії в Україні, а й для українського суспільства загалом, що постало перед новими моральними, культурними та геополітичними викликами.

Дискусія була започаткована доповіддю ректора ЖДУ П. Сауха "Вчений, якому чужим був "барський тон філософії". Науковець зазначив, що усвідомлення власного ества філософії та форм її існування, місця серед інших наук і в культурі загалом завжди було актуальним. Але особливого значення ця проблема набуває в періоди докорінних змін у суспільстві за умов економічних, технологічних трансформацій та переоцінки моральних цінностей. Відверто слабка ступінь представлення філософського знання в українському суспільстві, на думку доповідача, пояснюється фатальною дилемою, перед якою повсякчас опиняється сучасний вітчизняний філософ: з одного боку, він повинен постійно підвищувати професійний і науковий рівень, що обов'язково передбачає його вузьку спеціалізацію у межах конкретної галузі чи проблеми і робить оприлюднені ним міркування доступними для засвоєння тільки вузькопрофільними фахівцями, а з другого, – філософ, у будь-якому випадку, має гостру необхідність адресувати свої ідеї всьому суспільству загалом. У цій суперечності часто виникає парадоксальна ситуація, коли ідеї, які можна викласти простою і доступною мовою, висловлюються складно і зарозуміло, продукуючи такий собі "барський тон філософії", як це назвав свого часу І. Кант. Цей "барський тон" обмежує вихід філософії у практику та публічну сферу, принижує її статус як порадики у вирішенні життєвих питань.

Згадуючи особисті зустрічі з Віленом Сергійовичем та дискусії із ним з багатьох питань, П. Саух констатує, що йому була властива простота, рівність у спілкуванні й абсолютно чужим був "барський тон у філософії", зарозумілість. В. Горський виділявся тим, що мав мужність вступати в постійний публічний дискурс, шукав і знаходив компроміс у процесі вирішення гострих життєвих проблем. Він був переконаний, що поєднання мудрості з наукою (розпочинаючи із стоїків) зумовило поступове зникнення її із ландшафту філософії. Уподібнившись науці, дисциплінам об'єктивного знання, філософія, на жаль, втратила те, що було її основою, її коренем – "софію", мудрість. Адже мудрість демаркує сферу знання та віри і не претендує знайти те, у що можна лише вірити, як і не обмежується вірою в те, що можна достовірно знати. "Зачарований", просякнутий культурою Київської Русі, її ідеями, В. Горський свято вірив у нову "зустріч" мудрості й філософії. Його високий професіоналізм у сфері історії української філософії і культури ґрунтувався не лише на доведеннях логічного характеру, а розгортався в координатах всеохоплюючої софіосфери. Він умів у потрібну хвилину розвести академічну і публічну філософію. Де б В. Горський не працював, йому вдавалося створювати мікрозони реальної свободи, й ті, хто його оточував (колеги, аспіранти, студенти) почували себе краще, вільніше, аніж це було можливо деінде. Особливо яскравим був останній період у його філософській творчості, пов'язаний із Києво-Могилянською академією, коли він зумів реалізувати себе повною мірою не лише як фундатор вивчення духовної культури Києво-Руської доби, а й як блискучий педагог і публічний філософ.

У доповіді завідувача відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, доктора філософських наук, професора С. Йосипенка "Дослідницьке поле історії філософії України 1990 – 2000-х років" були проаналізовані початки і засади формування історії філософії України як історії національної філософії, становлення її як академічної дисципліни на постійній інституційній основі. Впродовж усієї другої половини ХХ ст. академічна дисципліна історії української філософії розвивалася під впливом як внутрішньо наукових, так і зовнішніх, ідеологічних та інституційних чинників. Наприкінці 90-х ХХ ст. років спостерігається тенденція, коли історія філософії України менше пов'язується із пропагандою, а дедалі більше професійно й тематично постає як академічна дисципліна. Водночас змінюється і її академічний статус: із суто дослідницької галузі історія філософії перетворюється чи не найпопулярнішу дисципліну навчально-кваліфікаційної продукції. У розвитку української філософії автор виділяє чотири окремих періоди: сталінський і післясталінський, застійний, період стрімкого розвитку 1969 – 1972 рр. та період сталого розвитку 1991– 2000 років.

Аналізуючи різні підходи до написання історії філософії, С. Йосипенко охарактеризував методологію В. Горського в розумінні предмета історії філософії. На відміну від Д. Чижевського, який вважав доцільним вести мову про історію філософії в Україні лише з часів Г. Сковороди, В. Горський починає свою "Історію української філософії" із філософської думки в культурі Київської Русі. Він був першим, хто назвав свій курс лекцій не "Історією філософії на / в Україні", а "Історією української філософії". Філософ уважав, що "індивідуально неповторне обличчя української філософії утворюється взаємодією всього, що було створено в галузі філософії в Україні, що реально функціонувало в культурі українського народу як збірної індивідуальності, суб'єкта філософського осмислення дійсності". Тому дослідження історії філософії України має відбуватися на трьох рівнях: історія філософської науки в Україні, історія філософської культури українського народу, історія української філософії, де визначається її національний характер. В. Горський описує три історичні конфігурації – "три головних періоди, що відзначались своєрідністю існування української філософської думки": тип філософствування, що сформувався у Київській Русі; другий період: XIV – XVIII ст., де культура бароко зумовлює спрямування найхарактерніших рис духовно-змістовної визначеності української філософії цієї доби; третій період – XIX – перша третина ХХ ст. – позначений, насамперед, "визначальною роллю, що її відіграє у філософському житті та течія, яка формується в межах культури романтизму". На думку С. Йосипенка, якщо у випадку філософської думки Київської Русі подібний підхід не викликає заперечення, то щодо барокового та романтичного типів філософування такі заперечення неминучі. Оскільки це період появи "професійної філософської теорії" в Україні, її характеристика з погляду панівного типу культури, тобто філософії у Києво-Могилянській академії як барокової філософії, а академічної філософії XIX ст. – як філософії доби романтизму, є доволі штучною. Звичайно, В. Горський був далекий від того, щоб підтягувати академічну філософію під панівний тип культури, однак на інших рівнях дослідження ця тенденція у нього простежується, більше того, набуває трансісторичного характеру. В контексті змісту "Історії української філософії" ці міркування В. Горського доводять те, що зусилля кількох поколінь істориків філософії України привели до формування канону, який складається з дуже різних історико-філософських феноменів, що разом не мають вигляду єдиної історії національної філософії. На його думку, не може бути однієї історії філософії (у значенні історіографії) – для ефективної роботи варто дбати про збереження різноманітності способів та підходів до історії філософії, звести їх до одного означало б втратити щось.

Одним із найдискусійніших був виступ головного редактора журналу "Sententiae", доктора філософських наук, професора, завідувача кафедри філософії Вінницького національного технічного університету О. Хоми. У своїй доповіді "Критерії розрізнення національної філософії: екстремальні випадки" він зазначив, що важливість подібних наукових зібрань обумовлюється тим, що киеворуські філософські студії є одним із

"екстремальних випадків" наукової діяльності. Відомо, що в Київській Русі не існувало "професійних філософів", які б писали філософські трактати подібні творам Платона, Арістотеля, Декарта, Спінози чи Гегеля, проте, ми можемо віднайти розмаїте мереживо філософських ідей, розсіяних у численних літописах, "Повчаннях", "Словах" тощо, з яких ми намагаємося скласти цілісну мозаїку киеворуської філософської культури. Попри те, вчені до сьогодні активно сперечаються з приводу належності цієї культури до "української філософії" або взагалі ставлять під сумнів її наявність в Київській Русі.

Доктор філософських наук, професор М. Козловець, завідувач кафедри філософії ЖДУ, у доповіді "Нація загубленого соціально-філософського дискурсу" зазначив, що однією із реальних сучасних гуманітарних небезпек є те, що філософські осмислення стратегічних проблем розбудови української держави витісняються на узбіччя публічних дискусій і цей процес, окрім всього, супроводжується смисловим знеціненням модернізаційно-інноваційної риторики. У нас немає структурованої інтелектуальної традиції, відсутній відповідний досвід. Разючі зміни, що відбуваються в усіх сферах життя українського суспільства, не знайшли свого раціонального осмислення не лише на рівні повсякденної, а й теоретичної свідомості. Вони радше залишаються у просторі негативних або позитивних переживань. Раціональність, логічність, практичність, відсторонений від емоцій вибір – поки нам це не вдалося. В суспільстві відбувається імітація національного інтелектуального дискурсу, йому бракує структурованості, масштабу, глибини. Великий баласт неперетравленого досвіду витісняє національний дискурс на периферію. Україна й нині позбавлена повноцінної можливості пошуку Істини у власній історії, а відтак і формування сенсу свого майбутнього.

Реальне забезпечення суверенітету України, вихід її на світову арену, якісні перетворення в суспільстві, які так потрібні нам сьогодні, не можливі без системного перезавантаження, ментального переосмислення дотеперішнього національного досвіду, цивілізаційного дозрівання. Українці сьогодні мають гостру потребу в надолуженні втраченого національного дискурсу як практики постійної інтеріоризації, відтворення спільного досвіду як осмислення нашого колективного буття: буття минулого, нинішнього чи завтрашнього. Обмірковуючи свою екзистенцію та постійно відтворюючи спільний національний досвід у мові, звичаях, оцінках, вчинках або цілепокладанні, ми тим самим наповнюємо нашу спільноту сенсом. Українське суспільство як ментальне і культурно-історичне розмаїття покликане, найімовірніше, стати нацією внутрішнього демократичного діалогу і взаємообміну. Головне – шукати спільно вихід із ситуації, яка склалася, здійснити консолідацію усіх творчих і позитивних сил на цьому шляху. Хоча роздуми чи то філософування далеко не завжди наштовкують на точний рецепт порятунку, однак удосконалюють наше світосприйняття, нас, наші дії. Нам потрібні свої українські "декади Понтіны", які б мали бути такими ж інтелектуальними, камерними і контргламурними, як ті французькі у першій половині ХХ ст. Як місце інтелектуального паломництва такий дискусійний майданчик надихатиме до пошуку української національної Істини. Тут має формуватися порядок денний для національного дискурсу, правильно формулюватися проблеми, а відтак і варіанти їх вирішення. З такого інтелектуального середовища буде генеруватися й нова політична, інтелектуальна еліта.

Доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України В. Малахов у доповіді "Феномен сорому в давньокиївській писемності" розкрив смислові аспекти опозиції *студь* (*стыд*) / *срамь*, релевантної для давньокиївських агіографічних і літописних пам'яток; згодом ця опозиція дістала розвиток у подальшій еволюції як української, так і російської мови. При цьому спостерігається характерне розходження моральних акцентів, почасти реформоване вже в киеворуських джерелах. Так, лексема *срамь* (відповідно, *сором*) тягне за собою комплекс значень т. зв. "лицарської" або "вояцької" етики (М. Осовська), в основі якого – страх збездечення, падіння в бруд, у нечистоту. У свою чергу, *студь* (відповідно, *стид*, *стыд*) утримує давнє значення остороги проти порушення налаштувань спільного родового життя з притаманним йому органічним теплом і водночас – набуває нових смислових відтінків у контрасті до уявлень доби Модерну про "фаустівську" людину та необмежену самореалізацію як її життєве покликання. Лексична опозиція, виразно представлена в писемності ще киеворуської доби, виявляється запитаною нашою сучасністю; оновлене сприйняття цієї опозиції збагачує незамінними нюансами нинішню моральну свідомість, додає їй історичної глибини.

У доповіді кандидата філософських наук, докторанта Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України О. Киричка "Філософія і політика у працях В. С. Горського" йшлося про те, що в інтелектуальній біографії філософа чільне місце посідає проблема співвідношення філософії та політики, хоча він і не використовує поняття "політична філософія". На думку доповідача, вирішення питання співвідношення філософії і політики у працях В. Горського може бути корисним для сучасних філософських досліджень трьома основними здобутками: 1) універсальністю підходу; 2) відходом від лінійних схем у розумінні співвідношення філософії і політики; 3) розробкою своєрідної процедури дослідження взаємозв'язку явищ культури. При цьому вивчення В. Горським філософії і політики не обмежувалося тільки у так званому "антагоністичному" суспільстві, в якому, на відміну від "соціалістичного", існує класова боротьба, а й успішно застосоване до будь-якого суспільства загалом, в тому числі й соціалістичного, яке розглядалося ним не як "безантагоністичне". Аналізуючи зв'язок філософії і політики в "антагоністичному" суспільстві В. Горський відходить від розуміння філософії як виразника потреб та

інтересів конфліктуючих класів, а розглядає їх в ширшому сенсі – як складові культури, особливий спосіб людського буття, спрямованого на її саморозвиток і пов'язаного зі ставленням до світу та діяльністю, в котрій воно реалізується. Філософія як саморефлексія пов'язана з наукою, релігією, але найбільшою мірою із політичним життям. В. Горський обґрунтовує, що філософія і політика пов'язуються між собою, насамперед, через світогляд, який, на його думку: а) передбачає з'ясування їх взаємного ставлення одна до одної загалом; б) вимагає вивчення особливостей обміну змістом знань між філософією і політикою. Він дослідив характер взаємного ставлення між філософією і політикою, широкий спектр впливу політики на філософію, як і філософії на політику. Політика, на думку В. Горського, може задавати межі філософського змісту через створення так званої "актуальної сфери теоретичного базису" – тих знань (як минулих, так і сучасних), на які спирається філософ у своїй творчості. Політика, насамперед, відображається у тому змісті філософського знання, який стосується уявлень про сутність людини і суспільства.

Кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Відділу зарубіжних джерел з історії України Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського Д. Гордієнко зупинився на осмисленні В. Горським творчості та самої постаті Тараса Шевченка. Науковець приходиться до висновку, що у філософському шевченкознавстві В. Горський пройшов еволюційний шлях від методологічних засад радянської історико-філософської науки до погляду на Шевченка та його творчість з позицій власних методологічних здобутків. Саме його цілісне осмислення творчості й постаті Шевченка, що є нероздільними, заклало основу сучасного філософського шевченкознавства. Хоча до постаті Тараса Шевченка він частково звертався і в кандидатському дослідженні, однак безпосередньо ж до його творчості в філософському аспекті В. Горський звернувся наприкінці 60-х – початку 70-х рр. ХХ ст. під час підготовки 4-х томного видання "Антологія світової філософії", четвертий том якої був присвячений філософській та соціологічній думці народів СРСР ХІХ ст. Йому належать вступна стаття і підбірка текстів Т. Шевченка, що відображають філософські ідеї. Цілоком у руслі радянського шевченкознавства В. Горський зазначає, що Шевченко – це "великий український народний поет, мислитель, революційний демократ", світогляд якого є матеріалістичним та діалектичним і який формувався "під впливом загальноросійського антифеодалного руху", однак тут же додає і вплив боротьби "українського народу за своє соціальне і національне визначення". Виділяючи власне філософські ідеї, В. Горський зазначає, що творчість Шевченка несе ідеї про проблеми сутності людини, людського щастя і свободи.

Після проголошення незалежності України в шевченкіані В. Горського відбувся перелом, він розкриває три основні хиби радянського історико-філософського шевченкознавства:

– Схематизм у підході до історико-філософських досліджень спадщини Т. Шевченка, зокрема перед науковою спільнотою чітко ставилось завдання показати Поета, який: а) матеріалістично вирішував основне питання філософії щодо природи; б) був на шляху до матеріалістичного розуміння історії; в) був діалектиком та атеїстом.

– Друга хиба полягала в некоректності дослідження поетичного твору на рівні з філософським трактатом. Від дослідника вимагалось не стільки осмислювати творчу спадщину поета, скільки підібрати, фактично вирвати з контексту потрібні цитати і правильно – по-марксистські – їх проінтерпретувати.

– Третя хиба – використання методу купюр, коли бралися до розгляду лише окремі – підходящі цитати, а інші свідомо замовчувались, а деякі твори взагалі не публікувались.

Ці хиби, зазначає В. Горський, після активного історико-філософського дослідження спадщини Шевченка в 50-60-ті роки ХХ ст. в наступні роки й породили серед дослідників української філософії тезу, що Т. Шевченко не належить до числа власне філософів, і природно, не творив філософських трактатів, а як митець і громадський діяч вирішував інші питання. Конструктивне розв'язання проблеми, за В. Горським, можна знайти не у втискуванні Шевченкової спадщини в наявне коло історико-філософських проблем, а на шляху розширення самого кола цих проблем, що передбачає уточнення наших уявлень про предмет і об'єкт історії філософії як такої. Творчість Шевченка, на думку В. Горського, можна визначити терміном "філософія трагедії". Ідеться не лише про переживання, осмислення власної трагічної долі, а й "прийняття їм на себе трагедії буття рідного народу, України, що утворює світ, навколо якого будується його світорозуміння".

Кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України Т. Чайка у доповіді "Світла мірність давньокіївських чудес", посилаючись на Георгія Федотова, наводить смну характеристику морального образу давньоруських святих: "світла мірність". Є всі підстави стверджувати, що ознака "світлої мірності" певним чином була притаманна і давньокіївським уявленням про чудо – незважаючи на всю, здавалося б, парадоксальність віднесення до галузі чудесного будь-яких уявлень про міру. В багатьох показових для давньокіївської тавтології випадках ми стикаємося з характерним переходом від жаху ("ужасти"), пов'язаного з порушенням міри побутового існування внаслідок втручання понадприродних сил, до утвердження вищої домірності і божественної краси як фінальних наслідків чуда. При цьому, як в агіографічній літературі, так і в літописах переважна більшість киеворуських описів чудес відрізняється своєрідною благородною стриманістю; попри дивовижність сюжету, в цих описах ми здебільшого не зустрічаємо того розгулу фантазії і хизування

шокуючими деталями, які притаманні, зокрема, чималій кількості пам'яток візантійської писемності. Витоки згаданої "світлої мірності" можна шукати як у первинній простоті й нерозколотості неопітської віри давніх русичів, так і у більш глибоких шарах народної свідомості та вдачі, що зумовили селективний характер сприйняття і тлумачення духовної спадщини культур, які прийняли християнство раніше.

У матеріалах доктора філософських наук, професора А. Герасимчука проаналізовано співвідношення змісту казкового і міфологічного мислення. Автор доходить висновку, що і перше, і друге в своїй основі мають фантастичний вимір. Це є те спільне, що об'єднує казку і міф. Але між ними є й суттєві відмінності. По-перше, міф має значно тривалішу історію, тоді як казка як фантастичне оповідання датується, як зазначають дослідники цього жанру, XVII-XVIII століттями, тоді як міф має багатотисячну історію. По-друге, казка є індивідуальним витвором (або кількох осіб), тоді як міф – це колективна творчість і він є безособовим. По-третє, казка звернена до конкретної особи або кількох людей (група, клас). І по-четверте, казка характеризується алегоричними формами, що не є притаманним міфу, але і казка, і міф формують суспільну свідомість, духовні орієнтири молодого покоління і народу загалом.

Кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка Н. М. Ковтун акцентувала увагу на особливостях виявлення соціальної активності правителя на основі дослідження "Повчання" Володимира Мономаха. Аналіз вольових засад соціальної активності правителя виводиться автором зі специфіки діяльності князя, спрямованої на формування, збереження, селекцію і ретрансляцію політичних цінностей та задоволення політичних потреб та інтересів широких верств населення. Соціальна активність правителя тлумачиться Мономахом у контексті його здатності організовувати буття як власного "дому", так і держави загалом. Божої милості людина може досягнути лише через соціальну активність і соціальну відповідальність. Натомість соціальна апатія тлумачиться автором як основа зла і гріховності на землі.

На Читання були подані також матеріали професорів О. Полісаєва (Київ), Я. Білика, І. Загрійчука (Харків), М. Зайцева, Л. Шугаєвої (Рівне), В. Личковах (Чернігів), О. Рудакевича (Тернопіль), кандидатів філософських наук, доцентів О. Білика (Харків), В. Бліхара (Львів), В. Єворовського (Мінськ), В. Сабадухи (Луганськ), Д. Шевчука, М. Карповця, М. Мельничука (Рівне), В. Слюсара, С. Сухачова, В. Стародубця, О. Соколовського, О. Чаплінської, В. Заглади, І. Вітюк, Ю. Ковтуна (Житомир), А.-А. Климчука (Біла Церква), В. Корабльової (Київ), кандидата філологічних наук, доцента В. Башманівського (Житомир), кандидата історичних наук, доцента В. Коваленка (Чернігів), кандидатів філософських наук, старших викладачів Л. Горохової, О. Фаріон, В. Мельничук (Житомир), В. Співака, Л. Чабак (Чернігів), асистентів та аспірантів кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка О. В. Коржовської, Я. Башманівської, А. Кобетюка, В. Заєць, Л. Зайко, Я. Марченка, Є. Мойсеєнка, К. Сімоняна, Д. Гьокхана, М. Стецької, Н. Хом'як, О. Мельник, О. Саюк.

Всі учасники Читань були єдині в кількох принципових тезах. Філософія як форма культури і теоретичний фундамент світогляду українського народу, існування якої налічує понад тисячу років, лише останнім часом набула статусу національної. Протягом сторіч українська духовна культура та її здобутки привласнювалися іншими народами, особливо тими, історія яких виявлялася значно коротшою. Сьогодні ці привласнені культурні багатства, в тому числі й культура Київської Русі, повертаються до української скарбниці. Зазначений процес у національній філософії є досить складним, що пов'язано не лише з тривалою відсутністю державно-національної самостійності, а й з тим, що саме розуміння специфіки національної філософії формується досить пізно. Філософська думка України, як і національна культура загалом, починаючи з філософських ідей у культурі Київської Русі, Г. Сковороди і до сьогодення, володіє неповторними, історичними, унікальними рисами, які визначають її значний внесок у розвиток світової філософії.

Було б великою помилкою не пам'ятати того, що наші нинішні творчі пошуки у розбудові української історико-філософської думки значною мірою стали можливими завдяки великій і плідній філософській праці, яку здійснив не у кращі часи справжній мислитель й мудрець В. Горський. На жаль, попри хронологічну близькість доби філософів-шестидесятників, дискурсивно й тематично вона виявилася сьогодні дуже далекою й чужою, особливо для молодого покоління філософів. Руйнування тягlosti поколінь, незнання специфіки існування філософії за цієї доби та особливостей радянського філософського дискурсу не лише призводять нерідко до заперечення існування філософії у цей період або її повного несприйняття, а й руйнують історичну пам'ять як репрезентативну форму дійсності.

Українським науковцям, за загальним визначенням, варто рішучіше долати комплекс меншовартості, неповноцінності в галузі філософії. У цьому й полягає культурна значущість VII давньоруських історико-філософських читань.

Микола Козловць

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка;

Олександр Киричок

кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України