

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

*Вадим Менжулін*

Наскільки нам відомо, питанням про роль біографічних чинників в історії філософії Вілен Сергійович Горський спеціально не займався. Однак у процесі рутинного огляду текстів з цієї проблематики, які публікувалися в СРСР, виявилось, що ще в 1970-ті рр. деякі ідеї тоді порівняно молодого історика філософії з Києва мали загальносоюзний резонанс, ставши предметом спеціального обговорення в одній із важливих фахових статей з історико-філософської біографістики<sup>1</sup>. У результаті розгляду праці В. Горського, в якій містилися ці ідеї<sup>2</sup>, а також низки текстів, опублікованих ним уже в пострадянські часи, з'явилися певні підстави говорити про наявність у нього специфічної і доволі плідної позиції щодо співвідношення біографії та історії філософії. Нижче ми спробуємо викласти результати цих розшуків, але спочатку окреслимо їх вихідний контекст.

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

---

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

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

його очевидним тяжінням до гегельянського панлогізму систематично применшував роль особистості як в історії загалом, так і в історії філософії зокрема. Наприклад, сам К. Маркс вважав, що «завдання філософської історіографії полягає не в тому, щоб представити особистість філософа, хоч би і духовну, так би мовити, як фокус та образ його системи», а в тому, щоб «відділити крота справжнього філософського знання, який безшумно просувається, від багатослівної, екзотеричної, такої, що набуває різноманітного вигляду, феноменологічної свідомості суб'єкта...»<sup>3</sup>. А у «Філософських зошитах» В. Леніна з цього приводу містилася ще чіткіша інструкція: «Чи є обов'язковою хронологія стосовно осіб? Ні!»<sup>4</sup>. Проте одночасно з «відлигою» та подальшим переходом радянської системи до стану стагнації спостерігалось певне послаблення позицій «войовничого матеріалізму», внаслідок чого в 1960–1970-ті рр. у таборі марксистів-леніністів стали робитися обережні спроби реабілітувати індивідуальну складову в історії філософії. Так, наприклад, деякі учасники Міжнародного симпозіуму істориків філософії соціалістичних країн, що відбувся в Болгарії 1971 р., визнали біографічний чинник альтернативою більш природному для марксизму підходу до історії філософії як до історії проблем<sup>5</sup>. Декількома роками пізніше, аналізуючи стан розробки методології історичного пізнання в СРСР, один із радянських фахівців

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

<sup>4</sup> Цит. за: Там само. – С. 163–164.

<sup>5</sup> Див.: Там само. – С. 162.

(Валентин Штейнберг)<sup>6</sup> зі стриманим жалем зауважив надзвичайно малу кількість публікацій стосовно співвідношення біографії та історичного процесу, спеціально наголосивши, що дослідженню біографічних чинників в історії філософської думки в цьому плані пощастило найменшою мірою<sup>7</sup>.

Автор, який звернувся до означеної проблеми наприкінці 1970-х (Борис Шахматов), не тільки підтвердив коректність цього висновку, а й спробував намітити певні шляхи подолання очевидної диспропорції між частотою звернень істориків філософії у своїх дослідженнях до окремих персоналій (за підрахунками Б. Шахматова, майже половина усіх історико-філософських публікацій, що виходили в СРСР, була присвячена конкретним персоналіям<sup>8</sup>) і фактами визнання біографічної проблематики такою, що відіграє значну роль в історії філософії та заслуговує на спеціальну методологічну увагу. Обмежити вагомість гегельянського антиіндивідуалізму в історії філософії Б. Шахматову допомогли «Проміжні тези до реформи філософії» Л. Фейєрбаха<sup>9</sup>, автор яких стверджував, що «властивості філософа – *суб'єктивні умови та елементи* філософії є також і її *об'єктивними* елементами», і на цій підставі ратував за необхідність залучити до складу філосо-

---

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

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

<sup>8</sup> Там само.

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

фії ту сторону людини, «яка не філософує, яка скоріше перебуває в опозиції до філософії, до абстрактного мислення, словом, те, що Гегель звів до ролі примітки»<sup>10</sup>. Завдяки приверненню уваги до цієї розбіжності між двома канонізованими «витоками» марксизму-ленінізму, а також стандартній на той момент риторичній процедурі (заяві про потребу «подальшої детальної розробки» згаданої вище тези Леніна<sup>11</sup>) Б. Шахматов ризикнув висловитися на користь можливості представлення історії філософії крізь призму біографій її найпомітніших представників, мотивуючи це тим, що жоден філософський твір неможливо зрозуміти «без вивчення біографії його творця, частиною якої він [цей твір] є»<sup>12</sup>.

Зрозуміло, тогочасні норми та система вимагали від Б. Шахматова (та від решти представників офіційної радянської філософії) наочної демонстрації того, що йдеться саме про «розробку», а не «ревізію» засадничих принципів марксизму-ленінізму. Цим можна пояснити той факт, що, вказавши на значущість написаної ще в 1920-ті рр. праці «Біографія та культура» Григорія Винокура (нещодавно перевиданої<sup>13</sup>), Б. Шахматов одночасно застеріг від некритичного її сприйняття, мотивуючи це тим, що її автор перебував «під значним впливом методологічних настанов так званої (курсив наш. – В. М.) герменевтики В. Дильтая, Г. Шпета, психології Е. Шпранґера та

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

<sup>11</sup> Там само. – С. 162.

<sup>12</sup> Там само. – С. 162.

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

інших немарксистських концепцій»<sup>14</sup>. Розвиваючи власне бачення того, яким має бути марксистсько-ленінський підхід у питанні про роль біографії в історії філософії, В. Шахматов виступив за необхідність розрізняти такі поняття, як «біографічний елемент», «біографічний аспект» і «біографічний метод». На його думку, біографія посідає законне і дуже важливе місце серед інших елементів історико-філософського процесу: соціально-історичних, класових, культурних, національних, інтернаціональних, теоретичних та ін. Наявність *такого елемента* в історико-філософському процесі дає підстави для наявності в історико-філософському дослідженні аналогічного *аспекту*. Однак не більше того – йшлося лише про *один* з елементів та *один* з аспектів. Ігнорування цього обмеження, як наголошував Б. Шахматов, може призвести до перетворення біографії на універсальний *метод*, тобто до помилкового визнання життя філософа єдиним визначальним моментом у формуванні його поглядів<sup>15</sup>. Як нам здається, ця теза Б. Шахматова є доречною не тільки в рамках марксистсько-ленінської парадигми, а й для історико-філософської біографістики без жорстких «партійних» меж. Справді, чи можна взагалі дискутувати з приводу того, що історико-філософське дослідження має бути багатоаспектним, а тому абсолютизувати біографічний аспект не варто? Навряд чи. Але навряд чи доцільно робити і протилежне – абстрагувати біографічний аспект від решти інших або затінити його за рахунок одного з них – більш поцінованого. Саме

---

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

<sup>15</sup> Там само. – С. 172–173.

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

Обидва ці стереотипи радянської історіографії філософії (доволі суперечливі й такі, що істотно послаблювали міцність парадигми зсередини) виразно проявилися під час аналізу Б. Шахматовим тексту доповіді, зробленої В. Горським на методологічному семінарі в Інституті філософії АН СРСР у Москві 1974 р. та присвяченої *соціологічному* аспектові історії філософії<sup>16</sup>. Аналізуючи історико-філософський процес з точки зору вироблення та поширення філософських знань, В. Горський дійшов висновку про необхідність доповнити аналіз цих знань як анонімної, знеособленої інстанції дослідженням: 1) конкретно-історичного контексту, в якому вони розвиваються (політика, наука, мистецтво, релігія та ін.); 2) спільнот, що є їхніми носіями та розробниками (філософські школи); 3) особистостей, які постають їх творцями (видатні філософи). У такий спосіб було продемонстровано тісний зв'язок теоретичного, соціологічного та біографічного аспектів історії філософії. У цілому позитивно оцінивши це дослі-

<sup>16</sup> Горский В. С. Социологический аспект истории философии. – С. 92–111.

дження, Б. Шахматов, однак, заявив, що В. Горський виявився не дуже послідовним у розрізненні теоретичного та позатеоретичних аспектів історії філософії, назвавши як приклад більш чіткого розрізнення цих аспектів статтю, яку ще в середині 1960-х рр. опублікував Мераб Мамардашвілі<sup>17</sup>. Водночас Б. Шахматов спробував «встановити справедливість» і похвалив В. Горського за те, що той, мовляв, виявився послідовнішим, ніж М. Мамардашвілі, у «виділенні класової (курсив наш. – В. М.) природи тих вимірів особистості філософа, які належить досліджувати історикові філософії»<sup>18</sup>.

З нашої точки зору, обидві ці оцінки доповіді В. Горського Б. Шахматовим потребують перегляду. Що стосується «не дуже послідовного» розрізнення теоретичного та позатеоретичного (зокрема особистісного), варто врахувати, що один з учасників того самого резонансного семінару (впливовий радянський історик філософії Захар Каменський) у своєму виступі спеціально навів і розлого прокоментував уже згадувану нами цитату з Маркса про те, що історії філософії не треба займатися особистістю філософа, і, користуючись незаперечністю (на той момент) авторитету її автора, по суті відмовив історії філософії у праві займатися особистістю філософів та закликав обмежитися вивченням їхніх ідей у рамках певних філософських шкіл<sup>19</sup>. Той факт, що В. Горський при цьому говорив

---

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

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

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

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

Специфіка запропонованого В. Горським бачення «соціологічного аспекту історії філософії» полягала в тому, що навіть за умов обов'язкового на той момент визнання тези Леніна про принципово партійний, класовий характер філософії «недостатньо обмежитися посиланням на належність досліджуваного вчення до того чи іншого суспільного класу або філософського табору» і треба також уважно придивитися до низки проміжних ланок, які опосередковують та істотно переломлюють вплив соціальних чинників на погляди того чи іншого мислителя<sup>20</sup>. Важливо, що до таких чинників опосередкування В. Горський відніс не тільки філософські школи або різноманітні змішані групи, в яких беруть участь філософи (скажімо, культурні чи політичні рухи), а і їхні індивідуальні риси як особистостей (зокрема їхній темперамент, який суттєво позначається на поглядах і формі їх викладу<sup>21</sup>). Звернувши увагу на той факт, що хоча філософські вчення Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля «відображали знання по суті одного й того самого

<sup>20</sup> Горский В. С. Социологический аспект истории философии. – С. 97–98.

<sup>21</sup> Там само. – С. 104.

класу – німецької буржуазії, в один і той самий історичний відрізок часу, однак вони доволі істотно відрізнялися одне від одного», В. Горський дійшов висновку, дуже цінного з точки зору історико-філософської біографістики: «Пояснення таких і подібних їм явищ передбачає вихід за межі знеособлених знань. Тут цілком очевидно недостатнім є врахування вихідного теоретичного матеріалу. Першочергового інтересу набуває особливість його опрацювання в процесі вироблення філософських знань. А тому в межах такого підходу неможливо ігнорувати особистість як сукупність багатоманітних суспільних відносин та активного творця філософії...»<sup>22</sup>. Не зовсім у дусі «класової свідомості» прозвучала також рекомендація В. Горського радянським дослідникам враховувати досвід багатьох немарксистських істориків філософії, оскільки у них «на перший план вивчення виходить фігура філософа як активного персонажа, навіть у певному сенсі ініціатора історії філософії», а внаслідок цього «виникає можливість звільнити історію філософії від недооцінювання ролі філософа»<sup>23</sup>. Водночас застереження В. Горського, згідно з яким, беручи до уваги особистісний аспект, не варто вдаватися до іншої крайності, що характерна для низки немарксистських істориків філософії і полягає в однобічно-індивідуалістичному прочитанні історико-філософського матеріалу<sup>24</sup>, прикладом жорсткого слідування нормам «партійності у філософії» ніяк не назвеш.

---

<sup>22</sup> Горський В. С. Социологический аспект истории философии. – С. 95.

<sup>23</sup> Там само. – С. 97.

<sup>24</sup> Там само.

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

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

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

<sup>26</sup> Там само. – С. 9.

типи «мисленевої культури в реальній поліфонії історико-філософського процесу»<sup>27</sup>, а й припинити сцинтичне ігнорування того неусувного факту, що реальний творець філософії є активним, самодіяльним суб'єктом, а не пасивним ретранслятором здобутків Абсолюту, що пізнає себе<sup>28</sup>. Згідно з методологічними настановами В. Горського, аналіз філософської культури «виявляється спрямованим на відтворення картини історії філософії не як сукупності філософських систем, вчень і теорій, а як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень та систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу», зокрема і їх психічного життя<sup>29</sup>, адже «за всієї відмінності індивідуального і загального вони зустрічаються всередині особистості, у просторі її свободи й по можливості зближуються в певному інтимному контакті, що передбачає й конфліктність взаємоспіввіднесення, й примирення неспівпадань, й злиття в загальному, яке єднає людину з культурою епохи, доби, регіону, нації»<sup>30</sup>.

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

<sup>27</sup> Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 6–7.

<sup>28</sup> Там само. – С. 8.

<sup>29</sup> Там само. – С. 11.

<sup>30</sup> Там само. – С. 16.

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

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

<sup>31</sup> Там само. – С. 19.

<sup>32</sup> Там само. – С. 94.

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

Завжди пам'ятаючи, що «філософські книги пишуться людьми та для людей»<sup>34</sup> і, відповідно, кожен філософський текст «створюється як відповідь на запитання, що хвилюють саме автора тексту як неповторно-індивідуального суб'єкта філософування», В. Горський проголошував пошуки цього «первинного сенсу» основною метою історико-філософського витлумачення тексту<sup>35</sup>. Навіть у разі нестачі детальної біографічної інформації, як це було, наприклад, у випадку з автором одного з найяскравіших творінь вітчизняної філософської культури дав-

<sup>33</sup> Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 34.

<sup>34</sup> Там само. – С. 8.

<sup>35</sup> Там само. – С. 59.

ньокиївської доби («Слово про закон і благодать»), В. Горський пропонував шукати причини значущості цього тексту не тільки в його безпосередньому змісті, а й у неординарних рисах його творця – Іларіона Київського, епохи, за якої він творив, та завдань, які реалізовував як один з інтелектуалів, котрі входили до кола київських книжників часів Ярослава Мудрого<sup>36</sup>. У випадку зі «Словом [або «Молінням...»] Данила Заточника» В. Горський надавав великого значення тому факту, що у вітчизняній традиції це був чи не перший оригінальний твір, «що проривав традиційний горизонт знеособленої, анонімної середньовічної писемності»<sup>37</sup>, а також вважав дуже важливим подалше вивчення поки досить неоднозначного питання про особу автора цієї «схвильованої оповіді»<sup>38</sup>.

Натомість у тих випадках, коли біографічної інформації було більше, В. Горський свідомо вдавався до вельми розгорнутих інтелектуально-біографічних реконструкцій. Наприклад, він присвятив спеціальну статтю розгляду особистості іншого вітчизняного мислителя – Григорія Сковороди – як «типу українського інтелігента»<sup>39</sup>. З огляду на тему нашого дослідження важливо, що одним із засадничих елементів реконструкції образу Сковороди, запропонованої В. Горським, стало положення про те, що у цього «українського Сократа», так само, як і у його великого грецького попередника, філософські погляди були органічно та нерозривно пов'язані з життєвою позицією<sup>40</sup>. У більш історично близького до нас видатного

<sup>36</sup> Там само. – С. 75–78.

<sup>37</sup> Там само. – С. 105.

<sup>38</sup> Там само. – С. 95–97.

<sup>39</sup> Там само. – С. 127–136.

<sup>40</sup> Там само. – С. 131.

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

Доволі цікавий і змістовний інтелектуально-біографічний аналіз В. Горський здійснив у зв'язку з іще одним нашим співвітчизником – Василем Зеньковським. Низку вагомих підстав для такого аналізу останній дав сам – своїм життям і творчістю. По-перше, як наголошує В. Горський, у центрі роздумів і творчих пошуків самого В. Зеньковського «завжди перебувала тема особистості, безумовною ознакою якої є свобода»<sup>43</sup>. Згідно з Горським, ця концентрація на темі свободи проявилася в тому, що Зеньковський був особистістю, «визначальною рисою якої є відчуття власної “межовості”, перебування “на порозі”, що відділяє різноманітні сфери людської культури, дотичність до яких відчуває мислитель»<sup>44</sup>. Така ознака, на думку В. Горського, сягає «найглибших і найінтимніших засад... життєвої позиції» В. Зеньковського<sup>45</sup>. Це проявилось, наприклад, у тому, що він працював «на стику» багатьох різноманітних дисциплін – фі-

<sup>41</sup> Цит. за: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 147.

<sup>42</sup> Там само. – С. 147.

<sup>43</sup> Там само. – С. 215.

<sup>44</sup> Там само. – С. 216.

<sup>45</sup> Там само.

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

Своє дослідження постаті В. Зеньковського, однією з провідних тез якого є проголошення неможливості та небажаність однозначного віднесення цього носія та захисника принципу «межовості» до російської або української культури<sup>48</sup>, В. Горський завершує думкою про те, що його герой присвятив власне життя обґрунтуванню «ідеалу “симфонії”, головний сенс якого “полягає у вільному сполученні двох різних начал, в їх єдності без придушення одного іншим”. Сам цей творчий виплід “філософа на межі” робить його позицію актуальною для нас і понині»<sup>49</sup>. Як нам здається, є чимало підстав сказати про самого В. Гор-

<sup>46</sup> Цит. за: Там само. – С. 218.

<sup>47</sup> Там само. – С. 218.

<sup>48</sup> Див., напр.: Там само. – С. 220.

<sup>49</sup> Там само. – С. 227.

ського щось дуже схоже. Він і сам вільно сполучав безліч різних начал і людей без домінування одного над іншим, а також майстерно, з великою гідністю і по-справжньому філософськи творив власну «симфонію духу», утримуючись на межі між минулим і майбутнім, російською та українською культурами, українською національністю та єврейською етнічністю, атеїстами і віруючими, патріотами та глобалістами, марксистами і немарксистами, філософією як наукою та філософією як мудрістю тощо. Хочеться сподіватися, що розглянуту (на жаль, досить фрагментарно) в цій статті позицію, яку займав В. Горський у питанні щодо ролі особистісних і надособистісних елементів та аспектів в історії філософії, можна вважати своєрідним мостом між нашим сучасним філософським життям і вітчизняним філософським минулим. З одного боку, у своїй глибокій повазі та любові до філософа-творця Вілен Горський перегукується як із Василем Зеньковським, так, скажімо, і з іншим представником славної когорти вітчизняних мислителів – Олексієм Гіляровим, який ратував за «необхідність розвитку філософії через призму особистості філософа» й «індивідуалізацію історико-філософського процесу»<sup>50</sup>. З іншого боку, аналогічна «людиномірність» знайшла прояв і в багатьох вітчизняних історико-філософських працях останніх років, наприклад, у спробі розглянути російський платонізм «в особах», тобто з урахуванням біографій його основних представників<sup>51</sup>, або, скажімо, у спеціальному дослідженні, присвяченому по-

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

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

статям і поглядам українських філософів-шістдесятників<sup>52</sup>. Що ж стосується всебічного вивчення життя і поглядів самого Вілена Горського, його непростої, але надзвичайно яскравої та повчальної інтелектуальної біографії, то на сьогодні це, як нам здається, одне з найактуальніших завдань, що стоять перед вітчизняною історією філософії.

---

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