

*Сергій
Грабовський*

ЛЮДИНА І СВІТ ЛЮДИНИ: версія Євгена Сверстюка («Собор у риштованні»)

Чи не найточніше про життєву та творчу позицію Євгена Сверстюка, який 1 грудня 2014 року відійшов від нас у Вічність, сказав Іван Дзюба: цей український достойник був тим, «для кого християнська віра — справа і особистої долі, і долі та культури рідного народу», для кого «внутрішній потяг до абсолюту в горнілі жорстоких випробувань долі остаточно викристалізувався в чітко окреслену релігійну свідомість, точніше — у християнську віру, в євангельське кредо» [Дзюба, 2014]. При цьому присутньо християнська позиція Сверстюка не була ані демонстративно-декларативною, ані конспіративно-потайною: він «просто» (хоча насправді це було дуже непросто!) жив, діяв, писав і говорив так, як вважав за потрібне, не ставлячись із погордою до агностиків чи «іновірців» і не нав'язуючи іншим свого бачення світу і людини. Нетерпимість він виявляв лише до моральних нікчем, перекинчиків, платних та ідейних пропагандистів тоталітаризму і продажних політиканів. Усім іншим Сверстюк пропонував завітати до свого Універсуму і вдивитися в абриси свого варіанта євангельської Утопії, в якій, за словами Тараса Шевченка (одним із найкращих дослідників світогляду якого він був), «на оновленій землі врага не буде, супостата, а буде син, і буде мати, і будуть люде на землі».

Зрозуміло, що в 1960–1970-ті роки такого роду тексти могли фігурувати тільки в Самвидаві через несумісність їх з офіційною ідеологією. Але що

впадає в око: хоча автори Самвидаву вважали себе опонентами інституціалізованої філософії, вони нерідко перебували на схожих із «легальними» дослідниками світоглядних та методологічних позиціях — з тією головною різницею, що одні вважали основним важелем змін на краще в Україні особисте та загальнонаціональне самовдосконалення без демонстративного протистояння владі, інші вели мову про таке саме самовдосконалення, але з рішучим протистоянням владі. Були, звичайно, і більш радикальні автори й тексти. Скажімо, Василь Стус, глибокі та проникливі філософські розмисли якого «можна визначити як “трагічний стоїцизм”, побудований на ґрунті європейського екзистенціалізму» [Грабовський, 2014: с.76]. А от по-сутню християнський мислитель Євген Сверстюк, що до арешту працював в Інституті психології й поширював у Самвидаві тексти, які стосувалися філософсько-світоглядних проблем, осмислював буття людини у світі з позицій, схожих із позиціями тих «легальних» філософів, яких пізніше назвали «Київською школою».

У другій половині 1960-х років у Києві почала викристалізуватися група філософів середнього та молодого віку, які зробили центром своїх розмислів той вимір буття, для найменування якого вони використали афористичну формулу молодого Маркса, — «людина і світ людини». Власне, йшлося про неомарксистську філософську антропологію, яка в ті часи розвивалася не лише на Заході, а й у комуністичних державах — Польщі (А. Шафф, Л. Колаковський), Чехословаччині (К. Косик), Югославії (журнал «Praxis»). Потім, з виходом цілого грона програмних колективних та індивідуальних монографій цієї групи (вже у 1970-х) з'явилася і назва «Київська філософська школа» — радше неофіційна, «розмовна», але з 1990-х — легітимована на рівні монографічних і словникових видань. Її творці пройшли досить стандартну, як на 1950–1960-ті роки, еволюцію певної частини інтелектуалів: вирвавшись із лабетів сталінського догматизму, вони пішли шляхом від «автентичного марксизму» (адже тоді відбулося своєрідне «відкриття» Карла Маркса, більшість фундаментальних творів якого до цього в Радянському Союзі була невідома) до неомарксизму, який передбачав творчий розвиток ідей Маркса та полеміку з ними. Так, це був рух розмислів за безпосередні межі вивченої та відтвореної (наскільки це було можливо за умов цензури) спадщини Маркса та його учнів, про висунення на підґрунті цієї спадщини нових, оригінальних концепцій, які могли б не лише продовжувати і розвивати Маркса, а й у певних моментах вступати з ним у своєрідну заочну дискусію. Дехто, втім, на цьому не зупинився і рушив далі — до постмарксизму, й написані у цій парадигмі тексти доводилося або маскувати вступними цитатами з Марксових же творів, або класти «у шухляду», або передавати за кордон чи «вкидати» у Самвидав; останнє було небезпечно під оглядом того невсипущого контролю, який здійснював за «ідеологічним фронтом» КГБ, що зі сталінських часів напівофіційно йменувався «каральним мечем партії».

Звичайно, легальні постмарксистичні змушені були в той чи інший спосіб маскувати свої філософські позиції. Як згадував один із них — Василь Лісовий: за часів своєї праці в Інституті філософії «у своїх філософських текстах, призначених для публікації, я хотів залишати текст вільним від недоречно використаного марксистської фразеології. І якщо вже змушений був робити «захисну» вставку, то намагався, щоб вона була чітко локалізованою, щоб її можна було легко «вилучити» [Лісовий, s.a.]. Але постмарксистів у ті часи було небагато порівняно з неомарксистами, значна частина яких широким вважала можливим перехід в СРСР до «соціалізму з людським обличчям», ґрунтованого передусім на гуманістичних ідеях Маркса й почасти на політичній спадщині Леніна 1922–1923 років, яка частково не публікувалася, а частково, за Сталіна, була заборонена («Лист до з'їзду»). І за всіх своїх іманентних самообмежень та цензурних обмежень філософського розуміння, неомарксизм в Україні все ж був європейською філософсько-світоглядною системою, і в цьому передусім полягає його значення.

Українські філософи, які прагнули вийти за межі ідеологічного догматизму, охоче зверталися до неомарксизму з його пафосом повернення людини до самої себе в повнокровному діяльному бутті, у безмежжі можливостей, з ідеєю людського самоздійснення шляхом знаходження своєї цілісності та зняття відчуження індивіда і роду, роду і природи, можливості і дійсності, сутності й існування. Інші ж вихідні постулати марксизму, які несли в собі суб'єктивний гіперактивізм, надмірну раціоналізацію і логіцизацію практики, підпорядкованість індивіда колективним формам діяльності, відмову від самообмеження колективного суб'єкта, моносуб'єктність «істинної» критики і соціальної трансформації, здебільшого залишалися «за дужками». Акценти ставилися на дослідженні свободи як історично конкретної діяльності, де людина набуває самостійності, творячи у складі «вільно асоційованого» суб'єкта і стверджуючи своїми вчинками вселюдські цінності.

На таких засадах почав будувати «Київську школу» Павло Копнін (1922–1971). Як зауважив пізніше, у середині 1990-х років, активний учасник тих процесів культуролог та історик філософії Вілен Горський, «всупереч вульгарному онтологізму та вульгарному соціологізму, притаманному офіційно декретованій версії філософії діалектичного та історичного матеріалізму, П.В. Копнін акцентує увагу на гуманістичній спрямованості філософії. Філософія, підкреслював він, повинна зосередити увагу не на вивченні неблаганних, не залежних від людини, “об'єктивних законів”, що діють в природі й суспільстві, а на тому, що залежить від людини, що освоюється людиною в процесі її діяльності. Розмірковуючи над природою знання, передусім знання наукового, він прагне окреслити його в контексті сукупного досвіду, здобутого людством. Цим визначалося спрямування наукового пошуку створеної ним київської школи “логіки наукового пізнання”. Видана 1965 року під такою назвою книга підготовлена колекти-

вом, який очолив П.В. Копнін, була перекладена на низку іноземних мов і започаткувала широку популярність цієї школи серед фахівців багатьох країн світу. Спираючись на апарат сучасної формальної логіки, досягнення в галузі психології наукової творчості, широкий культурознавчий матеріал, вчені серйозно досліджують такі складові наукового пізнання, як наукова проблема, науковий факт, наукова абстракція, наукова ідея, система теоретичного знання, світогляд» [Горський, 1996: с. 278–279]. У підручниках ішлося про ідеї марксизму-ленінізму як щось готове до вжитку, цілісне й dokonane, а Павло Копнін проголошував марксизм «відкритою теоретичною системою» та писав, що «кожна наукова ідея — історично минулий ідеал пізнання»; його учні й послідовники пішли далі, без зайвого галасу каменя на камені не залишивши від сталінського діамату та істмату (і багатьох лєнінських положень). Продовжив цю справу Володимир Шинкарук (1928–2001), який очолив Інститут філософії після Копніна і який перед тим наочно засвідчив, що не є «твердолобим марксистом-ленінцем», отримавши Золоту медаль Гегелівського товариства (Париж) за присвячену ідеям Гегеля монографію.

Мірою розгортання досліджень напрацьований матеріал сам став впливати на філософів, перетворюючи абстрактно-неомарксистські положення на прояви власне українського неомарксизму (хоч би якою мовою виходили друком статті та монографії). Як пізніше зауважував Володимир Шинкарук, «вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. З самого початку вони є категоріями не філософії, а культури... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури» [Шинкарук, 2004б: с. 246]. Іншими словами, логіка предмета повела за собою дослідників; і не тільки ті, хто працював у межах філософсько-антропологічних парадигм чи розвивав ті чи інші сюжети філософії культури, а й, так би мовити, «червоні позитивісти» долучилися до українського соціокультурного ґрунту, оскільки на настанови останніх не могло не вплинути дослідження шкіл логіки в Україні та категоріальних структур українського світогляду.

Зрештою, чи не найкращим свідченням виходу за межі офіціозу стало те, що тексти філософів «Київської школи» (дехто з представників якої не був, утім, киянином) було неможливо використати у процесі викладання марксистсько-ленінської філософії у «стандартних», тобто не спеціально-гуманітарних вишах, де читалися спецкурси. Адже це були два різні світи, мало чим дотичні один до одного. Так, у вишівському курсі стверджувалося, що філософія — це наука про всезагальні закони розвитку природи, суспільства й людського мислення, а у книгах київських «червоних екзистенціалістів» (як звали їх уже тоді) робили наголос на тезі Маркса, що філософія — це

«жива душа культури». Там — «основне питання філософії», матеріалізм та ідеалізм, тут — Марксова формула «людина і світ людини» (з висновками, які з неї випливали), проблеми віри, надії та любові. «Віра, надія, мрія, духовні почуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) — це винятково важливі категорії духовного життя людини і суспільства і, отже, духовної культури. Без них немає світогляду» [Шинкарук, 2004а: с.172], — резюмував Володимир Шинкарук вже наприкінці 1970-х. Інакше кажучи, і український неомарксизм, і тим паче постмарксизм у найлютіші часи — впродовж 1970-х і першої половини 1980-х років — змістовно відійшли від офіційної догматики; від неї залишилися лише тонка шкарарупка обов'язкових цитат із промов Леоніда Брежнєва і посилань на «здобутки розвиненого соціалізму».

Виразний перегук з ідеями філософів «Київської школи» тих років і близьких до них гуманітаріїв знаходимо в есеї Євгена Сверстюка «Собор у риштованні». Цей есей присвячений опублікованому за два роки перед тим романові Олесея Гончара «Собор» та суспільним дискусіям навколо появи цього твору. Сам по собі роман у художньому плані з позицій сьогодення можна оцінити як вельми нерівний, де вміло виписані епізоди та вчинки персонажів сусідять із надмірною патетикою та публіцистичністю. Але будь-який мистецький твір — це не лише текст, а й контекст його появи та соціокультурного життя. У цьому плані роман Гончара (що він його писав упродовж трьох років) став неабиякою подією. Не випадково у першій половині 1968 року він вийшов друком аж тричі — у журналі «Вітчизна» та у видавництвах «Дніпро» і «Радянський письменник» — і був негайно розкуплений та прочитаний мільйонною аудиторією, яка — за небагатьма винятками — високо оцінила цей твір і прагнення його позитивних героїв захистити і зберегти як побудований ще в добу козаччини собор на Придніпров'ї, так і «собори людських душ». Тільки серед цих небагатьох винятків виявилось ледь не все політбюро ЦК КПУ. Відтак не дивно, що підготовлений уже до друку у журналі «Дружба народів» російський переклад роману був, на прохання «украинских товаришей», відкладений у довгу шухляду (аж до весни 1987 року), а в УРСР твір був підданий голобельній, відверто хамській критиці. Олесею Гончару навіть загрожував арешт, але партійне керівництво врешті-решт відмовилося від цього, щоб не робити письменника-фронтовика символом інакодумства.

Слід зауважити, що Гончар, безумовно, не писав роман з релігійних позицій; але «Собор» увесь пронизаний токами української християнської культури, тож партійні бонзи певною мірою мали рацію, вважаючи цей твір викликом партійній ідеології. Хоча, з іншого боку, саме в ці роки в інтелектуальне середовище, як уже було сказано, ввійшли твори молодого Карла Маркса, що ввібрали в себе (в явній і неявній формі) досвід численних християнських ересей; не випадково чимало серйозних західних дослідників і сам марксизм розглядають як таку собі еретичну доктрину, спрямовану

на досягнення загальної справедливості та свободи. Адже, за Марксом, на шляху до «царства свободи» лежить в ролі абсолютного зла капіталістична система; вона творить незліченні матеріальні цінності, має наслідком розвинене матеріальне життя, але руйнує людське ество як творців, так і власників цих цінностей, тобто всіх суб'єктів матеріально-практичного життя суспільства. Слід подолати відчуження людини від власних сутнісних сил, втілених у продуктах праці, ба від самої праці та інших форм діяльності, і від природи. Згідно з Марксом, істинний, розвинений комунізм — це завершений, досконалий гуманізм. Українська інтелігенція з великим зацікавленням сприйняла тоді ці ідеї, і якщо сам Гончар, судячи з усього, не читав твори молодого Маркса, то залишитися поза їхнім опосередкованим впливом він не міг; утім, куди більше значення мала для нього народна християнська культура — атеїстом Олесь Гончар, як засвідчують його щоденники, не був.

Есей Сверстюка — не стільки суто літературознавча, скільки філософсько-культурологічна розвідка, присвячена світоглядним і соціокультурним проблемам, що їх було порушено у романі «Собор». Автор есею виступає з позиції філософської антропології, певною мірою близької до неомарксистської та постмарксистської гуманістики, але на християнсько-євангельському підґрунті. «Позитивна філософська антропологія» Сверстюка побудована на тому, що людина відпочатково, за своїм еством, несе в собі енергію добра і творення кращого світу, — але руйнація людського в людині, спричинена конкретно-історичними обставинами, стає цьому на заваді. Відтак завдання і людини, і народу (в якому і через який живе індивід) — повернення собі істинних себе, тобто подолання багатовимірного відчуження та умов, що його викликають.

Вступ до есею присвячений глобальній кризі людства і кризі людини, а відтак — зусиллям, які має докладати людина у протистоянні цим кризам. Сверстюк пише, що «землю вкриває асфальт і бетон, небо затягується димами і ревом моторів, і кудись шалено, в метушливій тривозі летить життя, засмоктує, і не залишає нам тієї чистої години для душі, коли можна замислитись над собою і подумати про головне... Чи людина ще щось значить у цьому потоці життя? Чи вже вона тільки пасажир сліпого корабля, що несеться назустріч ночі? Якщо вона нічого не значить, то що ж тоді може значити корабель? І все ж таки — чи значить, чи важить вона хоча б стільки, щоб зусиллями власного розуму і волі зупинитися перед прірвою?» [Сверстюк, 1970: с. 19].

Відповідь на ці майже риторичні запитання, на думку Євгена Сверстюка, полягає у тому, що людина «мусить відродитися» за допомоги «найвищих зусиль розуму й духа», виходячи з того, що на ній особисто «все лежить — і спадщина предків, і доля землі — вітчизни людей». Сверстюк вдається до метафор — кожен «мусить почувати себе органічною часткою великого собору цивілізації», бути «пружним каменем у цьому соборі», бо інакше впаде

вся цивілізаційна будова. А водночас це можливе тільки за вироблення «власної індивідуальності як частки власного народу» [Сверстюк, 1970: с. 19–20].

Найбільшу загрозу чинній цивілізації несе, за Сверстюком (і в цьому він солідарний зі своїми сучасниками-дисидентами Василем Стусом та Олександром Солженициним), «напівосвічений напівінтелігент», який за-своїв культуру на рівні фразеології, але вважає, що має право на глобальні експерименти у різних сферах життя. «Світова криза духовного життя перед навалою науково-технічних засобів, спроможних фізично змінити і навіть підірвати планету, — найбільша проблема, цілком нова в нашій історії. В минулому не бракувало безумств на межі злочину, ...але безумцям бракувало казкової нищівної сили» [Сверстюк, 1970: с. 21].

Далі автор есею переходить до властиво української проблематики, яка тим чи іншим чином порушується в «Соборі» Олеся Гончара. Сверстюк веде мову про специфіку «козацького християнства»: «Ці одчайдушні герої не боялися смерті і вважали за честь загинути в бою. Вони не боялися самого пекла, і їх не лякали пекельні тортури вже на землі. Отже, їхня віра не могла бути породженням рабського страху перед карою бога-деспота (небесного варіанта самодержавного царя). Це була релігія Вільних Людей. Бог їхній був Богом Волі, Правди і Любови... Вони вибудували свій Собор — як естафету духа, як найвищу вежу, що має сторожувати непереривність духа — голос предків і заповіт нащадкам, які не мають права зректися і запродатися чужим богам, не сміють опуститися нижче вираженого в Соборі ідеалу Людини» [Сверстюк, 1970: с. 26]. Атака ж на реальний і символічний Собор ведеться не лише в силу чиєїсь номенклатурної нищості й прагнення упокорити вільний народний дух — причини тут значно глибші. Євген Сверстюк пише про небезпечність зміни соціокультурних орієнтирів з духовного розвитку на споживацтво, про катастрофічні наслідки відмови того чи іншого покоління від «історичної місії» передання нематеріальної спадщини. Адже тільки ця спадщина здатна «укріпити людину в доброму». І підкреслює, що йдеться водночас і про українську (загострену з історичних причин), і про глобальну проблему: «Основним сенсом роману Олеся Гончара є пошук опори духовності, пошук живих джерел людяності, розгадування народних традицій і святинь, за які тримається народ у розхитаному світі стандартизації, в прагненні зберегти своє єство, своє обличчя» [Сверстюк, 1970: с. 29]. Саме на цій підставі має рятуватися від розпаду і зміцнюватися «щось вище», «людське начало». Сверстюк підводить ризику: «Людині потрібно стійких сприятливих обставин, щоб зміцнити на шляху творення добра, прищепити вищі ідеали та імунітет проти дрібних матеріальних спокус чи розтліваючих спокус свавільної природи» [Сверстюк, 1970: с. 30].

Наступні частини есею присвячені розкриттю різних аспектів поглибленому аморальної радянської (точніше, советської, бо йдеться не лише про «Україну нашу радянську») дійсності та пошукам виходу з цієї

ситуації. Сверстюк наголошує: «...Всі великі політичні діячі думали про вироблення мудрих і твердих законів, про будову великих святинь, про вироблення в людині святого, через яке вона не зможе переступити» [Сверстюк, 1970: с. 31]. І далі: «Нестійка людська субстанція — споконвічно вона тримається на моральному законодавстві людей високопорядних і незалежних у своїй порядності» [Сверстюк, 1970: с. 33]. Тим часом советською дійсністю вироблений «тип людини безвідповідальної, байдужої, скон'юнктурної». Автор пише: «Ми котимося до чуттєвого, фізіологічного матеріалізму під текучку місячних і річних виробничих планів, під шумок з репродуктора, під сите чавкання і заколисуючі розмови про футбол, балет і космос» [Сверстюк, 1970: с. 35]. Протиставляється цьому передусім «енергія духу», яка «виражає справжнє єство людини і творить неперехідний смисл життя поколінь, об'єднаний їхніми найбільшими вершинами» [Сверстюк, 1970: с. 35]. Саме з цієї позиції Сверстюк критикує технократизм науково-технічної інтелігенції, зазначаючи, що «в основі її логіки лежить звичайнісінький “наївний реалізм”, який приймає видиме і звичне за дійсне» [Сверстюк, 1970: с. 50], бо ж насправді «людина створила подиву гідною працею, сповненою вищого, неперехідного смислу, “вічну” реальність — культуру, релігійні вірування, мистецтва, філософські, етичні, правові побудови» [Сверстюк, 1970: с. 72].

У цих положеннях ми бачимо схожість, але й засадничу відмінність від філософських напрямків формованої у ті роки «Київської школи»: основою й усіх процесів людського життя там виступала всеосяжна практика, в якій людське Я діяло на засадах норм культури, суспільної моральності та власного й «колективного» розуму; а у концепції Сверстюка альфою й омегою є моральна практика, передусім суспільної еліти, яка впливає на весь соціум. У «Київській школі» «справжнє єство людини» виражає передусім духовно-практичне освоєння світу, у «позитивній філософській антропології» — духовне життя; цілераціональна дія, яка пронизує антропологічні побудови «Київської школи», тут, принаймні, у виразному вигляді, не артикульована.

І ще один момент змістовної близькості, але водночас і певного розрізнення філософських побудов Євгена Сверстюка і «Київської школи»: акцент на проблемі відчуження як присутній характеристиці індивідуального та соціального буття людини в сучасному світі. «Людина нашого часу пройшла цілу революцію відчужень, селянство ще й досі не отямилось від ланцюгового розпаду старих форм життя і майже біблійних випробувань, з яких кожне саме по собі — історичне. Відчуження землі. Відчуження продуктів праці. Відчуження релігії, звичаїв і вірувань. Відчуження мови... Відчуження совісті, за яку теж відповідає власть... Нарешті — самовідчуження; колишній “універсальний” господар — тільки функція у теперішньому великому господарському механізмі... Зараз ці функції, буває, заступають саме ім'я особи. Людина ніби роздвоюється і краща її половина губиться в щоденних клопотах» [Сверстюк, 1970: с. 73–74], — пише Сверстюк.

Ясна річ, есей, написаний для Самвидаву, давав значно більшу можливість вільно говорити про різні вияви реального відчуження в советському суспільстві. Не тільки це розрізняє два варіанти розуміння відчуження: на суто теоретичному рівні «Київська школа» більшу увагу приділяла соціально-економічним антагонізмам та загальнокультурним чинникам. Проте в обох випадках розуміння феномену відчуження ґрунтується на текстах молодого Маркса; ба більше, у протистоянні компартійним ідеологам Сверстюк бере Маркса собі в союзники, бо той «мав вироблене чуття істини і потребу в істині» [Сверстюк, 1970: с.46]. І Марксів задум комунізму як доконаного гуманізму, позитивного подолання відчуження і «повернення людини до себе самої як людини суспільної, тобто людяної» [Сверстюк, 1970: с. 74] близький Сверстюкові. Отож у цьому есеї присутньо християнський філософ Сверстюк змикається з криптохристиянським пафосом месіанізму молодого Маркса. І прикінцевий висновок «Собору в риштованні» суголосний українській та західній версіям гуманістичного неомарксизму: «Кожна людина в собі сама мусить розв'язувати ті проблеми, які розв'язуються в світі. Первісний ключ — в людині. А людину сковують умови. Але умови для себе зрештою витворює вона сама — на свій зріст. Мусимо рости і духовним зростанням, моральним авторитетом здобувати престиж і відстоювати своє місце під сонцем» [Сверстюк, 1970: с. 96].

Що ж, ця утопічна мета (не у тоталітарному, а у демократичному сенсі утопії, не як нормативно-державницька, а як морально-світоглядна), що її ставив перед собою і суспільством Сверстюк, суголосна цілям, які ставили в ті самі роки Ерих Фром та Андрій Сахаров, Зденек Млинарж та Адам Шафф. Це засвідчує високий рівень християнської утопії українського мислителя.

«Собор у риштованні», як і інші тексти Євгена Сверстюка, з моменту своєї появи став фактом і фактором інтелектуального життя України, оскільки як окреслені в ньому питання, так і його стилістика впливали на широку аудиторію (з 1960-х років число читачів Самвидаву в УРСР ніколи не опускалося нижче за планку в 10–15 тисяч осіб) і тим чи іншим способом резонували у легальній філософії. Загалом філософська позиція Сверстюка як іманентно християнського мислителя є доповненням і продовженням розмислів найкращих представників тогочасної «Київської філософської школи», тільки на відміну від інституціалізованих книг і статей Сверстюкові тексти, призначені для Самвидаву, не деформувалися тягарем зовнішньої та внутрішньої цензури. Не можна вважати при цьому Сверстюка чи Стуса (як і, скажімо, професійного філософа й також дисидента та «відсидента» Василя Лісового) представниками «Київської школи»; але при тому вони, безумовно, як і низка «легальних» філософів, належать до ширшого, аніж ця школа, «Київського філософського кола», яке так само — навіть у працях з логіки науки та теорії наукового пізнання — ставило в центр інтересів людину та різні виміри її буття.

ДЖЕРЕЛА

- Горський В.С.* Історія української філософії : Курс лекцій. — Київ: Наук. думка, 1996. — 286 с.
- Грабовський С.* «Трагічний стоїцизм» Василя Стуса в контексті його доби // Мандрівець. №3 (травень-червень). — 2014. — С. 75–79.
- Дзюба І.* Слово прощання з другом // «День», №228, (2014) — <http://www.day.kiev.ua/uk/article/den-ukrayiny/slovo-proshchannya-z-drugom>
- Лісовий В.С.* Спогади. — <http://archive.khpg.org/index.php?id=1281364212> (s.a.)
- Сверстюк Є.* Собор у риштованні // Собор у риштованні, передмова Марка Антоновича. — Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1970. — С. 16–96. — 174 с.
- Шинкарук В.І.* Категоріальна структура наукового світогляду // Вибрані твори : У 3-х т. — К.: Український центр духовної культури, 2004a. — Т. 3. — Ч. 1. — С. 164–172.
- Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Вибрані твори : У 3-х т. — К.: Український центр духовної культури, 2004b. — Т. 3. — Ч. 2. — С. 209–268.

Сергій Грабовський — старший науковий співробітник Інституту філософії НАНУ, кандидат філософських наук, член координаційної ради Асоціації українських письменників. Сфера дослідницьких інтересів — філософія історії, філософія політики, соціальна екологія
