

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

6' 2011

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Трансформація
філософського знання
у пострадянській
Україні

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Наукові редактори
тематичного випуску
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Оксана КРАВЧЕНКО

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 13.12.2011
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 8,94. Обл.-вид. арк. 8,63
Наклад 544 прим. Зам. № 3158

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2011
© Філософська думка, 2011

Зміст

До читачів	4
ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ У ПОСТРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ	5 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> Інституційні аспекти трансформації філософського знання в пострадянській Україні 13 Опитування «Філософської думки» (<i>Неллі Іванова-Георгієвська, Віктор Левченко, Михайло Мінаков, Олексій Панич, Сергій Пролеєв, Олександр Тимохін, Марина Ткачук, Олег Хома</i>)
РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ	45 <i>Григорій Тульчинський (Санкт-Петербург)</i> Філософська культура Росії кінця ХХ — початку ХХІ сторіч 62 <i>Олексій Ведров (Київ)</i> Критичні соціальні науки між двома формами знання
ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	74 <i>Костянтин Кислюк (Харків)</i> Україна: національно-культурна пам'ять 90 <i>Степан Іваник (Варшава)</i> Іван Мірчук і Казімеж Твардовський: з історії наукової співпраці
ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	98 <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> Бесіди з Кримським. «Екзистенційне крещендо»
Abstracts	104
Показчик статей за 2010 рік	107

Переважаюча частина даного числа присвячена поняттю та проблемі досвіду, як він осмислюється у філософському дискурсі. Значущість теми очевидна: досвід становить не лише один із провідних сюжетів філософської думки останніх кількох століть. Саме в його аналізі та полеміках щодо його розуміння формуються основні парадигми модерної філософії. Однак не тільки суто теоретичні резони відіграють тут свою визначальну роль. Кожне обговорення тієї чи іншої філософської теми в журналі має на меті не лише привернути увагу до певної проблематики, активізувати її розроблення. Звісно, було б зухвало сподіватися, що у кількох статтях можна вичерпно висвітлити масштабну філософську дискусію. Важливіше інше: оприявлення перебігу та напружень очного та заочного обговорень проблеми утворює необхідну комунікативну ситуацію, у форматі якої лише й можлива фахова філософська робота. Уважний читач помітить, як багато щодо проблеми досвіду не сказано в наявних матеріалах. Сподіваємось, це спонукатиме до продовження діалогу – репрезентації думок в інших теоретичних підходах, критики заявлених позицій, порушення питань, що залишилися поза увагою.

Цієї активності, здатності на відгук, готовності до полеміки вочевидь бракує вітчизняній філософській спільноті. Журнал є місцем зустрічі та співпраці інтелектуалів, а не лише засобом оприлюднення текстів. На жаль, воля до співпраці й дотепер залишається вельми спорадичною та локальною серед українських філософів. Не будемо зараз аналізувати причини цього. Спинімося лише на одному показовому поточному прикладі.

У наявному числі журналу вміщено невеличке повідомлення про вельми значущу подію, а саме – конкурс на здобуття Премій із філософії. Вони були засновані минулого року, перше їх вручення відбулося у лютому поточного року й викликало доволі жвавий суспільний резонанс (див., зокрема, «Філософську думку», 2011, №2). Цього року був оголошений другий конкурс, який комісія, розглянувши підсумки попереднього етапу висунення кандидатів на премії, вирішила визнати таким, що не відбувся.

Означений перебіг подій вочевидь засвідчує пасивність філософської спільноти, її байдужість до себе самої та власних справ. Із цього приводу можна було б багато чого сказати, і, сподіваємось, охочі висловляться. Але обмежимося суто риторичним запитанням: якщо тобі самому байдужа праця колег, якщо філософи не готові до зацікавленого і критичного обговорення результатів власної діяльності, то, по-перше, як можна очікувати цікавості до твоїх думок з боку інших, а по-друге, чи будуть поважати філософію не причетні до неї, якщо самі професійні філософи виявляють таку байдужість і неповагу до своєї справи? Можливо, комусь ці твердження здадуться або помилковими, або невиправдано різкими. Ми ладні продовжити обговорення цієї ситуації на сторінках часопису.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ У ПОСТРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ

*Вахтанг
Кебуладзе*

ІНСТИТУЦІЙНІ АСПЕКТИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ В ПОСТРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ

Одна з центральних проблем, з якими зіткнулася сучасна українська філософія, як і багато інших гуманітарних наук, — це відсутність розвиненої наукової термінології в більшості галузей гуманітарного пізнання загалом і філософського зокрема. Виняток становив, мабуть, лише радянський марксизм. Але українська марксистська термінологія формувалася під вельми помітним російським впливом, що незрідка втілювалося у просте калькування російських термінів. Формуванню термінології інших напрямків сучасної філософії багато в чому перешкоджала практично цілковита відсутність перекладів українською мовою класичних і сучасних філософських текстів.

Тому в сучасній українській філософії дуже цікаві процеси відбуваються саме в царині перекладацької діяльності. За підтримки різних добродійних організацій (насамперед фонду «Відродження») впродовж останніх років вийшли друком кілька сотень перекладів наукових творів, й істотну частку їх становлять філософські тексти. Проте інтелектуальна активність у цій сфері не обмежується суто перекладанням і виданням іноземних досліджень. Поява українських перекладів філософських праць викликає дискусії на сторінках інтелектуальної преси, наприклад, у таких виданнях, як «Філософська думка» і «Критика». Так, минулого

року цілий випуск часопису «Філософська думка» був присвячений темі «філософія перекладу»¹. «Критика» постійно оприлюднює рецензії на нові переклади. Інтерес інтелектуальної спільноти до перекладів наукової літератури був інституційований у вигляді «Лабораторії наукового перекладу», створеної молодіжною громадською організацією «Молодіжний гуманітарний центр». Нещодавно співробітники цієї організації створили на базі Києво-Могилянської академії «Центр міжкультурної комунікації». Тепер семінари «Лабораторії наукового перекладу» проводяться спільними зусиллями цих двох структур. Спочатку на цих семінарах обговорювалися переклади, які готувалися до друку. У семінарах зазвичай брали участь самі перекладачі, представники видавництва, яке видає переклад, редактори, а також експерти, які оцінювали якість перекладу і висловлювали поради щодо його вдосконалення. Останніми роками Лабораторія почала проводити дедалі більше термінологічних семінарів, присвячених перекладу поняттєвого апарату цілого напрямку у філософії, окремої філософської дисципліни або певної гуманітарної науки. Результатом таких семінарів став, наприклад, «Німецько-український словник гуманітарних наук». Остання сесія семінарів Лабораторії, яку вона проводить спільно з видавництвом «Дух і літера» і Центром європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія», присвячена обговоренню «Європейського словника філософій», або словника неперекладностей, українська версія якого виходить у згаданому видавництві². В оригінальному французькому словнику, ба радше лексиконі, зібрані належні до різних мов філософські поняття, які складно чи навіть неможливо адекватно перекласти іншими мовами. Українська версія словника становить не просто переклад. У ньому мають з'явитися і нові статті, що відображають проблеми неперекладної філософської термінології в українській мові. Таким чином, проект перекладу французького філософського словника українською поступово перетворюється на дослідження внутрішніх тенденцій розвитку філософської термінології в самій українській мові.

Осмиленню впливу перекладу на формування сучасної української мови присвячені й інші проекти. Наприклад, автор цих рядків брав участь у міжнародному болгаро-сербо-українському дослідницькому проекті «Чому ми так говоримо? Зміни мови в перехідний період»; в Україні проект реалізовували згадані вже «Молодіжний гуманітарний центр» і «Центр міжкультурної комунікації» спільно з журналом «Україна модерна». Координацію всього проекту здійснювала болгарська громадська організація

¹ Філософська думка. — 2010. — № 3. — К.: Академперіодика, 2010. — 170 с.

² Кассен Б. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Том перший. — К.: Дух і літера, 2009. — 570 с.

«Next Page» за підтримки австрійського фонду «Erste Stiftung». Результати проекту закарбувалися у низці публікацій у вітчизняній і закордонній пресі, присвячених цій проблематиці.

Важливу роль у розвитку філософської думки відіграють серії перекладів філософської та гуманітарної літератури. Тут насамперед слід назвати такі серії, як «Сучасна гуманітарна бібліотека» і «Зетезис». У рамках цих серій за підтримки фонду «Відродження» опубліковано багато перекладів класичних і сучасних філософських текстів, а також творів з різних галузей гуманітарних наук.

Цей опис деяких перекладацьких, видавничих і дослідницьких проєктів увиразнює ще одну цікаву тенденцію в розвитку соціогуманітарного знання в сучасній Україні. Вона полягає в тому, що основними учасниками цього процесу є неурядові організації, співтовариства вчених, які об'єднуються не на підставі інституційної належності, а відповідно до власних дослідницьких інтересів. Утім, такі об'єднання знаходять шляхи комунікації з офіційними науковими інститутами: університетами, Національною академією наук тощо. Можливість такої комунікації з боку офіційних структур була зумовлена певною мірою інтелектуальної свободи в Інституті філософії Національної академії наук України ім. Григорія Сковороди ще за радянських років, а також трансформацією філософської освіти, ініційованою в 90-ті роки ХХ сторіччя кафедрою філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Завдяки цій трансформації традиційні курси радянського марксизму були витіснені курсами, які дають уявлення про структуру філософського знання і репрезентують головні напрямки розвитку сучасної філософії: онтологія і метафізика, теорія пізнання, соціальна філософія, філософія історії, філософія культури, політична філософія, філософія економіки, філософія права, філософська антропологія, феноменологія, філософська герменевтика. Більшість філософських факультетів країни запозичили нову структуру викладання філософських курсів. Вагому роль у формуванні сучасного філософського дискурсу в Україні відіграла також кафедра філософії та релігієзнавства, відтворена 1991 року в Києво-Могилянській академії. На цій кафедрі не лише проводять ґрунтовні дослідження історії академічної філософії в Києві на різних етапах її розвитку, тут також реалізують проєкти, в межах яких науковці роблять спробу осмислити роль і місце філософської освіти в історії України і в сучасній культурній ситуації в нашій країні. Одним з останніх результатів реалізації таких проєктів стала колективна монографія співробітників кафедри «Філософська освіта в Україні: історія і сучасність»³.

³ Філософська освіта в Україні: історія і сучасність: Колективна монографія; [за ред. М.Л. Ткачук]. — К.: ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2011. — 419 с.

З іншого боку, інертність офіційних академічних структур зумовила необхідність утворення неформальних об'єднань учених. В українському філософському світі досить активно діє цілий шерек таких неформальних організацій. Тут передусім слід назвати Український філософський фонд, до складу якого входять Філософсько-антропологічне відділення Кантівське товариство в Україні, Товариство російської філософії, Спілка дослідників модерної філософії (Паскалівське товариство), Українське феноменологічне товариство. Окрім того активно діють науково-просвітницька організація «Одеська гуманітарна традиція», харківський філософський семінар «Койнонія», який починаючи з 2010 року видає власний однойменний часопис. До речі, філософські та наукові журнали і щорічники також утілюють тенденцію самоорганізації українських інтелектуалів. У зв'язку з цим слід згадати вінницький часопис «Sententiae», що відображає роботу «Спілки дослідників модерної філософії», одеську «Доксу», що виходить друком зусиллями учасників товариства «Одеська гуманітарна традиція», а також видання Кантівського і феноменологічного товариств. Розгляньмо докладніше деякі із зазначених інтелектуальних ініціатив.

Український філософський фонд (УФФ) був заснований 1994 року. У його рамках було створено більшість згаданих вище наукових товариств. Упродовж 1998—2001 УФФ провів чотири Міжнародні філософські літні школи:

1. Політична філософія і сучасність.
2. Філософія права для відкритого суспільства.
3. Сучасна соціальна філософія: дебати між лібералізмом і консерватизмом.
4. Глобальні трансформації сучасного світу.

Також під егідою Фонду було проведено чимало наукових конференцій, семінарів і колоквиумів.

Особливим напрямком діяльності Фонду є підтримка видання українських перекладів класичної та сучасної зарубіжної філософської літератури.

Кілька років тому створено офіційний сайт цієї організації www.philosophy.ua, на якому можна ознайомитися не тільки з діяльністю Фонду й організацій, які входять в нього, а й із окремими українськими філософами, їхніми інтелектуальними біографіями та основними творами. Також на сайті представлені деякі найцікавіші переклади філософської літератури з іноземних мов, українська філософська періодика, інформація про найцікавіші інтелектуальні події, а також презентовані головні філософські факультети країни. У 2010 році Український філософський фонд разом з Інститутом філософії та Соціологічним центром ім. Н.В. Паніної за підтримки фонду «Відродження» заснував премії для філософів України за кількома номінаціями:

1. Краща філософська монографія останнього десятиліття.
2. Найбільш новаторська філософська концепція, викладена в наукових публікаціях.
3. Кращий редакційно-видавничий проект у галузі філософії.
4. Краща опублікована робота молодого дослідника (до 35 років) в галузі філософії.

Кантівське суспільство в Україні було створене 1998 року. Відтоді воно провело кілька наукових конференцій, присвячених розгляду різних аспектів філософії Канта, а також її впливу на розвиток класичної й сучасної німецької філософії: «Метафізика та антропологія», «Кантівське обґрунтування практичної філософії та сучасність», «Метафізика і політика: Кант, Арндт, Йонас», «Поняття істини у філософії Канта і в сучасній епістемології», «Розум і самоафектація», «Трансценденталізм versus емпіризм», «Мораль і моральність: Кант, Гегель, сучасність». Всі ці конференції відбувалися за підтримки з боку філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. У 2003 році Кантівське товариство в Україні разом з Австрійським залом Центральної наукової бібліотеки ім. Вернадського провели Міжнародний симпозіум з нагоди 100-річного ювілею з дня народження Карла Попера. У всіх цих наукових заходах окрім українських дослідників філософії Канта брали участь філософи з Австрії, Білорусі, Ватикану, Німеччини, Росії, США, Швейцарії. Матеріали конференцій опубліковані окремою збіркою «Кантівські студії», а також у журналі «Філософська думка»⁴.

Українське феноменологічне товариство, засноване 1998 року, за час свого існування провело ряд феноменологічних конференцій, в роботі яких брали участь як українські феноменологи, так і гості з Білорусі, Ватикану, Німеччини, Польщі, Росії. На підставі матеріалів цих конференцій було видано шість збірок робіт із феноменології: «Феноменологія і гуманітарне знання», «Феноменологія і філософський метод», «Феноменологія: рецепція у Східній Європі», «Феноменологія і практична філософія», «Феноменологія і мистецтво», «Феноменологія і релігія». В організації конференції «Феноменологія і релігія» поряд з Українським феноменологічним товариством і філософським факультетом Київського національного університету ім. Тараса Шевченка брали участь Молодіжна асоціація релігієзнавців, Центр міжкультурної комунікації Національного університету «Києво-Могилянська академія». Молодіжна громадська організація

⁴ Докладніше про діяльність Кантівського товариства в Україні див. статтю Михайла Мінакова «Відповідальність за відкритість: місія Кантівського товариства в Україні» (Мінаков М. Відповідальність за відкритість: місія Кантівського товариства в Україні // Філософська думка. — 2008. — № 6. — К.: Академперіодика, 2008. — С. 3—13).

«Молодіжний гуманітарний центр», Інститут філософської освіти Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві. Таким чином, можна стверджувати, що ця наукова подія вможливилася завдяки ефективній співпраці громадських організацій і державних наукових та освітніх інституцій. Найцікавіші матеріали конференцій «Феноменологія і культура», «Феноменологія і політика» та «Феноменологія і марксизм» оприлюднені в першому числі часопису «Філософська думка» за 2009 рік. У рамках роботи міжнародної конференції «Феноменологія і культура» 2004 року відбулася презентація українського перекладу книги сучасного німецького феноменолога Бернгарда Вальденфельса «Топографія Чужого»⁵, на якій сам автор книги виклав свою концепцію респонзивної феноменології. Українське феноменологічне товариство є членом міжнародної «Організації феноменологічних організацій» (Organization of Phenomenological Organizations). Члени Українського феноменологічного товариства беруть участь в міжнародних феноменологічних конференціях під егідою цієї, а також інших наукових організацій в Австрії, Білорусі, Німеччині, Іспанії, Литві, Польщі, Росії, Румунії, Словенії, Чехії. Наукові статті українських феноменологів опубліковано в наукових журналах Австрії, Білорусі, Німеччини, Польщі, Росії, Румунії⁶.

«Одеська гуманітарна традиція» — науково-просвітницьке товариство, створене 1996 року на засадах міжвузівського наукового семінару з герменевтики, влаштовуваного від середини 1980-х років на базі кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської державної музичної академії. Як доробок семінару було видано 14 випусків збірки наукових робіт з філософії та філології «Докса», в яких оприлюднено розвідки українських і зарубіжних учених, а також вийшла друком книга «Герменеус. Праці семінару з герменевтики». В рамках щорічного міського фестивалю «Юморина» Одеська гуманітарна традиція проводить міждисциплінарну науково-теоретичну конференцію «Про природу сміху». На основі матеріалів роботи цієї конференції з'явилися дев'ять збірок статей з аналогічною назвою. Окрім цього, організація провела за підтримки фонду «Відродження» шereg

⁵ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2004. — 206 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).

⁶ Про розвиток феноменологічної філософії в Україні див. мою статтю «Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні» (Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні // Філософська думка. — 2009. — № 1. — К.: Академперіодика, 2009. — С. 5—12; див. також: Кебуладзе В. Феноменологічний погляд на культурну політику в сучасній Україні: Cultural Policy or Cultural Politics? // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. № 950. Койнонія. — Харків; Київ: Дух і літера, 2011. — С. 39—50).

семінарів і філософських шкіл для студентів, аспірантів і молодих викладачів: триденну «Кантівську школу» (1999), триденний науково-освітній семінар «Вступ до феноменології Едмунда Гусерля» (2001), шестиденний міжнародний науково-освітній семінар «Інтерсуб'єктивність, комунікація, мова: проблеми сучасної гуманітаристики» (2004), триденний всеукраїнський науково-освітній семінар «Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування. “Ніс” М. Гоголя» (2006).

Спілка дослідників модерної філософії (Паскалівське товариство) був створений при Українському філософському фонді представниками кафедри філософії Вінницького державного технічного університету і видавництва «Пор-Рояль» 1999 року після міжнародної конференції «Плюралізм раціональності у філософії Модерну: феномен Паскаля». До цього Паскалівське товариство було невеликою групою вчених, яка з 1993 до 1997 року працювала над тритомником філософських і теологічних творів Паскаля, опублікованого у видавництві «Пор-Рояль». Починаючи з 2000 року Спілка видає часопис «Sententiae», спеціалізований на історико-філософській і філософсько-теологічній проблематиці. Окрім того члени Союзу також беруть активну участь у роботі над українським виданням «Європейського словника філософій»⁷ і над підготовкою видання українською мовою повного зібрання філософських творів Декарта.

Міжнародний семінар «Койнонія» розпочав свою роботу 2007 року при філософському факультеті Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна в тісній співпраці з Центром святого Климента «Спілкування і діалог культур» і Центром європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія». Основна тематика семінару — філософія Іншого і богослів'я спілкування. Від 2010 року на підставі матеріалів семінару виходить друком часопис «Койнонія» як спеціальні випуски Вісника Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. На сьогодні опубліковано вже два випуски журналу. Другий номер відкривають матеріали «Колоквіуму з питань культурних трансформацій і культурної політики», який тривав 28—30 березня 2011 року в межах роботи семінару «Койнонія». Розпочав колоквіум своєю доповіддю про сучасну ситуацію в гуманітарних науках відомий німецько-американський учений Ганс Ульріх Гумбрехт. У роботі колоквіуму взяли участь не лише філософи, мистецтвознавці, богослови та релігієзнавці, а й галеристи та куратори арт-проектів, художники, театральні режисери та інші безпосередні учасники культурних процесів в Україні.

⁷ Кассен Б. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Том перший. — К.: Дух і літера, 2009. — 570 с.

На підставі цього короткого огляду можна дійти висновку, що розвиток сучасної філософської думки в Україні пов'язаний з діяльністю неформальних об'єднань учених, які не протиставляють себе офіційній системі, але намагаються взаємодіяти з нею і впливати на її демократизацію, сприяючи її перетворенням у напрямі світових стандартів організації наукового життя. Тому редколегія «Філософської думки» звернулася до представників таких неформальних організацій, які одночасно є співробітниками державних освітніх і науково-дослідницьких інституцій, із запитаннями стосовно трансформації філософського знання в нашій країні за роки незалежності. Пропонуємо увазі читачів відповіді цих фахівців на порушені питання.

ОПИТУВАННЯ «ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ»

Інституційні та змістові засади зрушень у пострадянській гуманітаристиці: віхи та події

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

Михайло МІНАКОВ: Можливість публікувати тексти «заборонених» філософів — російських та європейських.

«Відкриття» східної філософії, широке розповсюдження текстів філософів з Азії.

Виникнення активної філософської комунікації.

Скасування цензури в журналах.

Свобода зборів та організації філософських конференцій, семінарів та шкіл.

Створення вільних філософських асоціацій, товариств та клубів.

Вживання специфічно радянських форм і мови філософування, специфічних способів академічної організації філософії.

Реформування філософської освіти, збільшення кількості філософських факультетів, «націоналізація» філософії.

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

М. М.: Лише частково: несвобода та цинізм радянської філософії не мали майбутнього, не усвідомлювали його. Політичні зміни повернули

відкритість філософії в Україні, передусім відкритість до незнаного спадку світової філософії ХХ ст.

Які ще чинники — політичні, економічні, фінансові — відіграли вирішальну роль?

М. М.: Політичні.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

М. М.: М. Горбачов, О. Яковлев, Н. Чавчавадзе.

Для України — П. Копнін, В. Шинкарук, В. Іванов, М. Тарасенко, А. Лой, В. Горський.

Радянські філософи, котрі не були марксистами, — В. Біблер, М. Трубніков, П. Копнін (згаданий вище), Г. Батищев, М. Мамардашвілі, О. Зиннов'єв, В. Іванов, М. Петров, О. Лосєв.

Якими є найзначущіші тексти тих часів?

М. М.: Для України зміни почалися з дискусій про філософську освіту:

Програма з марксистсько-ленінської філософії для філософського факультету Київського державного університету // Філософська і соціологічна думка. — 1989. — № 7.

Чавчавадзе Н.З. «Для меня перестройка — это нравственная революция» (інтерв'ю) // Філософская и социологическая мысль. — 1989. — №2.

Тарасенко М. Про нову програму з марксистсько-ленінської філософії: інтерв'ю // Філософська і соціологічна думка. — 1989. — №7.

Лісовий В.С. Критика університетської програми // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 5.

У яких нових інститутах втілюються зміни?

М. М.: II Філософський конгрес України «Філософія і культура» інституціював дисципліни:

- 1) філософія культури;
- 2) філософські проблеми культури;
- 3) українська філософія;
- 4) логіка, методологія та філософія науки;
- 5) філософська антропологія;
- 6) соціальна філософія;
- 7) філософія екології;
- 8) філософія релігії;
- 9) естетика;
- 10) філософія в системі вищої освіти.

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

М. М.: Світова філософія заповнює прогалини у традиції українського філософування, підтримує філософську освіту. Політична філософія повинна стати одним з механізмів підтримки відкритості українського суспільства, можливості його розвитку.

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

«ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ» (ОГТ)¹:

- Послаблення ідеологічного комуністичного диктату.
- Виникнення Народного Руху України як ідеологічного опонента владному режиму, що актуалізувало пошук національної й соціальної самосвідомості нації.
- Зацікавленість суспільства у відкритих дискусіях на соціальні і гуманітарні теми.
- Відкриття нашою свідомістю можливості плюралізму думок, позицій.
- Публікація текстів дореволюційних авторів.
- Публікація текстів радянських філософів, що за тих часів знаходилися «в столі».
- Публікація перекладів філософських текстів зарубіжних авторів — книг і статей у періодичних виданнях (спеціальних і публіцистичних).
- Поява на центральному й республіканському телебаченні програм за участі авторитетних гуманітаріїв, політиків, журналістів, що не мали комуністичної ангажованості.
- Організація шкіл молодих філософів.
- Поява нових майданчиків для вільних обговорень на противагу офіційним університетським кафедрам, обтяженим ідеологічними зобов'язаннями.
- Знайомство з творами мистецтва різних країн, завдяки яким до нас надходили ідеї філософів (наприклад, фільми Бергмана вводили в ужиток теми Юнга, Гайдегера, Кіркегора, Ніцше та інших, а музичні, театральні та інші фестивалі відкривали не лише нові художні можливості, але й раніше витіснені за межі розгляду філософські проблеми).

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

ОГТ: У структуру філософських і гуманітарних дисциплін обов'язково входив блок під назвою «Критика буржуазних концепцій». Таким чином інформація про західну і вітчизняну філософію, хай навіть у спотвореному форматі або у форматі цитат, надходила в університетські й академічні аудиторії. Коли почали бути доступними тексти раніше заборонених авторів, рецепція їх була до певної міри підготовлена. Відомий спосіб написання наукових робіт, коли на початку й наприкінці розміщувались легітимні формули з посиланнями на класиків марксизму-ленінізму та партійні джерела, а в основній частині роботи проводився професійний аналіз

¹ Спільні відповіді філософсько-гуманітарного товариства «Одеська гуманітарна традиція», укладені головою правління В. Левченком і членом правління Н. Івановою-Георгієвською.

учень, невідомих широкому колу читачів. Властива радянській свідомості двоїстість («на трибуні» і «на кухні») позначилася й на сприйнятті філософії та гуманітарного знання. На зміну властивому для радянського суспільствознавства способу обґрунтування — вірності цитаті — в гуманітарне знання прийшов спосіб вірності сенсу, за який відповідав вільний розум.

Які ще чинники — політичні, економічні, фінансові — відіграли вирішальну роль?

ОГТ:

- Убогість і свобода людини від матеріальних заощаджень стимулювали пошук нових життєвих орієнтирів.

- Незвична гласність та уявна відкритість політичного життя (трансляція з'їздів народних депутатів, сесій Верховних Рад, з'їздів творчих союзів і ін. по радіо і телебаченню) привертала увагу до соціально-політичних і моральних проблем життя суспільства.

- Впровадження прямого ефіру звільняло думку, та в той же час формувало сферу нових основ людської поведінки і мислення (метафізичних, моральних, естетичних та ін.).

- Змінювався зміст самоцензури, коли на місце страху й офіційно встановлених норм приходили самоповага та власна відповідальність.

- Виникнення фондів, що спрямовують свою грантову підтримку на розвиток філософських соціально-політичних і гуманітарних досліджень.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

ОГТ: М.К. Мамардашвілі, П.П. Гайденко, Е.Ю. Соловйов, М. В. Попович, С.Б. Кримський, В.Г. Табачковський

У яких нових інститутах втілюлися зміни?

ОГТ:

- Поява в різних містах України наукових і філософських товариств — семінарів, товариств, фондів, — що стали центром організації просвітницької й дослідницької роботи.

- Поява нових спеціальних філософських і гуманітарних періодичних видань, альманахів, щорічників, збірок статей; слід відзначити зміну характеру цих видань: більшість з них стали тематичними (включно з «Філософською думкою»), що зручно для роботи з журналами та сприяє глибокому аналізу проблем.

- Збільшення кількості філософських факультетів, відділень і спеціалізованих рад у країні не завжди позначалося на поглибленні філософської освіти та поліпшенні якості наукової роботи.

- Украй негативно на розвитку філософського й гуманітарного знання (як і будь-якого іншого) позначилася поява нескінченної кількості самозванських академій та їх чванливих членів.

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

ОГТ: Перебудова дала суспільству надію, що філософія може впливати на життя. Згодом виявилось, що це так, причому в повній відповідності з прадавньою сентенцією: багато мудрості — багато журби.

З одного боку, філософія в Україні намагається зберегти самототожність, тоді як філософи з повною відповідальністю за обмін сенсами відкривають перспективу служіння Істині.

З іншого боку, філософія виявляється незатребуваною владними інститутами (за радянських часів філософія використовувалася владою як засіб ідеологічної дії, а сьогодні влада радше схиляється до використання в такій функції мас-медіа, а також релігії та церкви), що перетворює її в очах суспільства на маргінальний простір самореалізації.

З третього боку, філософія входить у повсякденне життя, втрачаючи риси професійності, коли художники, студенти, журналісти та інші здійснюють вільне від професійних вимог філософування. Така популярність філософії у своїй позитивності може викликати небезпеку втрати філософією своїх ясних і очевидних основ. Правда, це не завжди нестерпно. Нестерпна мерзенність сучасного соціального контексту часто перетворює буття філософії на трагіфарс.

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

Олексій ПАНИЧ: Дивно, але я не можу пригадати у становленні пост-радянської філософії (і культурології) жодної «етапної» події, яка розділила б для мене всю їхню історію на «до» та «після». Я бачу низку послідовних, більшою чи меншою мірою істотних змін — нові та глибші дослідження, нові та якісніші переклади — які поступово переростають у нову якість дослідницької думки. Серед «структурних» змін можу назвати можливість, що відкрилася тільки в 1990-ті роки, на якийсь час потрапляти в західне наукове середовище завдяки різноманітним грантам. Зокрема, на мій власний науковий розвиток дуже сильно вплинув рік викладання у США: хоча проект, за яким я поїхав, був пов'язаний з «адмініструванням освіти» (educational administration), у науковому плані я там увесь рік головним чином займався філософією, і це зумовило мій подальший шлях у науці аж до сьогодні.

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

О. П.: Те, про що говорю я, було підготовлено поєднанням двох чинників: усвідомленням безперспективності продовження радянської традиції в її колишньому замкнутому від зовнішнього світу форматі і відкритим завдяки екстранауковим чинникам доступом до інших академічних традицій, з яких можна було обирати собі напрям за смаком. Отже, «зсередини дисципліни», якою вона була за радянських часів, головним чином походило прагнення вирватися з неї кудись «назовні».

Які ще чинники — політичні, економічні, фінансові — відіграли вирішальну роль?

О. П.: Політичні — розпад СРСР (пробачте за трюїзм); фінансові — робота міжнародних фондів (в т.ч. Фонду Сороса в його численних національних обличчях), що надають гранти ученим і викладачам на конкурсній основі.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

О. П.: Для української філософії загалом безцінним я вважаю внесок М. Поповича — і не лише як ученого з надзвичайно широким колом наукових інтересів, а й як людини, що благородно взяла на себе нелегкий тягар відповідальності за долю і стабільність нашого «флагмана», Інституту філософії НАНУ. Далєбі, якби доля директорського крісла ІФ у тій «точці біфуркації» визначилася інакше, важко сказати, які були б наслідки для всього процесу розвитку філософії в Україні аж до сьогодні. У вітчизняній культурології я настільки ж яскравих імен, на жаль, не знаю, а в суміжній з нею «цивілізаціології» найсильніше враження на мене справили роботи москвича О. Ахієзера та киянина Ю. Павленка.

Якими є найзначущі тексти того часу?

О. П.: З уже названих мною: О. Ахієзер «Росія: критика історичного досвіду» та Ю. Павленко «Історія світової цивілізації». У філософії (і, конкретніше, в історії філософії) я таких «межових» текстів не знаю.

У яких нових інститутах втілюлися зміни?

О. П.: Окрім ІФ НАНУ і кафедри філософії КНУ імені Шевченка (де прекрасне сузір'я фахівців зібрав А. Лой), найяскравішим центром розвитку філософської думки в Україні останніх років виявилася Вінниця. І не лише тому, що там перебуває Олег Хома, але й тому, що цій людині, з її невгамовною енергією, вдалося об'єднати навколо журналу «Sententiae» цілий шерег серйозних молодих фахівців, що глибоко досліджують історію європейської філософії. Наскільки я можу судити, українській культурології в цьому плані пощастило значно менше.

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

О. П.: Не зовсім зрозумів сенс питання. Тобто навіщо філософія потрібна суспільству? Якщо питання в цьому, то воно парадоксальне, оскільки суспільство відповіді на нього не знає, а філософи цю відповідь постійно шукають, вважаючи будь-який знайдений ними варіант відповіді суперечливим і нестаточним. Утім, коли суспільству здається, що відповідь на це питання відома (наприклад, в радянські часи), філософії від цього тільки гірше, оскільки така суспільна ситуація, з вищезгаданої причини, суперечить самому духу філософії. Парадоксальним, утім, є і саме життя, оскільки суспільство з якихось дивних причин продовжує так чи інакше підтримувати розвиток філософії навіть тоді, коли не цілком розуміє, для

чого це, власне, потрібно. Імовірно, у цьому є якийсь вищий сенс, який ми можемо лише частково відчутти, але навряд чи можемо ясно виразити.

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

Сергій ПРОЦЕСВ: Мабуть, найбільш продуктивною і креативною подією цього часу стало проведення в Алушті шести шкіл молодих філософів України (1986—1993), за результатами яких була, зокрема, утворена Асоціація молодих філософів України (1990). Атмосфера цих форумів, широчінь та сміливість запитань, що обговорювалися, присутність інтелектуальних лідерів радянської філософії того часу (серед них Мамардашвілі, Чавчавадзе, Кон, Соловйов, Межуєв, Кара-Мурза, Попович та ін.) стали важливим елементом і каталізатором позбавлення від радянської ідейної спадщини у філософії, подолання ідеологічної ангажованості й переорієнтації на сучасні теоретичні підходи. Масштаби шкіл (90—140 учасників), їх тривалість (близько двох тижнів), склад учасників (молоді викладачі філософії з усієї України, а також провідних філософських центрів СРСР — Москви, Ленінграда, Свердловська) надали цьому впливові особливого значення. Іншою важливою подією стало створення кафедри філософії в університеті «Києво-Могилянська академія», що мало велике значення в модернізації системи підготовки філософських кадрів. Серед конференцій можна згадати також Всесоюзні семінари з філософії науки (1989, 1991). На жаль, для цього часу неможливо вказати на масштабні дослідницькі проекти, які б мали істотний вплив. Певним винятком є робота відділу історії філософії України Інституту філософії АН УРСР з вивчення та публікації текстів рукописної спадщини Києво-Могилянської академії (але це програма, що працювала з 1970-х років).

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

С. П.: Значною мірою. Хоча, зрозуміло, можливість для них створили соціально-політичні трансформації у країні. Поза процесом перебудови вони були нездійсненні або ж швидко піддавалися організаційному розгрому (ідеологічних тисків і без того не бракувало).

Які ще чинники — політичні, економічні, фінансові — відіграли вирішальну роль?

С. П.: Перебудова та крах СРСР (із відповідними наслідками) для періоду кінця 1980-х — початку 1990-х, щодо якого поставлене питання.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

С. П.: Аналізований період — загалом час теоретичного занепаду дисципліни. Теоретичний вплив зберігали як і раніше філософи шестидесятників, розквіт яких припав на середину — кінець 1970-х років. Це плеяда співробітників Інституту філософії — В. Іванов, Г. Яценко, М. Попович, С. Кримський, В. Табачковський, В. Шинкарук та інші. Інститут

філософії був безперечним інтелектуальним лідером того часу. Втрата динаміки розвитку (що виразно виявилось вже в середині 1980-х) означала одночасно застій в українській радянській філософії. Імен «всесоюзних» тут не називаю, вони добре відомі.

Якими є професійні долі цих людей і як це вплинуло на долю дисципліни? Якими є найбільш значущі тексти того часу?

С. П.: Усі ці люди — «продукт» Інституту філософії, і передусім П.В. Копніна, який їх узяв в інститут і всіляко підтримував. Значущі масштабні власне філософські тексти саме кінця 1980-х — початку 1990-х, які б здійснили істотний інтелектуальний вплив, назвати навряд чи можна. У загальній структурі подій (у тому числі інтелектуальних) філософія все виразніше перебувала на маргінесах. Можна, скажімо, назвати книжку М. Мамардашвілі «Як я розумію філософію» (1990), але навіть її ефект не можна порівняти ані з перекладами західної сучасної класики (Гадамер, Гайдегер, Гусерль та ін.), що з'являлися, ані з соціально орієнтованою публіцистикою (Клямкін, Попов, Буніч і так далі).

У яких нових інститутах втілюлися зміни?

С. П.: З інституційних — хіба що кафедра філософії Києво-Могилянської академії та Асоціація молодих філософів України, яка зіграла свого роду підготовчу роль у створенні в 1994 році нового загальнонаціонального об'єднання українських професійних філософів — Українського філософського фонду, який і донині є єдиною загальнонаціональною організацією даного профілю (колишнє Філософське товариство УРСР, відділення аналогічної всесоюзної організації, де-факто припинило своє існування на початку 1990-х).

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

С. П.: Філософія покликана чимало важити у фундуванні автономії розуму в українському суспільстві. Це троїсте завдання розвитку культури раціональності (аргументованого, компетентного, неупередженого мислення), надання суспільним відносинам цивілізованого характеру (у душі базових європейських цінностей) і подолання інерції непродуктивних, архаїчних соціальних та життєвих форм, що походять або з радянського минулого, або пов'язані з вітчизняною історичною традицією в найширшому її розумінні.

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

Олександр ТИМОХІН: Переклад засадничих філософських текстів ХХ століття українською та російською мовами. Відкриття спеціальності «філософія» в Харківському, Одеському, Львівському, Таврійському університетах.

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

О.Т.: Ні.

Які ще чинники — політичні, економічні, фінансові — відіграли вирішальну роль?

О.Т.: Лібералізація та демократизація суспільного життя.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

О.Т.: С.Б. Кримський, М.В. Попович, А.М. Єрмоленко

У яких нових інститутах втілюлися зміни?

О.Т.: Важливою стала трансформація першої спеціальності з діалектичного матеріалізму в онтологію, гносеологію, феноменологію. Істотно, що з'явилися кафедри практичної філософії, виникло безліч філософських товариств.

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

О.Т.: Соціальний контекст філософії є досить невизначеним, філософія погано інкорпорується у чинні соціальні відносини, як і раніше вона приймається або в сенсі ідеології, або в сенсі академічної дисципліни.

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

Марина ТКАЧУК: На мій погляд, імпульсом для становлення сучасної української філософії були, передусім, соціальні та культурні процеси кінця 1980-х років, що призвели до краху комуністичної ідеології. Ці чинники мали вирішальну роль у деідеологізації філософських наук, відмові від прийняття «єдино правильного» вчення як передумови філософського мислення, знятті заборон і обмежень у царинах філософії та історії філософії, подоланні інформаційного «вакууму», створенні вільного і широкого доступу до джерел у сфері гуманітаристики, утвердженні презумпції комунікативної відкритості стосовно світової філософської спільноти. Крім того, здобуття Україною державної незалежності стало потужним стимулом для саморефлексії в рамках української філософської спільноти, що опинилася в ситуації неминучого пошуку власної ідентичності, осмислення свого минулого, сьогодення і майбутнього, усвідомлення як найближчих цілей і завдань, так і перспектив розвитку.

Якщо ж говорити про конкретні події в царині становлення української філософії, сумірні із зазначеними факторами, то я б співвіднесла їх, радше, з добою 1990-х. Найбільш значущі з них стосуються досвіду реформування філософської освіти, здійсненого університетом «Києво-Могилянська академія» (утворений у 1992 році); появи підручників «нового покоління» з низки філософських дисциплін, підготовлених у рамках проекту «Трансформація гуманітарної освіти в Україні», реалізованого в середині 1990-х років Міжнародним фондом «Відродження»; помітного сплеску стимульованої тим же фондом перекладацької активності в гуманітарному середовищі, що втілювалася в систематичному поповненні україномовної «бібліотеки» (хай навіть досі невеликої та такої, що не завжди виправдовує очікування читача) класичної та сучасної філософської літератури; інсти-

туціалізації професійної філософської спільноти в рамках Українського філософського фонду, що існує з 1994 р., і низки філософських товариств, що сформувалися під його егідою, — Кантівського товариства в Україні (1998), Українського феноменологічного товариства (1998), Товариства російської філософії (1998), Товариство дослідників модерної філософії (1999); значного розширення спектру філософської й міждисциплінарної гуманітарної періодики.

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

М. Т.: Певною мірою — так, якщо взяти до уваги тенденції гуманізації філософського дискурсу, що виразно намітилися в 1980-ті роки, поступове формування «тіньової» філософії, що підточувала «будівлю» марксистсько-ленінської ідеології, наявність у професійному філософському середовищі не лише прийнятих з «канонічними ідеями» діамату й істмату представників «червоної професури», а й і «прошарку» інтелектуалів, обдарованих здатністю до філософського мислення і не готових задовольнятися статусом одвічних «бійців філософського фронту».

Та все ж «бродіння умів» і «переоцінка цінностей», що стимулювалися добою «перебудови», були пов'язані, на мою думку, більшою мірою з демократизацією і лібералізацією суспільного життя й гуманітарної сфери. Навряд чи «зміна парадигм» у філософському середовищі початку 1990-х сталася б так нестрімно й «одностайно», якби не була «санкціонована» соціально-політичною ситуацією, що змінилася.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

М. Т.: На мій погляд, говорити про конкретні імена дуже рано: для більшості активних учасників філософських трансформацій 1990-х час підводити підсумки їх діяльності ще не настав (це стосується і тих, хто не так давно пішов з життя). Проте саме питання мимоволі наводить на роздуми про те, хто або що, за великим рахунком, вершить «долі дисципліни» — чи ті професіонали, які перейняті філософською творчістю й педагогічним служінням, чи наділені «державними повноваженнями» функціонери від науки та освіти (хай навіть з науковими ступенями та вченими званнями), «авторитет» яких ґрунтується зовсім не на професійній спроможності й інтелектуальних здібностях. У будь-якому разі чимало продуктивних починів у сфері філософської освіти в Україні загинуло стараннями чиновників, що винаходять, за своїм розумінням і потребами, чергові «нормативи» й «директиви» і продовжують відкривати нові й нові філософські «бакалаврати» та «магістеріуми» в кожному бажаному технічному ВНЗ або провінційному педагогічному університеті.

У яких нових інститутах втілюлися зміни?

М. Т.: Власне кажучи, неминучі трансформації та переформатування торкнулися, більшою чи меншою мірою, й академічного Інституту філо-

софії, єдиного в радянській Україні філософського факультету Київського державного (нині — національного) університету ім. Тараса Шевченка і філософських кафедр вищих навчальних закладів. Відкрилися (у надмірній кількості) нові «накувальні» філософських кадрів — у 2011 р., наприклад, набір студентів-філософів здійснювали вже 22 (!) українські навчальні заклади. Проте, на жаль, часто-густо «зміна парадигм» зводилася лише до заміни вивісок на дверях кафедр і декларованого «зречення від старого світу». Досить погортати численні філософські підручники останнього двадцятиріччя, видані в різних куточках України, чи «типову» міністерську програму «кандидатського мінімуму» з філософії, що не оновлювалася з початку 1990-х років, для того, щоб засумніватися, чи «зміна парадигм» взагалі мала місце.

Якщо говорити про справді новаторські філософські кафедри України 1990-х років, то не можна не згадати (без будь-якого побоювання наклепати на себе підозри в «партикуляризмі») створену в 1992 році групою однодумців на чолі з професором Віленом Сергійовичем Горським (1931—2007) кафедру філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», що поставила собі за мету «виховати нове покоління українських філософів, здатних на рівних вести діалог з професіоналами й фахівцями-філософами Європи». Згуртувавши навколо Могилянки зрілих і молодих учених, готових утілити цю мету в життя, залучаючи до читання авторських курсів відомих вітчизняних і західних фахівців, кафедра розробила й апробувала (спираючись на досвід провідних світових університетів) докорінно відмінну від радянської ефективну модель філософської освіти, вписану в систему засадничих для університету принципів *liberal arts education*; зуміла створити новаторські навчальні плани та програми підготовки філософів, схвалені експертами ЮНЕСКО (1994); випустила перших в Україні бакалаврів (1996) і магістрів (1998) філософії.

Уже в середині 1990-х років кафедра філософії та релігієзнавства НаУКМА заявила про себе як про один з найбільш перспективних українських дослідницьких центрів у царині філософії й історії філософії, що здатен розробляти та успішно здійснювати наукові проекти, провадити видавничу діяльність. Міжнародні наукові конференції, ініційовані та проведені кафедрою в 1990-х роках, стали помітними подіями в житті української філософської спільноти, сприяли розширенню наукових контактів з філософами Швейцарії, Німеччини, Канади, Франції, Польщі, Росії та інших країн.

Звісно, з підпорядкуванням Могилянки Міністерству освіти та науки України на початку 2000-х років, чимала частка починів кафедри була позбавлена, на жаль, можливості для реалізації. Проте «закваска» 1990-х

років зберігається й донині: на сьогодні кафедра філософії та релігієзнавства НаУКМА, у складі якої працюють 15 докторів і 17 кандидатів філософських наук, лишається одним з найбільш продуктивних і перспективних українських університетських центрів філософії. А той факт, що підготовлені нею фахівці, серед яких 3 доктори й понад 30 кандидатів наук, успішно реалізують себе у професійній діяльності в Україні та за її межами, є красномовним свідченням значущості моголянських новацій епохи 1990-х.

Що стосується філософської періодики, то в цій сфері 1990-ті роки були позначені, здебільшого, кількісними перетвореннями. Однак відбулися й безперечні змістові зрушення: урізноманітнилися проблематика публікацій; з'явилися статті, що стосуються раніше табуєваних тем, а також переклади в минулому малодоступних широкому читачеві західних авторів. Наприкінці 1990-х — початку 2000-х років уперше заявили про себе «профільні» філософські періодичні збірки — у тому числі ті, що репрезентують певні філософські товариства. На жаль, на шляху багатьох перспективних починів у сфері філософської періодики постали фінансові й організаційні труднощі: з постійними затримками виходив навіть головний професійний журнал українських філософів — «Філософська думка» (що нині активно розвивається). У той же час з'явилася низка міждисциплінарних гуманітарних видань («Критика», «Український гуманітарний огляд», «Дух і Літера» та інші), що знайшли у філософському середовищі постійних авторів і читачів.

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

М. Т.: На мій погляд, питання про соціальні функції філософії — надто широке складне для того, щоб означити його двома словами, не впадаючи в «банальщину», відому з підручників. Якщо все ж спробувати говорити коротко, філософські науки не належать до розряду «суспільно корисних» у тому сенсі, у якому розуміється «корисність» в утилітарно налаштованому суспільстві споживання. Характер сучасних «громадських очікувань», що їх пов'язують із філософією, досить точно передає подитячому наївне питання, популярне серед нинішніх абітурієнтів: «скажіть, а що *роблять* філософи?». Цим же питанням, схоже, опікуються також наші міністерські чиновники, що урізали за останні роки обсяги «державного замовлення» на підготовку філософських кадрів практично вдвічі, а до цього — скоротили до мінімуму філософську (і ширше — гуманітарну) складову у вищій освіті, зводячи останню до отримання вузькоспеціальних, корисних у «народно-господарському» сенсі, знань і навичок, тим самим вихолощуючи власне ту людинотвірну основу, без якої ці знання та навички ризикують залишитися набором відомостей.

Так, філософія не відповідальна за вирішення злободенних соціальних, політичних, культурних, економічних або інших тем, що хвилюють

суспільство. Але вона покликана сприяти «зрошенню» особистості, здатної до критичного і творчого мислення, цілісного сприйняття й осягнення світу; вона сприяє формуванню переконань і цінностей, духовних чинників, що визначають і підтримують основи людяності в житті суспільства та його членів. У той же час системне й сутнісне осмислення соціального буття та його феноменів, що становить один з найважливіших предметів філософії, робить її однією з найважливіших форм суспільної самосвідомості і культури.

Якими, на Вашу думку, є найзначущіші для становлення філософії в Україні події кінця 1980-х — початку 1990-х років?

Олег ХОМА: Поступове утвердження української мови як провідної мови філософських текстів (включно з дисертаціями); робота міжнародних фондів, що підтримують філософські проекти; кристалізація вітчизняної філософсько-перекладацької традиції; початок систематичної дослідницької роботи з надолужування прогалин української філософської термінології; зникнення ідеологічного контролю; можливість встановлення прямих зв'язків із зарубіжними колегами з країн не-членів СНД.

Чи були ці події підготовлені зсередини розвитку дисципліни?

О. Х.: Ні, радше йдеться про посталу перед філософською спільнотою необхідність реагувати на раптово здобуту незалежність.

Які ще чинники — політичні, економічні, фінансові — відіграли вирішальну роль?

О. Х.: Зникнення імперії і, відповідно, серйозної державної політики в гуманітарній сфері призвело до зникнення реального політичного замовлення на філософські концепції, що сприяло не тільки свободі філософування, але і його реальній незатребуваності; відсутність чітких загальнодержавних цілей перетворило українські ВНЗ та академічні установи на бутафорські інституції, що імітують реальну діяльність. Такий стан чимало сприяв небувалому розквіту корупції, псевдонауки, плагіату, різкому послабленню інституційних академічних стандартів, незацікавленості офіційних академічних закладів у реальній міжнародній інтеграції, впровадженні конкурентних основ та проведенні якісних досліджень тощо.

Реакцією на цей стан справ стало формування неофіційних академічних об'єднань, у тій чи іншій мірі пов'язаних з університетами або АН, але реально автономних у своїй діяльності. Саме з цими об'єднаннями пов'язані практично усі помітні досягнення вітчизняної філософії. Зокрема, радикальне оновлення провідного журналу «Філософська думка» й виникнення нових філософських журналів і видань, орієнтованих на якісне філософування. Ці об'єднання важливі не лише через орієнтацію на високий науковий рівень, але і через впровадження (утім, не завжди бездоганне) низки моральних стандартів, без яких неможливий дослідницький прогрес.

Хто ті найважливіші люди, які визначали долю Вашої дисципліни?

О. Х.: В. Шинкарук, М. Попович, В. Табачковський, В. Лой, В. Малахов, С. Пролеев.

Якими є найзначущі тексти того часу?

О. Х.: «Той час» був досить бідним на значущі тексти, особливо монографії. Деякий злет, на мій погляд, випав на початок 2000-х та на останнє десятиліття перед ним. З публікацій я б відзначив переклад фрагментів Геракліта, виданий у 1995 р. А. Тихолазом — першу, якщо не помилюся, у вітчизняній традиції публікацію перекладу з паралельним текстом оригіналу.

У яких нових інститутах втілюються зміни?

О. Х.: Поява нових журналів і періодичних збірок близько 2000 року, орієнтованих на серйозну науку — «Феноменологія», «Sententiae», «Докса». Важливою подією стало створення Києво-Могилянської академії, хоча, на мій погляд, цей університет є радше символом бажаного оновлення, ніж його реальним свідомством. З нових інституцій найбільш перспективним філософським центром (ураховуючи постановку справи, фінансові можливості й інтенсивність зарубіжних контактів) може стати Український католицький університет (Львів). З численних нових філософських факультетів епохи незалежності жоден, на мій погляд, не відбувся. Винятком можна вважати хіба що філософський факультет ХНУ ім. Каразіна, що демонструє нині дуже позитивну динаміку.

Яким Ви бачите місце своєї дисципліни в соціальному контексті?

О. Х.: Філософія в нашій країні традиційно або виконувала роль ідеології, або взагалі жодної не мала. Навіть на літературу впливали радше західні, ніж вітчизняні вчення. У цьому сенсі я скептичний стосовно соціальних перспектив філософії, оскільки на її послуги немає реального суспільного запиту. Ідеться не просто про «недалеку» владу, але про незвичке звертатися до філософії суспільство. Тому нас, перефразовуючи Декарта, філософія від дикунів і варварів зовсім не відрізняє... Інтелектуальна складова в нашому «соціальному контексті» взагалі вкрай низька, тому не одній філософії доводиться задовольнятися маргінальним соціальним статусом.

Методології та напрямки: обґрунтування вибору

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

Михайло МІНАКОВ: Історія філософії, після нетривалого періоду розквіту за часів Перебудови та на початку незалежності, стала заручницею пошуків автентичності та самоізоляціонізму в Україні. Політична філософія повільно розвивається, поступово відмовляючись від марксистсько-

го та націоналістичного спадку. Критичну роль деконструктора владних ідеологій вона досі не виконує.

Чому Ви віддаєте перевагу обраному напрямку?

М. М.: Політична філософія — місце прикладання класичної та новітньої філософської думки до соціальної реальності.

Яким чином Ви будете програму курсу, що викладаєте?

М. М.: Теми подає реальність. До них я долучаю класичні, посткласичні та некласичні перспективи філософії.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтесь у процесі викладання?

М. М.: Є затверджена МОН форма. Однак вона, скоріше, заважає підготовці. Я спочатку промислюю мету, завдання, теми курсу, після цього підбираю літературу і, нарешті, складаю програму в необхідній формі.

Які підручники Ви використовуєте?

М. М.: Жодних. У викладанні я використовую базові тексти та інтерпретуючі монографії.

Які підручники рекомендуєте студентам і які вони використовують?

М. М.: Не рекомендую.

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

«ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ»: У філософсько-гуманітарному товаристві «Одеська гуманітарна традиція» репрезентовані різноманітні філософські напрями. Ми звертаємося до різних методологій і стратегій гуманітарного дослідження, формуючи широку панораму пізнання.

Найбільш значимими для нас є такі напрями:

Феноменологія. Цей філософський напрямок має важку і щасливу долю у ХХ столітті. Він сформувався на межі століть та виявився одним з найбільш впливових для філософської і наукової думки, однак його природний розвиток був перерваний переслідуваннями тоталітарними режимами в Німеччині та в Радянському Союзі. Видання Гусерліани, що почалося у п'ятдесяті роки, звернуло увагу всієї філософської громадськості до феноменології. З цього часу можна говорити, що філософія багато в чому визнала засадничу роль вчення Гусерля для більшості філософських проблем ХХ століття.

У радянський період філософи виявляли до феноменології цілком стійку цікавість, але коло тих, хто цікавився нею, було досить обмеженим. Слід зазначити дослідження українських філософів того часу: Є. Причепія і С. Кошарного, — які через ідеологічні вимоги могли вивчати й розвивати феноменологію тільки в жанрі критики буржуазної філософії.

Сучасна ситуація у світі свідчить про нечисленність феноменологічної спільноти, і водночас про глобальну присутність феноменології,

розвинені міжнародні зв'язки між феноменологами. Варто відзначити, з одного боку, розвиток феноменологічної традиції Е. Гусерля сучасними феноменологами, що зберігають вірність основним її принципам. З іншого боку, є велике коло феноменологів, що вводять феноменологічну методологію в дедалі більше поле досліджень, а інколи відмовляються від принципових положень свого вчителя.

Створення в Україні Українського філософського фонду сприяло організації науково-дослідницької роботи та встановленню міжрегіональних та міжнародних зв'язків. Створення в 1998 році Українського феноменологічного товариства при Фонді стало безумовним чинником стимулювання інтересу до феноменології та поживлення феноменологічного руху. Феноменологічне товариство, завдяки організованим міжнародним феноменологічним конференціям і виданню щорічника, забезпечило знайомство один з одним феноменологів України та інших країн, а також відкрило можливість зустрічей з такими провідними європейськими феноменологами, як А. Гаардт, Б. Вальденфельс та ін.

На жаль, фінансові проблеми не дозволяють йому працювати у сталому режимі. Однак, ті зв'язки, що склалися, забезпечують формування певного поля проблем, актуальних сьогодні у феноменологічних колах, що своєю чергою сприятливо позначається на цілісності та сформованості феноменологічного напрямку.

Герменевтика. Цей напрям має таку давню традицію, що не варто її описувати. Позначимо лише те, що в сучасній Україні філософська герменевтика набула розвитку. Помітною подією був вихід книг С. Кошарного і А. Богачова. У різних ВНЗ Києва, Одеси та ін. читаються спеціальні курси з герменевтики. Для «Одеської гуманітарної традиції» герменевтична стратегія є особливо важливою, про що свідчить і назва основного постійного семінару — герменевтичного. За результатами роботи членів семінару видана збірка статей «Герменеус» (1999 р.), виходять збірки «Докса», захищаються дисертації.

Біографістика. Останні роки позначені інтересом гуманітаріїв до біографічної проблематики. Науково-дослідницький Центр «Філософські проблеми гуманітарного знання», організований на філософському факультеті ОНУ імені І.І. Мечникова, провадить свою роботу переважно в царині біографістики. Регулярно проходять міжнародні конференції «Біографічний метод у сучасному гуманітарному знанні», за матеріалами яких видаються збірки наукових статей. Дослідження Центру спрямовані на виявлення місця і ролі біографічного дискурсу в сучасному гуманітарному знанні, а також присвячені питанням живої історичної пам'яті, зв'язку особистої біографії з життям країни і світу, особистій і національній самоідентичності, біографії нації, співвідношенню життя та мистецтва,

можливостей і меж біографічного методу. З біографічної проблематики видані монографії, статті, захищені дисертації.

Філософська антропологія. Зміна розуміння природи людини в сучасній цивілізації загострює потребу в її новому філософському осмисленні. У зв'язку з цим актуальним напрямом сучасної філософської думки постає філософська антропологія, що має найбільшу можливість практичного повороту в гуманітаристиці. Вона досить успішно досліджує питання людської природи, буттєвих форм і життєвого простору, про що свідчить значна репрезентованість філософської рефлексії на цю тематику в наукових збірках, художніх практиках, політичних і релігійних дискусіях, у мас-медіа.

У дослідженнях одеських філософів і гуманітаріїв філософсько-антропологічна проблематика репрезентована у форматі семінарів, доповідей на різноманітних конференціях, наукових статей, культурних проєктів, захисту дисертацій. Найбільшою мірою проблеми людини, її буття й пізнання аналізуються в рамках роботи Центру наукових досліджень сміху та сміхової культури, а також в рамках окремих наукових акцій згаданого Центру.

Постструктуралізм. Значущість досягнень постструктуралізму для сучасних філософських і гуманітарних досліджень є очевидною. «Одеська гуманітарна традиція» присвятила цьому напрямку низку освітніх, наукових і культурних заходів (див. нижче).

«Одеська гуманітарна традиція» реалізувала декілька просвітницьких і дослідницьких проєктів у рамках зазначених тенденцій. Зокрема, були проведені такі заходи:

- триденна школа з феноменології «Вступ у феноменологічну філософію: Едмунд Гусерль» у 2001 р.;
- науковий семінар «Норми і зразки грецького пластичного начала в культурі та мистецтві» у 2002 р.;
- науковий семінар «Культурна ініціатива Стародавньої Еллади» у 2002 р.;
- I Міжнародна зустріч філософів України та Росії «Бердяєвські читання» в 2003 р.;
- круглий стіл «Грецька спадщина і сучасність» у 2004 р.;
- науково-освітній семінар «Інтерсуб'єктивність, комунікація, мова: проблеми сучасної гуманітаристики» у 2004 р.;
- круглий стіл «Грецька традиція в сучасній культурі» у 2005 р.;
- науково-освітній семінар «Стратегії інтерпретації тексту: методи та межі їх застосування. "Ніс" М. Гоголя» у 2006 р.;
- міжнародна конференція «Німецька традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі» у 2009 р.;
- виставка відео-арту «VIDEONALE in tour» у 2010 р.;

- міжнародна конференція «Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі» у 2011 р.;

- міжнародна конференція «Техне як джерело цивілізації» у 2011 р.

Важливим об'єктом досліджень «Одеської гуманітарної традиції», в яких репрезентовані всі вказані напрями, є сміх і сміхова культура. У 2010 році спільними зусиллями «Одеської гуманітарної традиції» та Центру гуманітарної освіти НАН України був створений Центр наукових досліджень сміху та сміхової культури, що активно працює й має контакти зі вченими різних країн. Ця проблематика дозволяє вченим здійснювати мультидисциплінарні дослідження та поєднувати різні стратегії. Товариством в Одесі було проведено 10 міжнародних науково-теоретичних конференцій «Про природу сміху».

На основі матеріалів зазначених наукових акцій було видано 14 випусків збірки наукових праць з філософії та філології «Докса» з широким залученням колег з різних країн і регіонів та з публікацією перекладів класичних і сучасних текстів.

Чи була конкуренція?

ОГТ: Зазначеним філософським напрямом на початку 1990-х років могла скласти конкуренцію тільки філософія діалектичного й історичного матеріалізму. Поступово в Україні набувала розвитку традиція аналітичної філософії як певної альтернативи феноменологічно-герменевтичній традиції. Оскільки вона нині отримує достатню фінансову підтримку досліджень, її досягнення могли б бути більш значними. Хай їй грець.

Чому Ви віддаєте перевагу обраному напрямку?

ОГТ: Дослідницькі переваги «Одеської гуманітарної традиції» обумовлені значущістю Істини для нас. Ми взяли за основу власного роздуму слова засновника філософської герменевтики ХХ століття Г.-Г. Гадамера про те, що феноменологія є найбільш сумлінна і правдолюбна філософська школа, а також слова Ж. Деріда про те, що феноменологія є прихильністю уваги до поставання істини, яка завжди вже заявляла про себе.

Яким чином Ви будете програму курсу, що викладаєте?

ОГТ: Наші викладачі читають різні філософські й гуманітарні дисципліни в різних ВНЗ Одеси. Зазвичай це авторські курси, затверджені на засіданнях кафедр. У них знаходять відображення дослідницькі інтереси та результати роботи їх авторів.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтеся у процесі викладання?

ОГТ: На дослідницьке і викладацьке сумління. На зазначені — намагаємося спиратися.

Які підручники Ви використовуєте?

ОГТ: Жодних не використовуємо.

Які підручники рекомендуєте студентам і які вони використовують?

ОГТ: Жодні. Пропонуємо студентам роботу з першоджерелами й дослідницькими статтями, а також з методичними матеріалами, хрестоматіями й антологіями, що ми їх складаємо.

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

Олексій ПАНИЧ: Мій напрям сьогодні — історія західної філософії. Розвиток цього напрямку був найтіснішим чином пов'язаний з прогресом у знанні живих і мертвих мов, доступом до оригінальних текстів і західного дослідницького контексту (це стосується і мене особисто, і спільноти істориків філософії загалом). Усе це поступово, але приходить, і сьогодні ситуація вже якісно відрізняється від ситуації початку 1990-х років. Межовим явищем останніх років, досить несподівано для багатьох, став проект створення української версії «Європейського словника філософій», який кинув українським фахівцям серйозний виклик, але одночасно і дав можливість творчого росту, щоби з честю відповісти на цей виклик. Як наслідок, було поставлено нову «планку якості» роботи з європейськими філософськими першоджерелами, на яку тепер можуть орієнтуватися українські історики західної філософії.

Чи була конкуренція?

О. П.: Між ким і ким? У рамках указанного напрямку? Ну яка ж тут конкуренція? Як говорить Тригорін у «Чайці»: «Але ж усім вистачить місця, і новим, і старим, — навіщо штовхатися?» Ніхто, власне, і не штовхається, кожен робить що може та бажає.

Чому Ви віддасте перевагу обраному напрямку і чому не влаштовують інші?

О. П.: А чому, якщо віддаєш перевагу чомусь одному, то інше вже неодмінно «не влаштовує»? Мене, наприклад, упродовж багатьох років інтуїтивно тягнуло до філософії скептицизму, але у східнослов'янській філософській традиції матеріалів і робіт на цю тему практично не було. У США я пережив справжній культурний шок, побачивши, що про скептицизм написані сотні англomовних монографій і десятки — якщо не сотні — тисяч англomовних статей. Так і виник мій нинішній проект написання історії скептицизму — і його критики — в англomовній філософії від XVII до XX століття включно. Це не означає, що інші напрями мене «не влаштовують», просто в цей бік тягне сильніше.

Яким чином Ви будете програму курсу, що викладаєте?

О. П.: Якого? Зрештою, в останні роки я взагалі викладаю дуже мало, а працюю в основному над перекладами.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтесь у процесі викладання?

О. П.: У сьогоднішній українській вищій школі доводиться діяти радянським штибом: документи для звіту оформлюються так, як вимагає

керівництво, а в аудиторії зі студентами викладач робить те, що вважає за потрібне, не спираючись ні на що, окрім знання предмета і власного сумління. Коли я викладав у США, в такій «подвійній бухгалтерії», звичайно ж, не було ні потреби, ні сенсу. Сподіваюся дожити до того часу, коли це ж можна буде сказати і про українську вищу школу.

Які підручники Ви використовуєте?

О. П.: У курсі історії філософії (коли я його читав), я працював майже виключно з першоджерелами — «хрестоматією» фрагментів філософських текстів (від Платона до Фукуями), що її я підготував для студентів в електронному форматі. Підручники з історії філософії якщо і називалися, однак ніколи не входили до кола обов'язкового читання; їм відводилася суто допоміжна роль. А ось читання «першоджерел» було суворо обов'язковим.

Зараз я розробляю курс «Основи герменевтики сакральних текстів», і тут дуже затребувані англійські (у російському перекладі) підручники з біблейської герменевтики для духовних навчальних закладів. Утім, їх назви щось промовляють лише дуже вузькому колу фахівців.

Які підручники рекомендуєте студентам і які вони використовують?

О. П.: Якщо студентам, на мій погляд, для засвоєння курсу корисний якийсь підручник, а в бібліотеці його немає, я знаходжу його і пропоную студентам в електронному форматі (записую на CD або пересилаю електронною поштою всім охочим). Чи пишу сам, якщо підручник потрібний, а жоден з наявних підручників мене не влаштовує. Так свого часу мені довелося написати навчальний посібник з формальної логіки, а за декілька років — навчальний посібник з курсу «Теорія культури».

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

Сергій ПРОЛЕЄВ: У 1980-ті роки філософія культури була однією з найперспективніших сфер для пошуку загальнотеоретичних рішень, ефект яких не обмежувався цією предметною цариною, а мав значення для філософського дискурсу (у країні) загалом. Така оптика була обумовлена, передусім, логікою розвитку самої традиції філософських досліджень в Україні, яка в антропологічній орієнтації шукала спосіб розриву з ідеологічними рішеннями-приписами. У середині 1970-х цьому сприяв так званий діяльнісний підхід; згодом до нього додалася орієнтація на вивчення світогляду й визначення філософії як «теоретичної форми світогляду» (що давало змогу уникати примітивної соціалізації багатьох явищ, особливо духовної сфери, а також до певної міри автономізувало філософію в її власній справі, відокремлюючи від ідеології). Розвиток засадничої для цієї позиції ідеї «світу людини» привів до феномену культури як більш місткого вираження людської дійсності й такого, що створює сильніші теоретичні можливості для розробки низки питань, ніж поняття світогляду. Крім того, проблематика культури сама по собі є однією з найпродуктивніших сфер

гуманітарного дискурсу (показовим у цьому аспекті був своєрідний «культурологічний бум» 1990-х). З крахом радянської ідеології філософія культури втратила свою колишню загальнометодологічну значущість, відкрилися інші можливості для теоретичного пошуку. Нині це тематика, що нічим не вирізняється з-поміж інших. Через високу аморфність усієї сфери філософських досліджень зараз взагалі недоречно говорити про будь-яку первинну або переважаючу методологію, чи навіть про пошук такої. Філософський дискурс розпався на безліч індивідуальних методологічних переваг тих, хто ще веде змістовну філософську роботу.

Чи була конкуренція?

С. П.: У період теоретичної й методологічної значущості філософії культури, «онтологічне розуміння» культурної реальності, що розроблялося мною та найближчими колегами, конкурувало з діяльним та аксіологічним підходами.

Чому Ви віддаєте перевагу обраному напрямку?

С. П.: Якщо йдеться про методологічну першість, то, природно, прагнеш знайти ті можливості дослідження проблеми, які дадуть максимальний евристичний ефект. Це головна основа вибору. Якщо ж говорити про тематичну сферу, то разом з філософією культури не менш значущою сферою моїх інтересів є соціальна й політична філософія, а також історія європейської філософії.

Яким чином Ви будете програму курсу, що викладаєте?

С. П.: Питання незрозуміле. Читаю курс підготовки до кандидатського мінімуму з філософії для аспірантів, а також загальний курс історії філософії (курси риторики й історичного богослов'я як такі, що не належать до царини філософії, тут не враховую). Будує їх згідно з власним розумінням предмета, детальніші пояснення виявляються занадто розлогими.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтеся у процесі викладання?

С. П.: Такі нормативні документи мені невідомі. Я розробив програму курсу, вона була затверджена кафедрою й університетом — це і є нормативна основа курсу.

Які підручники Ви використовуєте?

С. П.: Через великий спектр тематики курсів, які читаю, немає можливості апелювати до одного підручника (чи, радше, через нездатність якогонебудь підручника відповідати змісту й завданням курсів). Деякі навчальні посібники рекомендую в якості допоміжної літератури, основою є першоджерела та матеріал лекцій.

Які підручники рекомендуєте студентам і які вони використовують?

С. П.: Звісно, рекомендую доступні студентам тексти. Загалом для всієї історії західної філософії (взагалі-то іншої й немає) вдалося підібрати задо-

вільні навчальні посібники російською/українською мовами (зокрема, для модерної філософії найвдалішим варіантом стала нещодавно перекладена книга В. Рьода «Шлях філософії») — за двома винятками: філософія античності й історія філософії приблизно останнього півстоліття. Щодо першої довелося написати підручник самому, а друга лакуна залишається.

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

Олександр ТИМОХІН: Феноменологія вже стала предметом, що опанований філософською освітою, але ще не сформувалася як широкомасштабний напрям наукових досліджень.

Чи була конкуренція?

О.Т.: Ні, радше дефіцит кадрів.

Чому Ви віддаєте перевагу обраному напрямку?

О.Т.: Феноменологія відповідає класичному образу філософії як різновиду наукового знання, що має в розпорядженні власний метод і критерій достовірності. Дуже хочеться, займаючись філософією, не залежати від даних інших наук; будуючи власне знання, не озиратися на компетентну думку фахівця, що привласнив цю сферу досліджень.

Яким чином Ви будете програму курсу, що викладаєте?

О.Т.: Через припущення, що існує лише одна центральна проблема, всередині якої прояснюється суть кожного окремого питання.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтеся у процесі викладання?

О.Т.: На робочу програму та навчальну програму. Повною мірою.

Які підручники Ви використовуєте?

О.Т.: Жодних.

Які підручники рекомендуєте студентам і які вони використовують?

О.Т.: Рекомендую першоджерела.

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

Марина ТКАЧУК: Мені важко зарахувати себе до певного напрямку в філософії, оскільки безпосередньою сферою моєї професійної діяльності була й залишається історія філософії. Позицію «неприєднання» до якогось з філософських напрямів я вважаю однією з необхідних умов продуктивної дослідницької діяльності у сфері історії філософії, якщо, звичайно ж, не підміняти її «філософуванням» на історико-філософські теми (що саме по собі має право на існування, проте виходить за межі власне історико-філософського дослідження, що прагне до наукового, а відтак — неупередженого, осягнення свого предмета).

Якщо ж говорити про історико-філософські дослідження в Україні 1990-х років, то це, мабуть, одна з найбільш затребуваних сфер філософської науки як у ті роки, так і донині — що, загалом, не дивно, якщо взяти

до уваги наявність численних «білих» і «сірих» плям, залишених у спадок радянською філософською історіографією. Проте стан справ у галузі української історико-філософської науки, що має як певні досягнення, так і прорахунки, — предмет спеціального аналізу, що навряд чи передбачений у рамках поставленого питання.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтеся у процесі викладання?

М. Т.: Академічна філософія як тип філософування, інституційований у певній системі освіти і науки, що є предметом державної опіки й регламентації, не може уникнути підпорядкування тим або іншим нормативним документам, так би мовити, за визначенням. Університетська філософія, як різновид такого типу філософії, ніколи і ніде не була винятком. Уся справа в мірі регламентацій та контролю за їх фактичним дотриманням. Досить узяти в руки, наприклад, статuti, що до дрібниць визначали життєдіяльність університетів чи православних духовних академій Російської імперії XIX — початку XX століть, для того щоб переконатися в можливій амплітуді «норм» і «правил», зокрема й у сфері викладання філософії, що посилювалися, або навпаки, послаблялися, залежно від загальних тенденцій державної політики у сфері освіти.

На відміну від радянської філософії, що перебувала під невсипущим партійним керівництвом і контролем, українська філософія з початку 1990-х років перебуває у відносно комфортному стані. Незважаючи на спроби розробки державних стандартів філософської освіти, що тривають уже друге десятиліття, їх створення є радше предметом директив кожного новоспеченого міністра освіти, ніж реальною діяльністю «робочих груп», що неодноразово формувалися. Ця обставина не може не тішити, бо досі забезпечує певну свободу у формуванні змістової частини навчальних планів бакалаврських і магістерських програм з філософії: до прийняття державних стандартів у тій або іншій галузі освіти кожен ВНЗ користується власними розробками так званих ОПП (освітньо-професійних програм) підготовки фахівців певного профілю і ОКХ (освітньо-кваліфікаційними характеристиками) випускників, затвердженими у відповідних міністерських структурах; при цьому створення та дотримання зазначених документів є необхідною умовою державного ліцензування й акредитації ВНЗ і кожної зі спеціальностей.

Але і за відсутності «стандартів», міністерських регламентацій, що стосуються навчального процесу, виявляється більше, ніж достатньо (з приєднанням України до Болонського процесу їх кількість істотно зростає). Більшість з них не лише не сприяє підвищенню якості освіти, а й не узгоджується з елементарним здоровим глуздом — зокрема, в одній зі «свіжих» новацій, що є обов'язковою для всіх ВНЗ, є вимога впровадження в

навчальних планах усіх без винятку магістерських програм таких дисциплін, як «Охорона праці в галузі» (що передбачає в якості форми підсумкового контролю іспит) та «Цивільний захист» (із заліковою формою контролю), вивчення яких повинно здійснюватися відповідно до спеціально розроблених типових програм.

При цьому відповідний наказ містить вимогу залучення викладачів значених дисциплін до складу державних екзаменаційних комісій з усіх спеціальностей, включення до екзаменаційних білетів питань з охорони праці, а до магістерських робіт — розділу під назвою «Охорона праці й безпека в надзвичайних ситуаціях». Не маю сумніву, що є ціла низка технічних і природничих спеціальностей, де подібні «заходи» виправдані. Але як вони стосуються філософії, філології або історії? І чи не абсурдна наявність «охорони праці» або «надзвичайних ситуацій» у навчальних планах і дипломних роботах магістрів-гуманітаріїв?

Що ж до програм курсів, то регламентації стосовно них, на щастя, стосуються тільки форми: змістовий бік є предметом творчості й відповідальності викладача та профільної кафедри. У методичному сенсі такі програми, звичайно ж, потрібні, а їх засвоєння студентами є обов'язковою умовою вивчення дисципліни.

Які підручники Ви використовуєте? Які рекомендуєте студентам і які вони використовують?

М. Т.: Модель філософської освіти, що реалізується в нашому університеті, орієнтує студентів на вивчення першоджерел і дослідницької літератури (як вітчизняної, так і західної). Це стосується бакалаврської й тим паче магістерської програм підготовки студентів, що навчаються за фахом «Філософія», а також студентів-гуманітаріїв, які вивчають загальний курс філософії. Підручники з певних філософських дисциплін (якщо вони взагалі існують), звичайно ж, є в загальних списках літератури, однак перелік обов'язкової та додаткової літератури до певних тем семінарських занять підручників, як правило, не містить. Виняток становлять, хіба що, підручники, підготовлені самими авторами курсів.

Стосовно студентів нефілософських спеціальностей, що вивчають загальний курс філософії, то перелік навчальної літератури у їхніх програмах, звичайно ж, значно ширший. Зокрема, в роботі з цими студентами використовуються першою чергою хрестоматії та добірки фрагментів першоджерел, підготовлені викладачами кафедри (так звані читанки). Кафедра забезпечує студентів обов'язковими навчальними матеріалами (як правило, в електронному вигляді) до своїх курсів, тому студенти використовують саме ту літературу, яка рекомендована викладачами.

Як розвивався обраний Вами напрямок у філософії і якою є його доля сьогодні?

Олег ХОМА: Напрямок, який я обрав, — історія філософії Нового часу (кінець XVI — перша половина XVIII ст.). За часів СРСР в Україні ця тематика не розроблялася зовсім, тому на цьому тлі бачимо безумовний поступ. Виникла невелика, але цілком жива спільнота дослідників філософії Нового часу, у неї з'явився власний регулярний журнал. Але і сьогодні не можна сказати, що дослідження новочасової філософії демонструють прийнятну динаміку розвитку. Радше навпаки, йдеться про певний застій, тому саме час робити висновок про те, що напрям (як повноцінна дослідницька програма: чисельність дослідників, ресурси, приплив студентів та аспірантів, поява нових наукових перекладів, зарубіжні контакти тощо) поки не «прижився». Прогресом можна вважати те, що сьогодні вже ніхто не оперує тезами на кшталт: «Навіщо занадто поглиблюватися у Мальбранша, якщо Гегель “зняв” усю філософію XVII—XVIII століть», дуже популярними ще у другій половині 1990-х.

Чи була конкуренція?

О. Х.: Не було.

Чому Ви віддаєте перевагу обраному напрямку?

О. Х.: Ідеться радше про «іраціонально»-приватне, ніж про раціоналізований і соціально вагомий інтерес. Хоча, якщо розібратися, на мій погляд, жодна сучасна філософська спільнота не може нормально функціонувати за умов нерозвиненості деяких історико-філософських тематик, до яких завжди входить філософія Нового часу.

Яким чином Ви будете програму курсу, що викладаєте?

О. Х.: На філософському факультеті я викладаю спецкурс для досить невеликої групи студентів. У технічному університеті, моєму основному місці роботи, історико-філософська спеціалізація неможлива.

На які нормативні документи і якою мірою Ви спираєтеся у процесі викладання?

О. Х.: У цьому плані я не стикався з необхідністю враховувати будь-які «документи». Єдиний вагомий параметр тут — кількість годин, що відведені на дисципліну.

Які підручники Ви використовуєте?

О. Х.: Я — жодних.

Які підручники рекомендуєте студентам і які вони використовують?

О. Х.: Студентам-філософам я намагаюся рекомендувати не наші недолугі бібліотеки, а значущі Інтернет-сайти. Для спецкурсу це передовсім сайти-зібрання класичних текстів, а також ті, що дають можливість знайомитися з сучасною зарубіжною періодикою та монографіями. Гідні вітчизняні видання часто також доступні в Інтернеті, і на цілком законних підставах. Для цього спецкурсу єдиним виданням, гідним статусу

підручника, я вважаю «Європейський словник філософій», перший том якого виданий в Україні в 2010 році.

Перспективи дисциплінарності: школи, учні, інституційні перспективи

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії?

Михайло МІНАКОВ: Не найперспективніша для України.

Чи сформувалася у Вашій царині школа?

М. М.: Ні. Голістичний емпіризм у політичній філософії ще не став школою.

Якою мірою Ви інтегровані у міжнародну наукову спільноту?

М. М.: Мало інтегрований.

Чи бачите подальші перспективи своєї школи?

М. М.: Не певен.

На скільки років чи поколінь уперед проглядаються ці перспективи?

М. М.: На два покоління, не більше.

З чим Ви пов'язуєте розвиток обраного Вами напрямку дослідницької роботи?

М. М.: Неуспіх пов'язаний із корупцією академічної сфери; успіх пов'язаний із кадрами.

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії? Чи сформувалася у Вашій царині школа?

«ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ»: Філософсько-гуманітарне товариство «Одеська гуманітарна традиція», що виникло в 1996 році на базі герменевтичного семінару, постійно влаштовуваного з 1986 року, проводить навчально-просвітницьку й науково-дослідницьку роботу у формі наукових семінарів, філософських шкіл, конференцій, навчальної студії. Можна говорити про формування наукової спільноти, основним об'єднуючим елементом якого є близькість інтересів, спільність стратегій дослідження, моральних основ наукової та викладацької діяльності, людські відносини.

Якою мірою Ви інтегровані в міжнародну наукову спільноту?

ОГТ: «Одеська гуманітарна традиція» встановила плідні наукові зв'язки з Європейським гуманітарним університетом (Вільнюс, Литва), Центром феноменологічної філософії РДГУ (Москва, Росія), філософським факультетом СПбДУ (Санкт-Петербург, Росія), Інститутом філософії та права Сибірського відділення РАН, Грецьким фондом культури (Афіни, Греція), університетом ім. Мартіна Лютера (Гале-Вітенберг, Німеччина). Наші заходи отримували підтримку фонду «Відкрите суспільство» (Нью-Йорк — Будапешт), посольства ФРН в Україні, Міністерства закордонних справ Греції та інших установ. Ми беремо участь у численних міжна-

родних наукових проектах, всесвітніх філософських конгресах та міжнародних наукових конференціях, в зарубіжних наукових виданнях.

Чи бачите подальші перспективи своєї школи?

ОГТ: Ми не говоримо про школу, радше про спільноту. Перспективи нашої роботи пов'язуємо не стільки з «чистим» філософським дослідженням, скільки з реалізацією філософської рефлексії над мовою, культурою, мистецтвом, правом, релігією тощо.

Чи бачите подальші перспективи своєї школи? На скільки років чи поколінь?

ОГТ: Нам важко це точно визначити, хоча в семінарі беруть участь усі покоління.

З чим Ви пов'язуєте розвиток обраного Вами напрямку дослідницької роботи?

ОГТ: Із сумлінням та професіоналізмом.

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії?

Олексій ПАНИЧ: Ще одне не повною мірою зрозуміле мені питання. Стан справ у науковій царині ще можна оцінити, але стан у стратегії? Це звучить загадково.

Чи сформувалася у Вашій царині школа?

О. П.: Спільнота українських істориків західної філософії формується, і я всіляко намагаюся сприяти цьому процесу.

Якою мірою Ви інтегровані в міжнародну наукову спільноту?

О. П.: Настільки, наскільки дозволяє різність дослідницьких контекстів. Те, що і як можна і треба розповідати українським читачам, зазвичай неможливо так само розповісти західним, — і, в багатьох випадках, навпаки. Занадто різний ґрунт, комбінація традицій, контекст тощо. Тобто, увійшовши на якийсь час до «того» філософського контексту, береш, що тобі потрібно для свого, але для того контексту віддаєш (якщо взагалі віддаєш) зовсім інше.

Чи бачите подальші перспективи своєї школи?

О. П.: На щастя або на жаль, у мене немає ані своєї школи, ані навіть школи, яку я вважав би своєю. Проте є всеукраїнська спільнота однодумців, причетністю до якої я широ пишаюся (їхні імена перераховані на титульній сторінці українського видання «Європейського словника філософій»). Перспективи величезні: ми тільки-но починаємо серйозно підключатися до всеєвропейських мереж дослідницьких контекстів (а їх велика кількість!), і тут роботи вистачить на багато життів наперед.

На скільки років чи поколінь уперед проглядаються ці перспективи?

О. П.: Як я сказав: на багато життів наперед.

З чим Ви пов'язуєте розвиток обраного Вами напрямку дослідницької роботи?

О. П.: З відкритістю України Європі — в політичному, культурному, науковому і мовному контекстах.

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії?

Сергій ПРОЛЕЄВ: Філософські дослідження практично не мають резонансу навіть у професійному середовищі. Причому дослідження як вітчизняні, так і світові. Якщо фахівець компетентний, він знає те, що належить до його предметної царини — цим усе і вичерпується. Такі персонажі є, але їх небагато, і професійна комунікація між ними нерозвинена.

Чи сформувалася у Вашій царині школа?

С. П.: У середині 1980-х — на початку 1990-х років намітилося формування школи досліджень філософії культури, але через низку обставин школа так і не склалася. Взагалі про школи в українській філософії говорити не доводиться. У кращому разі існує декілька тематично орієнтованих середовищ комунікації у форматі неформальних дослідницьких спільнот і ще декількох інституцій, діяльність яких активізує розробку окремих тематик або оберігає філософську роботу від інтелектуальної деградації.

Якою мірою Ви інтегровані в міжнародну наукову спільноту?

С. П.: Достатньою мірою, щоб мати уявлення про рівень, зміст і спрямованість сучасних філософських досліджень. Контакти з зарубіжними колегами досить спорадичні, але не є рідкісними.

Чи бачите подальші перспективи своєї школи?

С. П.: За відсутності такої...

На скільки років чи поколінь уперед проглядаються ці перспективи?

С. П.: Див. вище.

З чим Ви пов'язуєте розвиток обраного Вами напрямку дослідницької роботи?

С. П.: Можу відповідати лише за результати власних дослідницьких зусиль. Хоча є окремі царини, де ситуація виглядає відрадніше хоч би у плані інтенсивності досліджень.

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії?

Олександр ТИМОХІН: Оцінюю феноменологію в якості стратегії, яка не обмежується рамками приватної проблеми і вузької спеціалізації, але впливає на образ філософії загалом.

Чи сформувалася у Вашій царині школа?

О. Т.: Недостатньо часу минуло, щоб можна було це констатувати, оцінки будуть доречними років за десять.

Якою мірою Ви інтегровані в міжнародну наукову спільноту?

О. Т.: Інтеграція відбувається повільно, однак певні контакти з представниками ВНЗ Європи та США вже сформувались.

З чим Ви пов'язуєте розвиток обраного Вами напрямку дослідницької роботи?

О. Т.: З формуванням соціального контексту, у якому філософія буде затребувана в якості методологічного фундаменту розвитку гуманітарного і соціального знання.

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії? Чи сформувалася у Вашій царині школа?

Марина ТКАЧУК: Можна з упевненістю говорити, наприклад, про історико-філософську школу НаУКМА, що сформувалася за двадцятирічну історію існування кафедри філософії і релігієзнавства. Потужним стимулом формування нашої школи в 1990-х роках було глибоке усвідомлення необхідності деідеологізації української історико-філософської науки, її звільнення від застарілих стереотипів, засилля кон'юнктурщини та наукової несумлінності, прагнення до теоретичного й методологічного оновлення шляхом переосмислення досягнень західної історико-філософської традиції XIX—XX століть. Серед найважливіших пріоритетів діяльності історико-філософської школи НаУКМА — створення джерелознавчої бази історико-філософських досліджень, активізація зусиль із підготовки до друку першоджерел, вивчення архівної філософської спадщини, що зберігається в Україні; пильна увага до методологічних проблем історико-філософського пізнання, вивчення й осмислення світового досвіду в цій сфері; широка й послідовна інтеграція історико-філософського знання в гуманітарній освіті, упровадження спеціальної історико-філософської підготовки, інформаційно-аналітичне забезпечення досліджень (і курсів) з історії філософії з використанням сучасних технологій. Основні напрями наукових досліджень нашої школи пов'язані з вивченням теоретичних і методологічних проблем історико-філософського пізнання; історії вітчизняної філософії; історії західноєвропейської філософії; історії філософської освіти; історико-філософської біографістики. Найбільш значущі наукові результати досліджень історико-філософської школи НаУКМА стосуються сфери історико-філософського джерелознавства; розробки культурологічної стратегії історико-філософських досліджень; методології «нового історизму»; історії понять; реконструкції становлення історико-філософської науки в Україні XIX — початку XX століть; вивчення специфіки функціонування філософських ідей в староруській культурі; розробки методологічної стратегії дослідження академічної філософії; вивчення філософської спадщини (у тому числі — рукописної) Києво-Могилянської академії, Київської духовної академії, Університету Св. Володимира; дослідження історії новоєвропейської й сучасної західної філософії; аналізу концептуальних принципів осмислення історії російської філософії і т. д. Важливим стимулом дослідницької активності нашої історико-філософської школи є систематична

робота, що ведеться з 1990-х років, у рамках наукових тем і проектів, серед яких: «Історико-філософське пізнання: теорія та методологія», «Філософія в контексті культури: історія й сучасність», «Історія філософії в Україні: європейський контекст», «Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії», «Філософська освіта в Україні: історія й сучасність» та ін.

Якою мірою Ви інтегровані в міжнародну наукову спільноту?

М. Т.: Одним із головних пріоритетів діяльності нашої школи є формування професійної історико-філософської спільноти в Україні, що передбачає інформаційну, комунікаційну, організаційну консолідацію дослідницьких зусиль, проектів, ініціатив у царині історії філософії. Діяльність у цьому напрямі розвивається, передусім, у рамках плідної й систематичної співпраці з Інститутом філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Українським філософським фондом та утвореними під його егідою професійними філософськими товариствами, кафедрою філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Разом із тим, від початку 1990-х років одним з найважливіших напрямів діяльності нашої школи є формування наукових контактів та співпраці з зарубіжними колегами. Окрім безпосереднього ознайомлення з досвідом історико-філософських досліджень у провідних університетах США, Франції, Німеччини, Польщі, Великобританії, Швейцарії та інших країн, важливе значення в реалізації цього напрямку мали досвід співпраці з Люблінським університетом ім. Марії Склодовської-Кюрі та Женевським університетом, давнє та систематичне партнерство з Товариством філософів слов'янських країн та Інститутом філософії Жешувського університету, запрошення в якості лекторів відомих істориків філософії з Канади, Німеччини, Великобританії, Франції та інших країн. Одним з нових перспективних напрямів нашої інтеграції в міжнародне наукове співтовариство є членство (з 2009 р.) у Міжнародній міжуніверситетській мережі кафедр ЮНЕСКО «Культура світу через комунікацію» на основі співпраці в рамках Програми ЮНЕСКО «UNITWIN / кафедри ЮНЕСКО».

Чи бачите подальші перспективи своєї школи?

М. Т.: Формування історико-філософської школи НаУКМА стало можливим як результат систематичного й послідовного єднання в нерозривне ціле навчальної й дослідницької діяльності кафедри філософії та релігієзнавства. Спеціальна дослідницька підготовка є найважливішою складовою в діяльності нашої магістерської програми, що існує з 1996 року та спеціалізується у сфері історії філософії. Водночас значна частина нормативних і вибіркових курсів, читаних для студентів-філософів, — результат наукової роботи викладачів у рамках нашої історико-філософської школи. Навчаючись на дворічній магістерській програмі, наші вихованці отримують перший і дуже важливий досвід самостійних історико-філо-

софських досліджень, осягають «ази» професії. Кращі з них стають нашими аспірантами та здійснюють свої дослідження в межах пріоритетних напрямів діяльності школи. Ми намагаємося прищепити своїм вихованцям дослідницьку культуру, що відповідає академічним стандартам, і стежимо за тим, щоб їхні роботи відповідали належному професійному рівню. Усе це дає привід сподіватися, що наша історико-філософська школа має непогані перспективи для подальшого розвитку.

На скільки років чи поколінь уперед проглядаються ці перспективи?

М. Т.: На сьогодні історико-філософська школа НаУКМА, фундаментом якої є відомий український історик філософії, заслужений діяч науки й техніки України, доктор філософських наук, професор Вілен Горський, представлена декількома поколіннями дослідників. Серед них — не лише ті, хто стояв біля витоків формування нашої школи (Валентин Гусев, Анатолій Тихолаз, Марина Ткачук) або зробив істотний внесок у її подальший розвиток (Вадим Менжулін, Віктор Козловський, Іван Лисий, Юрій Сватко та ін.), а й наші випускники (Михайло Мінаков, Тарас Лютий, Людмила Архипова, Сергій Капранов, Юрій Завгородній, Людмила Пастушенко та ін.). З року в рік до роботи школи долучаються нові вихованці нашої магістерської програми й аспіранти кафедри, народжуються нові плани та задуми. Тому в майбутнє ми дивимося впевнено...

Як Ви оцінюєте актуальний стан справ у сфері обраної дослідницької стратегії?

Олег ХОМА: Якщо говорити про світові тенденції — все гаразд, якщо про вітчизняні, то тут стан справ набагато сумніший.

Чи сформувалася у Вашій царині школа?

О. Х.: Вище я вже говорив про це. Школа — ні, невелика спільнота — так.

Якою мірою Ви інтегровані в міжнародну наукову спільноту?

О. Х.: Явно недостатньо.

Чи бачите подальші перспективи своєї школи?

О. Х.: Скажу так: мені хочеться в них вірити.

На скільки років чи поколінь уперед проглядаються ці перспективи?

О. Х.: ☺

З чим Ви пов'язуєте розвиток обраного Вами напрямку дослідницької роботи?

О. Х.: З кількома чинниками:

1) з оздоровленням академічної атмосфери, зменшенням кількості профанів і псевдоспеціалістів у середовищі філософів (нове покоління, хоч там як, либонь набагато краще знає мови); 2) з об'єктивним зближенням з Європою, отже — з підвищенням рівня академічних стандартів; 3) з накопиченням певного мінімуму якісних текстів, достатнього для виникнення традиції; 4) з відсутністю небажаних соціальних та інших форс-мажорів.

Вахтанг Кебуладзе (науковий редактор тематичного блоку) — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, герменевтика, історія сучасної філософії.

Неллі Іванова-Георгієвська — старший викладач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова), член правління філософсько-гуманітарного товариства «Одеська гуманітарна традиція».

Віктор Левченко — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету, голова правління професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету, старший науковий співробітник товариства філософсько-гуманітарного товариства «Одеська гуманітарна традиція».

Михайло Мінаков — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії і релігієзнавства НаУКМА, науковий секретар Кантівського товариства в Україні. Сфера наукових інтересів — історія філософії, епістемологія, політична філософія.

Олексій Панич — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, Європейського центру гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

Сергій Пролєсв — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України, президент Українського філософського фонду. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія та філософія культури, історія західної філософії.

Олександр Тимохін — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, проректор з навчальної роботи Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського, заступник директора громадської організації Інституту соціальної антропології (м. Сімферополь).

Марина Ткачук — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія університетської та духовно-академічної філософії на українських і російських теренах; методологічні проблеми історико-філософського пізнання.

Олег Хома — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова Співки дослідників модерної філософії, директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus» ВНТУ.

РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

*Григорій
Тульчинський*

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА РОСІЇ КІНЦЯ ХХ — ПОЧАТКУ ХХІ СТОРІЧ

Ставлення до філософів: юродиві вчителі

Неодноразово, і на батьківщині і за кордоном, доводилося бути свідком та учасником доволі типової сценки: «А ви хто такий?» — «Філософ». — «А-а-а-а...» — і після цього багатозначного «А-а-а-а...» людина відходила, поринувши у спантеличено насторожений стан душі. Що є причиною цього? Вочевидь, дуже специфічне ставлення до філософії та філософів, їхній, як-то зараз кажуть, імідж в очах громадськості. І імідж цей, либонь, є доволі неоднозначним.

Що за цим приховано? Що викликало настільки насторожено-обачливе ставлення до філософів? Уявляється, що причин дві. По-перше, небезгрунтовне міркування, що нормальну людину не можуть опосідати проблеми типу сенсу життя настільки, щоб оголошувати це своїм фахом. Отже, така людина не зовсім у нормі, щось у неї з головою не дуже, і краще триматися від неї осторонь. Або, по-друге, і що особливо типове для вітчизняної ситуації, ця людина ідеологічно заангажована, або ще гірше — партійний фанатик, і тоді тим паче краще бути від неї подалі.

Але таким ставлення до філософів — чи то мов до юродивих, чи то мов до ідеологічних фанатиків — є тільки за нормального стану суспільства. Щойно суспільство опиняється в кризі, ситуації смисловтрати, головними винуватцями,

© Г. ТУЛЬЧИНСЬКИЙ,
2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

першими на роздачі критики словом і ділом опиняються ті самі філософи: виявляється, вони не того й не так навчали.

Від філософії зазвичай чекають відповіді на ті питання, з якими стикається людина, а то й ціле суспільство загалом. Але якщо філософ береться давати такі відповіді, він перестає бути філософом. Це радше завдання життєвої моралі, ідеології, релігії. Завдання ж філософії є іншими. В одній мудрій притчі зголоднілий прохав рибалку допомогти йому, дати щойно виловлену рибину. Той відмовив зі словами: «Якщо я дам тобі цю рибину, ти її з'їси, але потім знову зголоднієш. Давай краще я навчу тебе рибалити, і ти зможеш нагодувати себе у будь-який час сам і позбавишся голоду назавжди». Так само й завдання філософії — не стільки давати відповіді на всі випадки життя, скільки навчати правильно ставити питання, щоб самотужки шукати й знаходити відповіді.

Ясна річ, нормальна людина не може та й не повинна думати щохвилини про сенс буття, врешті-решт, це справді шкідливо й небезпечно — точна ознака життєвої та духовної кризи. Саме життя не має сенсу, але є проблема сенсу життя, і вона виявляється тільки за критичних ситуацій, коли життя ламає людину через коліно і вона замислюється про те, задля чого взагалі вона живе, в чому сенс її існування у цьому світі, та й самого цього світу, задля чого варто продовжувати жити. Тільки філософів можуть опосідати такі питання впродовж цілого робочого дня, через що це зайняття, либонь, слід визнати однією з найшкідливіших професій.

Ким уважають себе самі філософи? Як вони вирізняють один одного від інших братів за розумом? Інакше кажучи, наукоподібно висловлюючись, — у чому особливості філософського етосу? Філософ завжди і перш за все — особистість, що займає власну неповторну позицію. З усіма наслідками, що звідси випливають. Часто-густо ця індивідуально неповторна позиція увиходить у гостре зіткнення із загальноприйнятими нормами, а то й свідомо цим нормам протиставляє себе. Тому архетипною постаттю філософа на всі часи став Сократ, змушений за рішенням суду випити отруту, а для вітчизняної філософії — П.Я.Чаадаєв, височайшим повелінням оголошений божевільним. Філософ, попри те, що є носієм якоїсь мудрості або претендує на це, — аж ніяк не особистість, що досягла певного життєвого успіху. Він і не прагне цього успіху. Осмислення світу загалом, на яке претендує філософ, виводить його у контекст цього світу. Тому філософ — особистість не від світу цього, вона займає позицію поза цим світом і тільки так дістає можливість зрозуміти та судити цей світ.

Навіть у СРСР, суспільстві, яке будували нібито на засадах «єдино наукової філософії», максимальний соціальний статус, що його міг досягти найправовірніший ідеологічно випускник філософського факультету, — це або секретар парткому вузу, або консультант ЦК, але аж ніяк не посаду

керівника. Технократична та бюрократична номенклатура як правляча еліта відчувала органічну недовіру до «філософів».

Інакше кажучи, позиція філософа (справжнього чи іміджевого) завжди і скрізь — *Out*. Наслідком цього і є своєрідне ставлення до філософів і філософії. З одного боку, вони — щось на кшталт юродивих, блаженних не від світу цього. А з іншого — одвічно винні. Не важливо, що їх ніхто ніколи не слухав — якщо щось у житті відбувається не так, то винними у цьому опиняються передусім саме філософи, «вчителі життя», які, виявляється, навчали не того й не так.

Нефілософська філософія

Як реалізується філософування? Де виникає і де живе філософія? Не секрет, що філософська думка, що виходить із вишівських кафедр та з тиші академічних кабінетів, не справляє серйозного впливу на суспільство. Йдеться не тільки й не стільки про іронічно-терпляче ставлення до викладання філософії — таке ставлення до викладуваних дисциплін узагалі характерне для шкільно-студентського середовища. Важливішим є інше — явна перебільшеність чуток про безпосередній вплив філософії на уми.

Між тим явно й доволі гостро відчутний голод за позашкільною, неакадемічною філософією, за незалежним і чесним судженням. Не випадково в роки духовного застою виник і активно ширився, особливо у молодіжному середовищі, інтерес до релігії, особливо до її екзотичних форм у дусі *New Age*. Ці настрої сприяли появі та зростанню різноманітних, але замкнутих об'єднань та громад, у тому числі — тоталітарного штибу. Водночас інтенсивне духовне шукання сприяло зростанню активного інтересу до історії філософії (особливо вітчизняної), до ідей сучасної зарубіжної філософії.

Альтернативне духовне шукання проймало і проймає середовище художньої, науково-технічної інтелігенції, інтелектуалів — у тому числі «двірників» та «кочегарів», які зайняті інтенсивними духовними шуканнями та творчістю, але не знайшли можливості для повноцінної соціальної самореалізації.

Активне та інтенсивне філософування завжди було притаманне не тільки гуманітаріям, але й фахівцям-природничникам. Понад те, у вітчизняній думці давно вже склалася традиція «нефілософської філософії». Характерно, що такі глибокі вітчизняні мислителі XX сторіччя, як С.С. Аверинцев, М.М. Бахтін, В.І. Вернадський, Л.М. Гумільов, Д.С. Ліхачов, Ю.М. Лотман, А.А. Любіщев, Б.Ф. Поршнев, С.С. Хоружий, В.Б. Шкловський, — не професійні філософи, хоч і є такими за власне «гамбурзьким рахунком». Їхнє філософування, здійснюване поза рамками, а часто-густо

й усупереч філософському офіціозу, увіходить до тканини духовного життя суспільства, визначаючи і зміст концептуалізацій професійних філософів.

Але така тенденція характерна для російської філософської культури взагалі. Титульні й культові для нинішнього розуміння російської філософії постаті — П. Чаадаєв, ранні слов'янофіли, М. Федоров, М. Бердяєв, Л. Шестов, В. Розанов, Вяч. Іванов, П. Флоренський, П. Савицький та інші — не були філософами ні за фаховою підготовкою, ні за офіційним статусом та родом занять. Вол. Соловйова було усунено від університетської кафедри. А такі ключові для розуміння російської думки постаті, як Ф. Достоевський та Л. Толстой? Можна сказати, що типологічною закономірністю розвитку російської філософії є філософська канонізація нефілософського філософування. Психологи Л. Виготський та О. Леонтьєв справили вирішальний вплив на формування діяльнісного підходу у вітчизняній філософії. Б. Гройс та І. Смирнов хоча й мешкають нині у Німеччині, але з очевидністю є яскравими російськими мислителями — за фахом відповідно матлінгвіст та філолог. Б. Парамонов — історик. За словами студентів та випускників філософського факультету Санкт-Петербурзького університету останніх років, їхнє найяскравіше філософське враження за роки навчання — спецкурс М. Шаніна, одного з творців конструктивістської школи основ математики.

Але така сама тенденція характерна й для світової філософської культури. Від філософії Відродження та Нового часу до наших днів у динаміці філософської думки нерідко ключову роль відігравали аж ніяк не професійні філософи, та й сама ця динаміка часто-густо реалізовувалася на ґрунті протиставлення та протистояння філософії як такої. Ф. Бекон, позитивізм, З. Фройд, Ж. Деріда — перші фігуранти та напрямки, що спали на думку. А. Айнштайн та Н. Бор, А. Пуанкаре та В. Гейзенберг — яскраві та ключові постаті у філософській думці ХХ сторіччя, їхні інтуїції дали багату поживу для розуму не однієї генерації професійних філософів. Живе філософування завжди отримувало й отримує потужний імпульс розвитку з-за меж власне філософської культури.

Філософування та філософія

Отже, є живе філософування і є академічна філософія. Є власне філософи — ті, хто філософує, і є викладачі філософії, які діляться радістю (в)пізнавання чужого філософування. Парадокс полягає в тому, що професійною філософією вважають друге, натомість первинним та істотним є перше, а реалізовуватися воно — філософування — може де завгодно, в якому завгодно життєвому матеріалі, але аж ніяк не суто в навчальних аудиторіях або на професійних філософських конференціях [Енергія розуміння, 1990: с. 199—205].

Та і в академічному середовищі важливим та істотним є не стільки офіційне професійне спілкування, доповіді та повідомлення на конгресах і конференціях, скільки живе спілкування конкретних філософських спільнот, представники яких можуть мешкати у різних містах та країнах, листування, обмін електронними повідомленнями, гостини. Все це «живе філософування» й відливається потім у монографії, статті, лекції.

На цю обставину нещодавно звернув увагу М. Епштейн, який підкреслив [Epstein, 1996a] особливо «симпосійний» характер російського філософування, особливу його близькість до традиції платонівських діалогів (у першу чергу «Бенкету», буквально — *symposion*). Йдеться не тільки про діалогічність, але про особливу «тотальну» поліфонію духовності, яка інтегрує абстрактні ідеї, душу та тілесність філософа, науку та поезію, критику та фантазію, аналіз та синтез, історичність та утопізм. Традиція і досвід такого філософування багато в чому втрачені на Заході, де філософія набула (особливо в англійській традиції) характеру наголошено аналітичної інтелектуальної діяльності. Цю якісну особливість російського духовного досвіду М. Епштейн називає *Filosofia*, на відміну від західної *Philosophy*. Відмінності між ними він уподібнює відмінності між платонівським симпосіоном та симпозіумом схоластів. Поза цією відмінністю адекватне сприйняття російської філософії неможливе, і сучасної — в тому числі. Проте йдеться радше не про жорстке протиставлення. Захід має своїх яскравих представників *Filosofia*: це К. Честертон, Ч. Льюїс в Англії, Ф. Ніцше, М. Гайдегер у Німеччині, Ж. Батай, Г. Башляр, Ж. Бодріяр у Франції. Аналогічно і в Росії можна знайти представників канонічного неокантіанства, структуралізму, позитивізму тощо. Тому говорити можна радше про акцентуйовані типи побутування філософської думки: по-перше, це живе філософування як багатоманітне й різноманітне у своїй життєвій повноті осмислення світу в його єдності та безмежності, по-друге, це філософія як раціональна систематизація філософування.

Отже, філософування реалізується практично в усіх сферах життєдіяльності. Але як тоді відрізнити його від чогось іншого? Чи існують якась специфічно філософська тематика осмислення, форма мислення, мова, вчинки, спосіб життя?

У зв'язку з цим уявляється плідним і виправданим не будувати різні раціоналістичні конструкції, не мудрувати у розв'язанні одвічної проблеми дефініції філософії, а поглянути неупереджено на власне реальне побутування філософування. Інакше кажучи, чому б не взяти за точку відліку уявлення про філософію як про те, чим займаються філософи, а точніше, ті, хто філософує. Лише на перший погляд такий підхід видається тавтологічним. Мене ж він приваблює тим, що починає не з визначення понять, а з погляду на філософію як специфічну діяльність, якою займаються

люди, що ідентифікують себе як філософи. Філософія постає не як різновид знання, а як соціально організована і соціально значуща діяльність. Вона може мати свої цілі та цінності (предмет діяльності) і реалізується за певними правилами, як і будь-яка сфера культури.

Точніше кажучи, з таких позицій філософія постає не стільки єдиною, монолітною, строго впорядкованою системою, скільки «системою систем», які перебувають у відносинах і зв'язках одна з одною, що нагадують «сімейства мовних ігор» Л. Вітгенштайна. Ці відносини та зв'язки нагадують плетену (типу кольчуги) або повстяну структуру. Філософські концепції та способи філософування відносяться одне до одного не як рід та вид. Вони утворюють складні ланцюжки та плетива, в яких кожна з ланок перетинається з найближчими, чіпляється за них, але при цьому може не мати ніяких безпосередніх зв'язків з іншими, може ніяк до них не стосуватися або мати складно опосередковані переходи до них. Наприклад, безпосередній перехід від позитивізму до екзистенційного філософування без опосередковувальної ролі феноменології практично неможливий.

Тому філософські погляди так важко підлягають класифікаціям та систематизаціям — у кращому випадку за епохами та культурно-етнічними чинниками. Будь-які інші класифікації та раціоналізації є огрубленням одних концепцій у рамках інших, їх неминучим викривленням. Тому дуже часто філософи різних шкіл і напрямків просто не розуміють один одного — ні про що, ні як, ні навіщо вони говорять, пишуть і думають. Проте всі разом, у своїй цілісності вони утворюють міцну і скрізь щільну тканину філософування, що вкриває (або проймає) всі сфери життєдіяльності.

За всієї різноманітності своїх форм філософія є на рідкість цілісною нормативно-ціннісною системою культури. Якщо тільки поняття цілісності застосовне до універсуму взагалі, до повноти світу та життя людини. Справді, філософія — універсальне, гранично-межове, якщо не поза-межове осмислення. Виражено це у поза-межовому характері її традиційних питань.

Будучи світоглядом і світорозумінням, якщо не світовідчуттям, будь-яка філософія — як осмислення світу, людини та її місця у світі — пов'язана з пошуками відповідей на кілька «філософотвірних» питань:

Якою є природа дійсності, що презентує собою реальність самій реальності?

Що таке людина?

Що відбувається у момент смерті?

Чому взагалі можливе пізнання та яким чином ми визнаємо, що є правильним, а що — хибним?

У чому сенс людської історії?

Вже цей перелік робить ясным головне. Філософування є спроба скінченної істоти зрозуміти нескінченний світ. Із цього випливає, що філософія в принципі не є й не може бути наукою у найточнішому значенні цього терміна — у значенні *science*. І це попри найбільш наукоподібні та раціональні форми можливого філософського осмислення.

Реальні речі — це реальні речі. Їх можна побачити, доторкнутися до них пальцем, вивчати за допомоги спеціальних приладів. Реальні речі та процеси і становлять предмет науки у власному розумінні — як *science*. Але хто і коли бачив істину, свободу, красу, добро, ідею як такі? Хто, де та коли бачив світ узагалі, як такий? Його першопричину? Все це — абстракції, ще точніше — культурні смисли, що задають контекст конкретних інтерпретацій.

Смисл слова з'ясовуємо з контексту речення. Смисл речення — з контексту тексту. Аналогічно неможливо дати відповідь на питання про сенс життя, залишаючись у межах самого життя. І тоді сенс життя виявляється пов'язаним із Богом, історичним прогресом, утіленням певної ідеї, наступними генераціями тощо — всім тим, що перевищує життя окремої людини. Але у своєму осмислювальному пориванні філософія неминуче стикається з проблемою сенсу світу взагалі, який може бути знайдено тільки з позицій «не від світу цього».

Філософування за самою своєю природою є принципово метафізичним: поза- та надприродним. Із трансцендентності філософування випливає низка принципових обставин, що характеризують будь-який його прояв.

По-перше, філософія виявляється індивідуальним виходом людини до свободи, її самовизначенням. Будучи граничним осмисленням, вона є свобода вибору свого ідеалу, що реалізується як пошук, знаходження та утвердження людиною самої себе — скінченної істоти — у нескінченному світі. Філософування дає людині смисложиттєве виправдання — таким є «соціальне замовлення». Будь-яка філософія так чи так, але відповідає на питання про сенс життя — це обставина очевидна для не філософів і неочевидна для деяких філософів лише тому, що вони, подібно до Журдена, не знають, що «розмовляють прозою».

Проте філософія не є і не може бути вченням про те, «як жити далі». Філософування як самовизначення в кінцевому підсумку є шлях і спосіб самопізнання, самопояснення та самовиправдання. І це по-друге. Хоч би скільки намагався мислитель навчати, як жити далі, насправді його вчення є відповідь на питання, навіщо та як жив він сам. Розум дано людині для усвідомлення міри та глибини її відповідальності, її «не-алібі-у-бутті», як говорив М.М. Бахтін. І філософія — не тільки найзагальніший, але й найпридатніший шлях такого усвідомлення. Її привабливість полягає в самій природі самовиправдальних можливостей філософської рефлексії.

Філософія як будь-яке раціональне осмислення є пізніша раціоналізація пройденого шляху. Вона пояснює сенс ситуації, в якій перебуває суб'єкт, — не більше. Але й не менше.

По-третє, через перше та друге, філософування повинне мати багатий спектр виражальних можливостей, які дають змогу осмислювати всю повноту дійсності в усій її суперечливості.

Ф.М. Достоевський говорив, що «розум — підлота, позаяк крутить» — шукає та знаходить пояснення та виправдання тому, що відбувається. У цьому плані філософський розум — «найпідліший», позаяк за самою своєю природою зайнятий поясненнями та виправданнями світу загалом, фактично — чого завгодно.

Ззовні, з позиції невтаємниченого, філософування виглядає особливо витонченою грою розуму, що не має реального практичного сенсу. Насправді як універсальне, граничне самовизначення філософія виявляється винятково важливим моментом людського буття, багатоманітним — як саме це буття — способом реалізації свободи самовизначення.

Способи філософування

Але як тоді реалізується філософування? Чи є універсальна форма вираження граничного осмислення? Якби така форма була можливою, ми мали б універсальний канон — ідеал, до якого прагне практично кожне вчення. Чи досяжний він і наскільки він відповідає реальному побутуванню філософування?

Як наскрізно щільна тканина осмислення дійсності, філософія подібна до фольклору, «народної мудрості» — настільки ж універсальному (тотально-всеосяжному) осмисленню реальності, що вкриває та проймає всі її сфери та прояви. Аналогія з фольклором є важливою — фольклорне осмислення дають з найрізноманітніших позицій, навіть взаємовиключних. Наприклад, у пареміях — прислів'ях, приказках, інвективах тощо — дають приклади та норми на всі випадки життя, в тому числі на підставі взаємовиключних оцінок. Вони цілком можуть виключати одне одного: «сім раз відміряй, а раз відріж», але «де відвага, там і перемога» та «хто не ризикує, той не п'є шампанське»; «скрізь добре, де нас немає», але «свій хліб краще чужих пирогів»; «чого очі не бачать, того серцю не жаль», але «давня любов не іржавіє» тощо. Однак така взаємовиключність аж ніяк не порушує цілісності фольклорного осмислення, навпаки — зміцнює його цілісність і повноту.

У філософії безпосереднім аналогом такого мозаїчного осмислення є філософська афористика. Деякі мислителі схильні саме до «пареміологічного» філософування, яке дає їм змогу найповніше (хоча й фрагментарно) виразити свій світогляд у світорозумінні. М. Монтень, Б. Паскаль,

Новалис, В.В. Розанов — перелік таких мислителів можна подовжувати. За рахунок чого досягається цілісність «пареміологічного» філософування? Його суперечлива повнота є вираження цілісної неповторності особистості філософа. Саме його неповторна індивідуальність є інтегративним чинником. Суперечності осмислення об'єднані його особистісною неповторністю та унікальністю. Філософські паремії через свою смислову самодостатність текстологічно між собою не пов'язані. Їх перелічують і не вишиковують в якусь сюжетну лінію. Історія їхнього розвитку — особиста біографія мислителя. Тому найрозвиненішою формою пареміологічного філософування є щоденникові записи.

Проте філософування може мати і сюжетний характер. Наприклад, буддистські притчі та коани є по суті світоглядними пареміями, об'єднаними сюжетами. Сюжети ці можуть бути короткими (притчі), зовнішніми стосовно тексту (листи), можуть розростатися в напучування, в есеї, в діалоги, новели, повісті або романи, як, скажімо, у творчості Платона, Мігеля де Унамуно, Ф.М. Достоевського, Л.М. Толстого, можуть мати самостійне художнє значення. Важливо підкреслити, що філософування може реалізовуватися практично в будь-якому мовленнєвому акті й у будь-якому жанрі мовленнєвого та мовного спілкування.

Спільною рисою пареміологічного та сюжетного філософування є необхідність тлумачення афоризму або сюжету для усвідомлення повноти вираженого в них світогляду. Таке тлумачення може саме стати способом філософування, який зводить результати осмислення в якийсь герменевтичний компендіум з різною мірою впорядкованості, «інвентаризації» думки. Прикладами можуть бути не тільки новомодні «реконструкції», але й класичні філософування Аристотеля, Фоми, Вольфа. Відмінності — у рівні впорядкованості. Але об'єднує їх сюжетність думки, саме не мисленнєвий сюжет, а сюжет самої думки, що стає системоутвірним чинником.

Остаточно логіка осмислення виходить на перший план у філософських системах — від Декарта та Спінози до Фіхте та Гегеля. Якщо для пареміологічного та сюжетного філософування суперечлива цілісність є органічною, природною і є вираженням множинності позицій осмислення у нескінченному світі, якщо для компендіуму вона — терпимий і неістотний факт, обставина інвентаризації, то у системному філософуванні, ґрунтованому на послідовному розгортанні вихідних принципів, вимога суперечливості — парадоксальний, але необхідний і достатній принцип. Світоглядна повнота філософської системи можлива тільки у випадку її вихідної суперечливості. Тому найпослідовніші концепції й починають з суперечності, роблять його засадовим для філософування (Фіхте, Гегель, систематизатори діалектичного матеріалізму). Із суперечності випливає все,

що завгодно. Саме цей логічний принцип і дає змогу «логічно послідовній» системі досягти повноти осмислення.

Способи філософування вочевидь не вичерпуються розглянутими текстовими варіаціями жанрів. Хоча вже на прикладі цих форм вираження, так би мовити, «лівопівкульного», словесного філософування бачимо багатство філософської палітри. І досвід показує, що існує й «правопівкульне» філософування, реалізоване за допомоги іконічних знаків — схем, рисунків, зображень. Так, на геометрично-наочному міркуванні ґрунтована антична математика. Але й філософія оперує наочними образами. І не обов'язково словесними їх описами. Є філософи, схильні до безпосереднього оперування з іконічними знаками. Причому характер використовуваних засобів — схем, графіків, блок-схем, фігур, зображень — і навіть схильність до цілком певних фігур (або трикутників, або кіл, або прямокутників, або стрілок тощо) здатна чимало сказати про спосіб і стиль філософування. Недарма свого часу П.О. Флоренський задумав навіть створення *Symbolarium*'а — словника іконічних знаків-символів та їхньої смислової палітри: від точки до складних фігур і конфігурацій [Флоренський, 1971].

Особлива проблема — переведення «лівопівкульних» способів філософування у «правопівкульні» й навпаки. Йдеться не тільки про дидактичні цілі такого переведення на кшталт проблеми наочності у викладанні. Ф.Бекон вважав, що завданням філософії є виявлення «прихованого схематизму» явищ. І наочні образи, метафори, моделі можуть не тільки ілюструвати словесно виражену думку, але й передувати їй. Вербалізація може бути описом усвідомленого схематизму, бути вторинною. Тому систематичні взаємодія та взаємопереведення — самостійні стимул і чинник розвитку філософської думки.

Понад те, уявляється, що палітра способів філософування не вичерпується різноманітністю вербалізації та схематизації. Існує «вчинкова» філософія — як спосіб філософування, виражений безпосередньо у способі життя, поведінки. Прикладами можуть бути не тільки кінчна традиція, але й безсловесне філософування мудрих людей, які самим своїм життям утілюють ціннісну норму. Можливо, існує філософське осмислення, ґрунтоване на вісцеральних джерелах інформації. Принаймні у світогляді та світорозумінні П.Я.Чаадаєва, за його власними свідченнями, відігравали помітну роль травні та інші обставини внутрішнього самопочуття [Чаадаєв, 1991: т. 2, с.18—64].

Філософія, подібно до Протея, здатна набирати найрізноманітнішого, несхожого один на одного вигляду. Вона так само багатоманітна, як і шляхи людського самовизначення, самосвідомості, самопояснення та само виправдання. Тому навряд чи обґрунтовані претензії якогось одного способу філософування на винятковість та загальнозначущість. До такого

висновку призводить розгляд навіть суто зовнішніх форм побутування філософії. То що ж говорити про різноманітність філософування, якщо включити до поля зору його концептуальну різноманітність?!

Еволюція філософської культури Росії

Відмінність філософування та філософії, «професійної» та «непрофесійної» філософії — в усій їхній жанровій різноманітності — є не абсолютною, а відносною, пов'язаною з динамікою єдиного процесу. Філософія у вигляді філософування присутня в кожній субкультурі: професійній, віковій, дозвільній... У кожній з них є свої філософуючі. І професійна філософська субкультура живиться саме звідти.

Сказане можна проілюструвати на прикладі російської філософської культури останніх десятиріч.

Нещодавно у першому числі нового американського часопису, присвяченого особливостям російської гуманітарної думки, вперше була здійснена спроба систематизації російської філософської культури 1950—1970-х років [Erstein, 1996b]. Автор виокремлює сім головних напрямків філософської думки: марксизм, неорационалізм, релігійну філософію (ортодоксальну та нетрадиційну), персоналізм, філософію «національного духу», культурологію та постструктуралізм.

Культурологія у цьому тлумаченні включає «фундаторів» М. Бахтіна та О. Лосева (протилежних усередині цієї парадигми), В. Біблера та його школу, наступних «бахтініанців» — С. Аверинцева, Г. Гачева, Л. Баткіна, а також філологів та істориків — Д. Ліхачова, О. Гуревича. Ключові поняття цього напрямку, що оформився у протиставленні і марксизмові, і структуралізму, — культура, діалог, символ і взагалі методологія гуманітарних наук в їхній незвідності до екстенсивних та суспільних наук. У незалежній культурі також мали місце прояви цієї орієнтації, наприклад, у відомому свого часу й неодноразово відтворюваному у «Самвидаві» «Феноменологічному листуванні» Т. Горичевої та Б. Гройса (Бориса Іноземцева).

Персоналізм не звідний до лібералізму, хоча обидва впираються у поняття особистості та, відповідно, індивідуальних прав і свобод. Діапазон персоналізму достатньо широкий: від релігійного персоналізму Я. Друскіна та Г. Померанця до світського лібералізму А. Сахарова та А. Єсеніна-Вольпіна, через безліч проміжних відтінків, переважно публіцистичної та есеїстичної філософії (Л. Гінзбург, Й. Бродський, Б. Парамонов та ін.). Об'єднує їх те, що першозасадою свого філософування, його альфою та омегою вони ставлять особистість, незвідну ні до яких більш загальних підстав та більш важливих цілей — на відміну від філософів нації, структури, культури, деконструкції тощо.

Постструктуралізм первинно був найбільше властивий паралельній культурі, але потім здійснив потужну експансію на гуманітарну культуру загалом. Причому його рецепція повторила долю інших вітчизняних запозичень європейської філософії за останні два сторіччя — позитивізму, що обернувся нігілізмом, марксизму, що обернувся ленінізмом; вітчизняні постструктуралісти виявилися більшими постструктуралістами, ніж сам Ж. Деріда.

Запропонована систематизація має безперечні евристичні переваги, бо зробила засадовими філософські «першоначала», такі, як суспільство, особистість, розум, культура, нація, Бог, мовна гра.

У зв'язку з цим, враховуючи важливість проблеми, можна висловити кілька міркувань. Що стосується кваліфікації М. Епштейном релігійної філософії та марксизму, то вона уявляється адекватною, особливо з урахуванням точних авторських коментарів стосовно марксизму як останньої *humanistic religion* з глибоким проникненням східної та західної містики. Щоправда, крім магістрального шляху від Й. Сталіна до С. Кургіняна та О. Зинов'єва, не можна забувати відгалуження у культурологію (Е.С. Маркарян, М.С. Каган та ін.), логіку та методологію науки, персоналізм ба-тіщевського плану тощо.

До згадуваних у праці представників «націоналістичної духовності», що консолідувалися навколо часописів «Молодая гвардия», «Наш современник», товариства «Пам'ять» тощо, можна було б додати течію, яка потім вилилася в дугінсько-кур'юхінську орієнтацію (хоча автор точно відзначає генонівське коріння), та синтез чорно-червоних ідей, що завершився на початок 1990-х років.

Занадто розмитим уявляється «неораціоналізм». Зрозуміло, і М.К. Мамардашвілі, і О.М. П'ятигорський дотикалися до структуралізму тартусько-московської школи, а Г.П. Щедровицький та М.К. Мамардашвілі вийшли з Московського логічного гуртка. З віддаленням від тієї доби дедалі яснішою стає його типологічність у плані переходу від раціональності наукової (Ю.М. Лотман, Г.П. Щедровицький) до феноменологічної (М.К. Мамардашвілі) й навіть містико-сайєнтистської (В.В. Налімов). Проте зібрані автором у цій номінації персоналії уявляються дуже й дуже різними і за джерелами (структуралізм, ОПОЯЗ (Товариство поетичної мови) і семіотика в одних, феноменологія у третіх), і за стилістикою. Гадаю, головний інтерес у систематизації становлять відмінності між ними, а не якась умовна спільність. Та й сама назва «неораціоналізм» дає змогу поповнювати цю номінацію персоналіями без особливих обмежень.

Що стосується постструктуралізму, то він — явище радше 1980—1990-х років. Так само, як і, на мою думку, культурологія. М.М. Бахтін і особливо О.Ф. Лосєв у цій компанії дещо інородні. Більш природні там М.С. Каган та

Е.С. Маркарян. У персоналізмі ж зібрано просто деякі титульні імена («персони»). Мабуть, тільки за цим принципом і можна об'єднати А. Сахарова та А. Єсеніна-Вольпіна з А. Бітовим, Б. Парамоновим та Й. Бродським.

Радше, як уявляється, можна було б говорити про дещо іншу систематизацію. На кінець 1960-х років оформилося кілька напрямків філософування, які згодом стали джерелами подальшої динаміки. Кожен із цих напрямків мав свою соціальну базу, середовище філософування. Роль цих соціально-професійних прошарків, субкультур (офіційної ідеології, гуманітарії, природознавства та техніки, релігійного офіціозу, андеграунду) в динаміці сучасної російської філософської думки обійти ніяк не можна.

По-перше, це марксизм, точніше — марксизм-ленінізм: офіційна доктрина, насаджувана системою освіти, ідеологією, культурно-просвітницькою роботою, ЗМІ. Культивувало її професійне середовище, передусім «професійні філософи» (співробітники філософських кафедр вишів і кілька академічних НДІ). Але вже тоді у цьому середовищі визріли філософські альтернативи (передусім культурологія, логіка та методологія). І надалі всі ці галузки різко розійшлися концептуально та організаційно.

По-друге, це релігійна філософія: як ортодоксія офіційна те неофіційна (від О. Меня до С. Хоружого та Т. Горичевої), так і релігійна філософія у паралельній культурі (від буддизму, індуїзму, даосизму до New Age і духовних практик мексиканських племен які (нагуа), описаних К. Кастанедою).

По-третє, «семіологія». Назва не дуже вдала. Йдеться про шпетівсько-бахтінсько-лосєвську структуралістську московсько-тартуську традицію гуманітарного філософування з явно вираженою стурбованістю проблемою мови. Переважно це було філософування гуманітарного інтелектуального середовища, пов'язане з осмисленням художньої творчості, поезики.

По-четверте, «раціоналізм». Назва також доволі умовна. Йдеться про філософування переважно математиків і природничників, які усвідомили свою альтернативність офіціозу. Енергійний діалог двох останніх субкультур багато в чому визначив відоме протистояння «ліриків» та «фізиків» у суспільній свідомості 1960-х років, виразивши усвідомлення кожною з них власної самостійності та самодостатності як світогляду. Наука була й залишається невичерпним джерелом філософування. Понад те, середовище науково-технічної інтелігенції часто-густо виявляється трендовою групою, яка сприяє рецепції та подальшому просуванню у громадській думці інших стилів філософування.

Ці чотири головні поля філософування й визначили подальшу динаміку філософської думки. Як уявляється, враховувати цю динаміку розвитку принципово важливо. Без її врахування багато які аспекти виявляються змазаними. У першому наближенні цю динаміку можна схематично

уявити так: релігійна філософія дала вектори до ортодоксальної релігійності, націоналізму та постструктуралізму; марксистсько-ленінський філософський офіціоз — до комунофундаменталізму, націоналізму, культурології та логіко-методології; «семіологія» — до культурології, семіотики (на відміну від «семіології», більш формалізованому аналізу знаків і знакових структур) та постструктуралізму; раціоналізм диверсифікувався в логіко-методологію та персоналізм (саме персоналізм, а не лібералізм, оскільки, по-перше, його соціальне поле — це не тільки технарі та природничники, по-друге, про власне лібералізм на Русі можна говорити з великими застереженнями, про що я вже писав раніше).

Йдеться, отже, про вектори розвитку чотирьох вихідних площин філософування 1950—1960-х років до нинішніх восьми: релігійної філософії (духовного досвіду), культурології, семіотики, постструктуралізму, логіки-методології (філософії науки), персоналізму, націоналізму та комунофундаменталізму.

Ця систематизація є радше імпровізаційним відгуком на працю М. Епштейна і, зрозуміло, дуже вразлива, потребує доопрацювання. Якщо М. Епштейн робить наголос на темах філософування («про що філософують»), то у запропонованій схемі підхід виявляється більш соціологічним («хто філософує»). Понад те, зрозуміло, це тільки найзагальніші тенденції динаміки. У ній були й свої маргіналиї. І вже ніяк не можна не враховувати «східного сюжету» (йога, чань-дзен-буддизм, веданта, кришнаїзм тощо, що вирости в тому числі й із надр неофіційної релігійності, семіології). Але це вже справа конкретнішого спеціального аналізу.

Навіть із такого побіжного розгляду бачимо, наскільки широко репрезентовані площини філософування в сучасній російській культурі: йдеться фактично про всі сфери прояву роботи розуму та душі.

Ця природно притаманна філософуванню всеосяжність навіть у радянські часи знаходила своєрідне втілення в офіційній філософії. Постале за радянських часів уявлення про зміст філософського знання було результатом спрощення та схематизації марксизму (умовно: Плеханов—Ленін—Бухарін—Сталін—Мітін), надання цій спрощеній схемі статусу структури філософії взагалі. Оскільки цю інвентаризацію здійснювали з метою популяризації, ідеологічної пропаганди та контролю, остільки вона була не позбавлена деякої раціональності. Понад те, засадово вона була вольфганською — позначилися вольфганські коріння філософської освіти у Німеччині та Росії, з одного боку, та орієнтація самого вольфганства на освітні цілі — з іншого.

В кінцевому підсумку, згідно з цією систематизацією, філософське знання поставало як складене з п'яти головних блоків:

1. «Діалектичний матеріалізм (діамат)», фактично — метафізичне ядро філософського знання, що включало онтологію (теорію розвитку як

«закони діалектики») та гносеологію (як «ленінську теорію відображення»). Об'єднувальним принципом було матеріалістичне розв'язання «головного питання філософії» з його онтологічним («первинність» матерії) та гносеологічним (пізнаваність світу) аспектами. А проте навіть ці складові уживалися дуже важко (див., наприклад, дискусію «онтологів» з «гносеологами» наприкінці 1960-х років). Забезпеченню схематичної цілісності слугували такі «фундаментальні» проблеми, як «система категорій» тощо.

2. «Історичний матеріалізм (істмат)» — загальна соціологія та історіософія, телеологічно зорієнтовані на побудову комуністичного суспільства як підсумку класової боротьби.

3. «Філософські проблеми науки» (переважно природознавства) — забезпечення натурфілософської конкретизації (поновлення) схеми реальним позитивним знанням.

4. «Філософські науки» (історія філософії, логіка, етика, естетика, «науковий атеїзм»), що забезпечували гуманітарну конкретизацію схеми, критику «сучасних ідеалістичних концепцій».

5. «Науковий комунізм» — найбільш заідеологізована та політизована частина радянської філософії, зорієнтована на пояснювальну інтерпретацію (концептуальну «упаковку») поточних політичних гасел у телеологічній прив'язці до «кінцевої мети» побудови комуністичного суспільства.

Така по суті інвентаризація філософського знання справлялася із завданнями підготовки навчальних програм, підручників, рубрикації філософської літератури, ВАКівської рубрикації філософських спеціальностей тощо. Понад те, у рамках цієї схеми перебували можливості динаміки та актуалізації (наприклад, формування «методології науки»).

Проте низка істотних для розуміння сучасної філософії ідей і концепцій у цю схематизацію не вкладалась і з великими зусиллями завойовувала право на існування (культурологія, діяльнісний підхід), а частіше її активно відторгали і вона розвивалася поза інституційованим філософським знанням (семіотика, герменевтика, структуралізм, когнітологія тощо) — у рамках філології, «кібернетики» тощо. Ця «передісторія» багато в чому пояснює специфіку пострадянської філософської ситуації та структури філософського знання в сучасній Росії.

По-перше, це явний пріоритет культурологічної тематики в семіотичному та структуралістському виконанні. Очевидно, свою роль відіграли незаангажованість ідеологією, імідж професіоналізму та своєрідного езотеризму, властиві цим напрямкам філософської думки за радянських часів.

По-друге, це дивовижне навіть для зарубіжних фахівців захоплення постмодерністською стилістикою філософування з притаманними їй

концептуальною та жанровою «всеїдністю», необов'язковістю та малою зрозумілістю. Гадаю, що після краху Великої Ідеології такий етап був навіть по-своєму неминучим. Позначилася й близькість постструктуралістської ментальності до традиційної семіотики, герменевтики та культурології, а найголовніше — до спільної апофатичності російсько-радянського духовного досвіду.

По-третє, це дивовижна індиферентність вітчизняної філософії щодо неофройдизму, власне аналітичної філософії (на відміну від логічного емпіризму), герменевтичної онтології (проблему розуміння у вітчизняній філософії зрозуміли майже виключно гносеологічно), до екзистенціалізму з його проблемою екзистенції як свободи. Йдеться не про критику цих концепцій, а про їх сприйняття у досвіді філософування.

По-четверте, це «тусовочний» характер структурування філософського жаття та текстів — не за галузями знання, а через інші чинники (генераційні, за ключовими словами тощо).

Парадоксально, але, по-п'яте, через відзначені обставини виникає своєрідна ностальгія за універсальною схемою, «вмістищем» усього поля філософування. Гадаю, що такого роду «фантомні болі» мають минулий характер. Так само, втім, як і невпорядковані, слабкоформалізовані («тусовочні») структури. Будучи обов'язковою умовою саморозвитку та природної динаміки будь-якого знання, з часом вони утворюють сталі інституційні структури вітчизняної філософії, а отже й систематизацію філософського знання. Прикладами такої самоорганізації філософської культури можуть бути філософський клуб СІЗІФ (Союз мистецтва, знання і філософії), що діяв у Санкт-Петербурзі у 1990—1992 роках, Філософська Академія 1992—1994 років, видавнича група і часопис «Ступени» («Шаблі»), дослідницький центр «Ейдос», що інституціювався первинно при Пітерському Союзі вчених, а потім як філія московського Інституту культурології, Лабораторія метафізичних досліджень, Метафізичне товариство тощо. Деякі з них не пережили «героїчні 90-ті», а деякі породили нові структури, що посіли незаперечне місце у філософському житті. Прикладами останніх можуть послугувати не лише «Эйдос» з його трансформацією, а й видавництво «Алетейя» (наразі один із найактивніших і найавторитетніших публікаторів філософської літератури), Вища філософсько-релігійна школа, Російська Християнська Гуманітарна Академія...

Філософська культура дедалі більше набуває характеру природного середовища філософування, що відповідає російській культурі нового тисячоліття.

ДЖЕРЕЛА

- Тульчинский Г.Л.* К живому философствованию // *Философская и социологическая мысль*. — 1991. — № 3. — С. 123—128.
- Флоренский П.А.* Symbolarium (словарь символов). Предисловие // *Ученые записки Тартусского государственного университета. Вып.284. Труды по знаковым системам. Т.5*. — Тарту, 1971. — С. 521—527.
- Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма : В 2-х т. — М., 1991.
- Энергия понимания*. — Л., 1990. — С.199—205.
- Erstein M.* Symposion and Russian Filosofia // *Symposion. A Journal of Russian Thought*. — 1996a. — Vol.1. — P. 3—6.
- Erstein M.* The Phoenix of Philosophy: On the Meaning and Significance of Contemporary Russian Thought // *Symposion. A Journal of Russian Thought*. — 1996b. — Vol.1. — P. 15—73.

Григорій Тульчинський — заслужений діяч науки Російської Федерації, доктор філософських наук, професор Національного дослідницького університету «Вища школа економіки» (Санкт-Петербург, Росія), лектор, експерт, публіцист. Царина наукових інтересів — філософія культури та особистості, логіка і методологія науки, соціальне управління і комунікації.

*Олексій
Вєдров*

КРИТИЧНІ СОЦІАЛЬНІ НАУКИ МІЖ ДВОМА ФОРМАМИ ЗНАННЯ

У статті «Місце критичних соціальних наук у науковченні Карла-Отто Апеля: поза межі догми та ідеології» [Вєдров, 2009] я намагався показати невизначеність статусу критичних соціальних наук у трансцендентально-прагматичному науковченні, посилаючись на неможливість їх характеристики як трансцендентальної мовної гри (яку становить філософська рефлексія про передумови аргументації) та, з іншого боку, на некоректність їх зарахування до мовних ігор окремих емпіричних наук (оскільки критичні соціальні науки орієнтуються на гранично обґрунтовані масштаби, що їх можна отримати тільки в філософській рефлексії, але не в емпіричних науках). У цій статті ми спробуємо розв'язати поставлену тоді проблему, певним чином переосмислюючи її: знявши протиставлення між двома формами знання, які ми раніше слідом за Апелем називали «двома типами мовних ігор».

Для цього варто насамперед переформулювати дихотомію як протиставлення рефлексивної форми знання, з яким пов'язують філософію, та форми знання окремих (емпіричних і точних) наук. Як виявилось, критичні соціальні науки перебувають поза цим однозначним співвіднесенням, оскільки мають ознаки рефлексивної форми знання, зберігаючи при цьому характер окремих наук. Де можна шукати рішення?

Оскільки концепція критичних соціальних наук формувалася під значним впливом Пітера

Вінча, але водночас і в полеміці з ним¹, не зайвим буде звернутися до його класичної праці «Ідея соціальної науки» (1958) [Winch, 1990], де він плідно використав провідні ідеї «Філософських досліджень» Вітгенштайна для обґрунтування засад соціальних наук. Якщо бути точним, погодитися з Вінчем означало би для нас не стільки розв'язати завдання, скільки зняти проблему. Адже соціальна наука для нього і є, по суті, філософія.

Це виглядає парадоксально, бо ж соціальні науки мають справу з емпірією. Пояснює цей парадокс специфічне вінчевське розуміння філософії. Справа філософії, на його думку, — описувати й порівнювати мовні ігри та виправляти лінгвістичні непорозуміння, здебільшого породжені самими ж філософами. Утім, усупереч поширеній інтерпретації пізнього Вітгенштайна, виправлення лінгвістичних непорозумінь для Вінча має насамперед позитивний, а не негативний сенс. Адже це завдання внутрішньо споріднене з завданням опису мовних ігор як таке, що слугує меті поглиблювати розуміння.

Пояснимо цю тезу. Мова та соціальні відносини, пише Вінч, — дві сторони тієї самої медалі. Форма життя та мова «переплетені», ми не розуміємо власної практики поза мовою, а мовні вирази завжди слугують певній меті в певному контексті. Чарівний код до книги Вінча, до «Філософських досліджень» і, напевно, ще до чималої кількості праць вітгенштайніанського походження — «дотримання правила». Ми мовимо згідно з правилами слововжитку, які тут слід розуміти не в семантичному чи синтаксичному, а насамперед у прагматичному сенсі: значення слова — це його вжиток, згідно зі славетною вітгенштайнівською формулою. У природній мові немає такої сутнісної дефініції певного виразу, яка би пасувала абсолютно до всіх контекстів його вжитку, тому найкраще пояснення значення слова — це опис низки контекстів, у яких це слово доречне, практики самого мовця, що супроводжує це слово, та реакції слухачів. Згадаймо відомі приклади з «Філософських досліджень»: цілком по-різному в різних ситуаціях ми можемо вживати слова «однаковий», «складений», «читати» — та й саме слово «розуміти» теж. Кожне з цих слів ми вживаємо відповідно до певного правила, яке ми колись — якщо йдеться про рідну мову, в ранньому дитинстві — вивчили. Але, напрошується питання, що таке є правило? Чи його вжиток також визначається відповідно до правила? — Звісно, так. Або, щоби дати більш опосередковане пояснення, з якого й виходить Вінч у своїй книзі: ми вживаємо слово згідно з правилом тоді,

¹ Симптоматичними є роботи Апеля, що кульмінують саме в критичному реферуванні Вінча та полеміці з ним (див. [Apel, 1973a; Apel, 1973b]). Тезу про походження критичної соціальної теорії з (сумнівної) вінчевої інтерпретації Вітгенштайна представляє Найджел Плежентс [Pleasants, 1999: p. 32–52].

коли вживаємо його так само, як і в інших випадках, або так само, як від нас очікують інші. Оцей вислів «так само» знову ж таки далекий від тривіального. На запитання: «Що означає вживати вислів так само?» той, хто хоче уникнути простої тавтології, найімовірніше відповідь: «Вживати його згідно з правилом». Себто мовлення ґрунтується на навчанні та дотриманні певних правил, яке є соціальною практикою. Соціальна практика натомість мислима тільки як виражені та втілені в мові людські стосунки. Саме в цьому сенсі Вінч і каже про те, що мова та соціальні стосунки — два боки однієї медалі, або навіть про те, що ідеї *суть* соціальні стосунки.

Це означає, що той, хто ставить собі за завдання розуміння чи прояснення ідей (філософ), має водночас до діла зі соціальними стосунками. І в цьому сенсі робота соціолога мало чим відрізняється від роботи філософа, оскільки він як науковець, що вивчає соціальні стосунки, не може не ставити собі за завдання розуміння чи прояснення ідей. Розуміння чи прояснення чийось ідей можливе тільки за умови розуміння мови об'єкта дослідження та потенційної можливості перекладу дослідження зрозумілою для об'єкта дослідження мовою. Більше того, Вінч загострює цю думку в значно радикальнішій тезі: нерелективне розуміння учасника мовної гри з необхідністю передуює рефлективному розумінню її спостерігача [Winch, 1990: р. 89]. А це означає, що дослідник має розуміти мову/практику досліджуваної мовної гри навіть перед тим, як він просто почне збирати матеріал. У цьому разі роль дослідника зводиться максимум до *артикуляції* тих правил, яким слідує учасники мовної гри, інколи позбавлені спроможності безпосередньо й відразу їх артикулювати². Лише в цьому сенсі можлива герменевтична дистанція між суб'єктом та об'єктом дослідження. *Оцінка* мовних ігор недоречна і неможлива: це означає прикласти стандарт однієї мовної гри до стандарту іншої мовної гри. Переформулюємо цю сміливу тезу так, аби вона стала релевантною питанню, яке нас тут цікавить: оцінка соціальних практик у науці недоречна й неможлива³. Науковець, який описує специфічний мовний шифр хабарників, не може робити це *з огляду* на питання подолання хабарництва. Звісно, це не означає, що він не має права чи навіть обов'язку чинити спротив хабарництву: це означає просто, що він повинен різко відмежовувати власну роль науковця від власної ролі людини або громадянина. Оцінка мовних ігор неможлива навіть як перевірка їхньої відповідності логічним законам,

² Потребує пояснення, як узгодити цю можливість артикуляції неартикульованих правил із вимогою описувати мовні ігри тільки в термінах самих учасників.

³ У цьому питанні Вінч цілковито сходиться з Вебером та, здається, зазнав його прямого впливу. Вінчеве розуміння Вебера опосередковано його розумінням Вітгенштайна і навпаки.

адже закони логіки не з неба впали — вони й самі є елементом певної форми життя, продуктом певних соціальних практик⁴.

Вінч, отже, виключає критичний вимір наук соціальної науки як такий. У своїй полеміці проти Дюркгайма та Парето [Winch, 1990: 95—111] він заперечує потребу «не вірити» досліджуваним мовним іграм, можливість пояснювати людські стосунки, виходячи зі сконструйованої наукової мови замість мови самих учасників досліджуваної мовної гри. У цьому сенсі він приєднується до стійкої традиції «герменевтично наївних» соціальних наук Дильтаєвого походження. У його проекті немає місця критиці; критичні соціальні науки виявляються оксюмороном. Це є одна з підстав для твердження, що Вінч радше знімає нашу проблему як нерелевантну, ніж розв'язує її.

Тут я не зупиняюся на слушному закиді Апеля Вінчеві: гуманітарні дисципліни, коли мають справу із віддаленими, «чужими» формами життя, мусять спочатку *набути* розуміння цих форм життя; якщо рефлексивне розуміння завжди вже передбачає нереклексивне розуміння учасника, *встановлення* стосунку розуміння неможливе, а проблематика герменевтичного кола деформується на користь передрозуміння [Apel, 1973a: S. 86—87]. Натомість наведу один додатковий аргумент на підкріплення тези про те, що концепція соціальних наук Вінча — і, ширше, будь-яка концепція соціальних наук, що виходить із «Філософських досліджень» — непридатна до обґрунтування критичних соціальних наук, *хоча деякі іманентні їй записки вказують на потребу таких наук*.

Як було сказано, філософія в цій концепції покликана насамперед виправляти лінгвістичні непорозуміння. — Що таке лінгвістичне непорозуміння? — Наприклад, філософські питання на кшталт «Чи існує зовнішній світ?» або «Чи передують ідеї речам?». Це певні вислови, яким не відповідає жодна мета в формі життя; це, так би мовити, порожні постріли. Філософ, як писав Вітгенштайн у «Трактаті», має показувати тому, хто хоче сказати щось метафізичне, «що він не надав значення певним знакам у своїх реченнях» (6.53). У термінах «Філософських досліджень» це означає: показувати тому, хто хоче сказати щось метафізичне, що він не надав певним знакам контексту вжитку, вихопив їх із тих правил відповідних контекстів, у яких ці слова вживаються. Але чи завжди ми маємо під ру-

⁴ А в цьому питанні Вінч якраз розходиться з Вебером, адже той вважав можливою критику світоглядів як перевірку їх на когерентність. Критеріями ж когерентності, звичайно, є закони логіки. Якщо закон тотожності або закон суперечності визнати лише елементом певного історичного світогляду, який виник і зникне, то перевірка іншого світогляду на когерентність передбачатиме оцінку чужого світогляду з огляду на те, схожий він чи не схожий з нашим світоглядом як таким, що містить закон тотожності та закон суперечності.

кою критерій⁵, за яким ми можемо визначити, чи є *цей конкретний вжиток* нелегітимним? Чи завжди означає слововжиток у суто філософських контекстах такий слововжиток, що не має мети в соціальній практиці⁶? Це неочевидно. В оптиці Ніцше, приміром, вжиток — зокрема, вжиток у філософських контекстах — таких слів, як «розум», «свідомість», «мораль», безперечно, підпорядковано вкоріненій у житті меті. Маркс, хоча й з іншої перспективи, також підписався би під цією думкою: подібні «філософські» слівця далекі від наукового схоплення реальності, але слугують життєвим інтересам певного класу. Є в цього вжитку і своя внутрішня логіка, тобто його підпорядковано правилам, яких навчають у вкорінених у соціумі інституціях. Зрештою, філософське теоретизування також можна розглядати як більш-менш автономну академічну практику, хоча її слововжиток не так безпосередньо пов'язаний із виживанням. «Значення слова є те, що пояснення значення пояснює» (Philosophische Untersuchungen, § 560). Чи зможе філософ пояснити, що певне слово означає, коли його запитують про значення? — Так, і саме цього ми очікуємо від хорошого філософа. Крім того, люди постійно послуговуються філософськими словами далеко поза академічними практиками, і то саме в «філософському» значенні. Ось лише кілька прикладів: «нація», «душа», «раціональний»⁷. Звісно, вітгенштайніанець може відповісти, що наша повсякденна мова зазнала згубного впливу філософів, наповнившись словами без значень. Але скільки їх, таких слів? За модерної доби часом більше видно зв'язок у напрямку «від (теоретичних) дискурсів до форми життя», ніж у зворотному напрямку. Вітгенштайніанське розрізнення між легітимним і нелегітимним слововжитком виявляється настільки критеріально порожнім, що від нього можна взагалі відмовитися. «Релевантність для суспільства» або «наявність мети в формі життя» навряд чи можуть претендувати на роль критеріїв, оскільки вони теж, своєю чергою, потребують критеріїв, адже не так просто встановити, чи є певний вислів релевантним для суспільства або чи відповідає йому певна мета в формі життя.

Вінчеве позитивне переформулювання завдання філософа як завдання «поглиблювати розуміння» можна вважати кроком до відмови від критики

⁵ Метаправило.

⁶ Виходячи за межі вітгенштайніанського дискурсу, можна було б говорити про цілі двох типів: цілі, зумовлені конкретною ситуацією та конкретними мирськими інтересами та універсальну ціль ідеального консенсусу, антициповану в домаганнях значливості, що трансцендують контексти. Але такий розподіл виходить за межі іманентної критики Вінча — адже він не має уявлення про другу ціль — а саме таку критику ми маємо тут на меті.

⁷ Парадигма, подібна августиніанській, «називання» речей, розрізнення «внутрішнього» та зовнішнього також серйозно вкорінилися в повсякденному слововжитку.

будь-яких форм мовних ігор; є певний розворот на 180° у тому, що він, вітгенштайніанець, виступає, на відміну від Вітгенштайна, насамперед не як критик, а як апологет філософії, хоча й переосмисленої в сенсі «Філософських досліджень». — Але є й інша опція, крім відмови від розрізнення легітимного та нелегітимного слововжитку. Це розрізнення можна залишити, навіть беручи до уваги викладені тут аргументи. Але за умов, коли філософський слововжиток пронизує все життя, коли важко розрізнити між філософським і нефілософським слововжитком, *критика філософського слововжитку стає критикою форм життя*. Якщо додати до цього два інші засновки Вінча: що соціальні науки містять як свою інтегральну частину філософську діяльність, а суттєвим моментом філософської діяльності є критика філософського слововжитку⁸, — то соціальні науки є *по суті також і критичними* соціальними науками⁹. Парадоксальним чином це впливає саме з засновків Вінча.

Можна припустити, що Вінч не припустив можливості чи потреби критичних наук через кілька засновків, що лежать в основі його міркувань. По-перше, він не бачить універсальних домагань значливості у твердженнях, концентруючись лише на їхньому пропозиційному змісті. По-друге, він не припускає можливості логічно повної мови (якогось спільного всім емпіричним мовам мовного «субстрату»), йому йдеться лише про «окремі» мови у множині. Відповідно, для нього немає інстанції, яка б забезпечила можливість *встановлення* діалогу між дослідником і суб'єкт-об'єктом дослідження, що належать до різних мовних ігор, тому він і мусить припускати мінімальну «завжди-вже-участь» дослідника в досліджуваній мовній грі.

Цей критичний реферат концепції соціальних наук Петера Вінча дозволяє дистилювати ті питання, що становлять нервові центри для обґрунтування критичних соціальних наук. 1) Чи легітимні критичні соціальні науки, зважаючи на тезу про неунікненність та пріоритетність розуміння в соціальних науках? 2) Чи можливо займатися критичними соціальними науками, не повертаючись до об'єктивізму та наполягаючи на необхідності відкинути тезу екстенсійності (див:[Ведров, 2011])? 3) Якщо так, до якої

⁸ Цей останній засновок, який становить один із нервів «Філософських досліджень», Вінч витісняє, так би мовити, в «тло» свого дослідження, але не відмовляється від нього експліцитно. Нагадаю, що в нього критика філософського слововжитку слугує позитивній меті поглиблювати розуміння.

⁹ Це є висновок, що, як було показано, парадоксальним чином впливає з засновків Вінча; тут можна вказати на неадекватність його висновків його засновкам. Проте це не є моя власна теза: я не поділяю наведеного тут силогізму, оскільки піддаю сумніву засновок Вінча про те, що соціальні науки містять як свою інтегральну частину філософську діяльність; я вважаю можливим певний поділ праці між соціальними науками та філософією, оскільки завдання філософії вбачаю не тільки в описі чи порівнянні мовних ігор та критиці філософського слововжитку.

форми знання належать соціальні науки? (Або: в які мовні ігри грають соціальні науковці?)

Для цього, однак, доведеться переглянути саму легітимність строгого розведення філософії як рефлексивної форми знання та окремих наук. Вище було описано апелівське розрізнення «трансцендентальної мовної гри» та мовних ігор окремих наук. Хоча, згідно з розумінням Апеля, ці два типи мовних ігор завжди вже опосередковані, оскільки «трансцендентальна мовна гра» міститься у в мовних іграх окремих наук як іманентна їм умова їхньої можливості, сам слововжиток різних «мовних ігор» заплутує, оскільки спонукає до субстанціалізації закритих у собі мовних ігор. Норвезький філософ Одун Офсті звернув увагу на те, що Апель у вжитку терміна «мовна гра» часом коливається між двома значеннями [Øfsti, 1993]:¹⁰ це, по-перше, більш чи менш автономні мовні ігри — окремі мови, культурні універсуми, одне слово, мовні ігри, між якими можливий переклад; по-друге, мовні ігри в сенсі переплетених з іншими мовними іграми соціальних практик, між якими переклад неможливий.¹¹ У другому сенсі мовна гра не дорівнює окремій мові або «окремій культурі», є багато «внутрішньомовних» мовних ігор, список яких, приміром, подає Вітгенштайн у §23 «Філософських досліджень» (серед них наказ, опис предмета, виготовлення предмета за описом тощо). Із такої двозначності Офсті робить доволі радикальний висновок, що краще взагалі облишити метафору мовної гри. Як би там не було, те, що подібна омонімія приховує небезпеку неправомірної субстанціалізації мовних ігор, не підлягає жодному сумніву. Який висновок можна зробити з цього застереження для нашого питання? На поверхні лежить така відповідь: якщо брати мовну гру в другому сенсі, кожна наука не конче має бути прив'язаною до певного типу мовної гри. Відповідно, якщо в науці грають у цілий ряд мовних ігор, можна припустити, що певні науки (у нашому випадку критичні соціальні науки) не доконечно мають відповідати одній і тільки одній із форм знання в класичній систематизації наук.

Так, очевидно, що в науках практикують цілу низку різних мовних ігор, що їх подає Вітгенштайн у згаданому списку § 23: повідомлення про хід подій, висування та перевірка гіпотези, представлення результатів експерименту в таблицях і діаграмах, переклад з однієї мови іншою тощо. Зрозуміло, один і той самий процес із двох різних поглядів може бути артикульовано як такий, що належить водночас до різних мовних ігор: напри-

¹⁰ Див. також [Øfsti, 1994].

¹¹ Принагідно: Вітгенштайн переважно послуговується терміном «мовна гра» в другому сенсі, Вінч — у першому.

клад, лінгвіст, який розшифровує написи доти невідомою мовою, водночас і перекладає, і формулює гіпотези.

Але коли прийняти за пріоритетне це друге розуміння мовних ігор (що й пропонує Офсті, сам трансцендентальний прагматик), який функціональний аналог «трансцендентальної мовної гри» в апелівському розумінні можна запропонувати? Яка інстанція дозволяє запевнитися в масштабах критики? Для Офсті це насамперед «повна мова», тобто мова, яка дає можливість переходити від перформативного здійснення певного акту до можливості опису, яка міститься в самому акті. Ця завжди співприсутня в нашій дії можливість повідомлення про неї в третій особі або оповіді про неї в минулому часі і пояснює спроможність — принаймні в тенденції — певною мірою дистанціюватися від власного тілесного апріорі, від успадкованих передсудів і інтересів у процесі аргументації. Для пояснення цієї спроможності, званої інколи «ексцентричністю», Апелі використовує термін «трансцендентальна мовна гра». Щоб видобути з гранично обґрунтованих тверджень від першої особи безсторонні масштаби оцінки дій соціального дієвця або загально сформульовані етичні норми, потрібно перейти від твердження в першій особі до твердження в третій особі або в минулому часі й навіть до безособових речень, у яких ми часто формулюємо імперативи: від «Цим я претендую на істину, що я не претендую на істину» до «Неможливо осмислено стверджувати певний стан справ, не претендуючи на істину». Звісно, і в цьому останньому реченні є прихована перформативна частина «Я стверджую, що...», але про неї також можна повідомити «безсторонньо»; при цьому ми матимемо подальшу ітерацію пропозицій. Той факт, що в кожному вислові наявні перформативна та пропозиційна частини і що між ними можна більш-менш вільно переходити, перетворюючи перформативну частину на пропозиційну, а пропозиційне повідомлення про себе в третій особі на перформативний акт¹², Офсті окреслює як «подвійно подвійну структуру мовлення»¹³. Отже, будь-яку мовну гру принципово можна перетворити на мовну гру «повідомлення про процес» і навпаки; в апелівських термінах цю тезу можна переформулювати приблизно так: «трансцендентальна мовна гра» завжди іманентно присутня в окремих мовних іграх як умова їх можливості.

Цей інструментарій дозволяє зробити важливі висновки щодо наших центральних питань. Наприклад, у природничих науках можливість вільного переходу між перформативом як актом і повідомленням *про* акт обмеженіша і полягає тільки в площині комунікації між дослідниками, але не в стосунку між дослідником та об'єктом дослідження. Так, від речення «Під

¹² Наприклад, «Я наказав» на «Я наказую».

¹³ Габермас говорить просто про «подвійну структуру мовлення».

час взаємодії з кислотою метал закислився» ми можемо перейти до речення: «Я стверджував (науковець N стверджує), що під час взаємодії з кислотою метал закислився», але не до речення: «Під час взаємодії з кислотою я закислився»; науковець не може осмислено сказати про себе, що він закислюється в тому самому сенсі, що й метал. Не так у науках соціальних. Тут науковець спроможний — принаймні віртуально — перейти від повідомлення про чийсь перформативний акт до здійснення цього акту. Коли соціолог пише: «В менш модернізованих суспільствах шлюбний вік є значно нижчим, ніж у більш модернізованих», він може уявити, як він — подібно до тих, кого досліджує, говорить: «Мені 16, і я збираюся одружитись». Це виглядає подібно до Дильтаєвої тези про вчуття, але ця подібність позбавлена елементів психологізму. Дослідник не повинен «вчуватися», аби зрозуміти, про що йдеться в досліджуваній мовній грі та уявити себе як її учасника, тобто «перформативізувати» повідомлення. Певну складність становить те, що на високому рівні абстракції ця можливість зникає або стає дуже складно опосередкованою; наприклад, важко відразу сказати, як науковець зведе до перформативів речення «Суспільство А модернізованіше за суспільство Б» або «Норма прибутку має тенденцію до зниження». Проте, видається, що перше речення таки можна редукувати до перформативів як актів, визначивши модернізацію через ряд інституціалізованих правил, вкорінені в життєсвіті поведінкові настанови учасників комунікації і т. ін. Друге речення не надається до такої редукції, але слід пам'ятати, що Марксові, автору цієї тези, йшлося про критику затверднення уречевлених стосунків між людьми як стосунку між предметами. Він цілив на викриття того, яка соціальна реальність, реальність стосунків між людьми, ховається за предметними зв'язками, і другі цікавлять його з огляду на перші. Але навіть для розуміння позірно нейтральних (не критикованих) «об'єктивних» економічних взаємозв'язків, наприклад, взаємозалежності попиту, пропозиції та ціни, потрібно на початку розуміти, що таке пропонувати товар та потребувати товару, запитувати товар; такі квазіоб'єктивні «економічні закони» можна, зрештою, звести до перформативів як актів на кшталт «Якщо я зголоднів і маю гроші, то обов'язково купуватиму харчі».

Учасник соціальних стосунків завжди є потенційним теоретиком у тому сенсі, що завжди може повідомити про власні дії в третій особі або в минулому часі, а науковець є потенційним учасником досліджуваних практик, оскільки розуміє, що означає дотримуватися правил, за якими вони перебігають. Отже, ті самі засадничі (гранично обґрунтовані) норми важать як для суб'єкта, так і для об'єкта дослідження. Порушення цих норм, зокрема — ба навіть насамперед — інституційні умови (іманентні формам життя правила), що сприяють такому порушенню, підлягають

критиці, оскільки і науковець, і досліджувані учасники соціальних практик є носіями повної мови та мають спроможність вільно переходити між перформативом як актом та повідомленням про акт, — іншими словами, вони мають повноцінну комунікативну компетентність.

Перш ніж дати заключну відповідь на поставлені вище три питання про критичні соціальні науки, варто розглянути один можливий закид теорії Офсті. Офсті впевнено говорить про сутнісні ознаки мови (дейксис, можливість оповіді в минулому, вільний перехід між першою та третьою особами). При цьому, здається, він визнає тезу про «сімейну подібність мовних ігор». Це визнання мало б означати, що і слово «мова» ми вживаємо в настільки різних сенсах і контекстах, що осмислено говорити про якісь її «сутнісні» ознаки неможливо. Та є у Вітгенштайна один кульбіт, який можна проінтерпретувати в тому сенсі, що він певною мірою відіграє тезу про сімейну подібність мовних ігор назад. Цитую § 564 «Філософських досліджень»: «Тож я схильний розрізнити також і в грі між суттєвими та несуттєвими правилами. Гра, можна було би сказати, має не тільки правила, але й *суть*». Тож, якби мова була мовною грою, ми могли би виділити її *суттєве* правило. Та сам Офсті схильний уникати цього словника; замість «мовної гри» він говорить про «повну мову». На його думку, «примітивні» мовні ігри, описані у прикладах із «Філософських досліджень», принципово неповні; їхні учасники, аби мати змогу грати в ці ігри, повинні мати також «повну мову» або ж комунікативну компетентність як здатність переходу між часами та особами. Тому цей закид, принаймні в якості іманентної критики позиції Офсті, неслухний.

Тепер із більш-менш спокійною совістю можна відповісти на поставлені питання.

1. Чи легітимні критичні соціальні науки, зважаючи на тезу про неунікненність та пріоритетність розуміння в соціальних науках? — Так, легітимні; неунікненність та пріоритетність розуміння в соціальних науках не тільки не виключає їхньої критичності, але і, як теза про єдність мови досліджуваної практики з мовою дослідника, імплікує можливість критики, завжди іманентно присутню в мові.

2. Чи можливо займатися критичними соціальними науками, не повертаючись до об'єктивістської настанови? — Так. Об'єктивація предмета дослідження в сенсі пояснення соціальних процесів замість їх розуміння не є необхідною умовою критики¹⁴, критика можлива також і як іманентна

¹⁴ Апел дотримується протилежної думки: у випадку критичної соціальної науки потрібна часткова об'єктивація, критика не іманентна розумінню [ApeI, 1977: p. 466—467]. Щоправда, Апел говорить про неунікненність нормативності, іманентної будь-якому розумінню: ми розцінюємо будь-яку дію соціального агента як раціональну чи нераціональну, причому раціональність потрібно припускати як на боці суб'єк-

розумінню — бодай тому, що в будь-якому розумінні ми розуміємо також відкриті до критики домагання значущості¹⁵.

3. Якщо так, до якої форми знання належать критичні соціальні науки? В які мовні ігри грають науковці, що їх представляють? — Дуже важливе місце серед мовних ігор, у які грають соціальні науковці, посідають повідомлення про акт і оцінка. При цьому повідомлення про акт завжди потенційно надаються до трансформації у висловлювання в межах найрізноманітніших мовних ігор, залежно від того, в які мовні ігри грають учасники досліджуваних соціальних практик. Критичні соціальні науки зі своїми дисциплінарними та іншими специфіками посідають місце окремих наук, але рефлексивне знання є іманентним цим наукам, або ж, в апелівській термінології, «трансцендентальна мовна гра» є іманентною мовним іграм окремих наук: 1) з огляду на суб'єкт-суб'єктну комунікацію дослідників — як умова можливості критичних соціальних наук як наук; 2) з огляду на стосунок суб'єкта та суб'єкт-об'єкта дослідження — як умова можливості критичних соціальних наук як критичних. При цьому відмінність цих наук від філософії полягає в тому, що їх цікавить не тільки й не стільки рефлексія про передумови аргументації чи то пак «трансцендентальна мовна гра», а й — насамперед — емпіричні дослідження. Від природничих наук

та дослідження, так і на боці суб'єкт-об'єкта дослідження [Apel, 1998: S. 665—667]. У цьому сенсі критика таки є іманентною розумінню. Очевидно, тут треба розрізнити критику як пояснення дій через несвідомі мотиви та критику як нормативну оцінку висунутих суб'єкт-об'єктом дослідження домагань значливості. У першому випадку критика потребує об'єктивації та не є іманентною розумінню, на відміну від другого випадку, про який і йдеться у нашій відповіді. Водночас нормативну оцінку домагань значливості суб'єкт-об'єкта як виконаних чи невиконаних треба відрізнити від нормативної оцінки його дій як раціональних чи нераціональних. Приміром, Апел пише: «...Утримання від оцінки (Wertungsenthaltung) слід відрізнити від ціннісної нейтральності (Wertneutralität). Утримання від оцінки в науках про дух можливе завдяки філософському розрізненню між можливими та фактично наявними умовами виконання [домагань значливості]. А ціннісна нейтральність означає цілковиту відмову від оцінки дій як раціональних» [Apel, 1998: S. 675]. У цьому сенсі ціннісна нейтральність у соціальних науках є неможливою (адже ключовим припущенням, що уможливило соціально-наукове пізнання, є припущення про раціональність дієвця), на відміну від утримання від оцінки. Далі, Апел наполягає на пріоритеті іманентної раціональної реконструкції процесів раціоналізації (в сенсі «Теорії комунікативної дії» Габермаса) перед зовнішніми стратегіями пояснення та викриття. Зрозуміло, що така реконструкція також передбачає нормативну оцінку дій суб'єкт-об'єкта дослідження як раціональних чи нераціональних.

¹⁵ Варто поставити питання (заторкнуте вже в попередній виносці), чи є квазікаузальне пояснення та об'єктивація необхідною умовою критики. Тут можна навести один приклад: у випадку цинічних висловлювань, коли пропонент свідомий неморальності або перформативної суперечності своїх висловлювань, але попри те висловлюється, додаткове квазікаузальне пояснення не є обов'язковим.

їх відрізняє єдність мови суб'єкта та суб'єкт-об'єкта дослідження й релевантність рефлексивної форми знання для зв'язку між суб'єктом та суб'єкт-об'єктом дослідження.

ДЖЕРЕЛА

- Ведров О.* Місце критичних соціальних наук у науковченні Карла-Отто Апеля: поза межі догми та ідеології // *Філософська думка*. — 2009. — № 4. — С. 117—139.
- Ведров О.* Фіаско програми екстенсійної мови та його значення для соціальних наук // *Філософська думка*. — 2011. — № 3. — С. 69—78.
- Apel K.-O.* Die Entfaltung der „sprachanalytischen“ Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften // *Apel K.-O. Transformation der Philosophie*. — Bd. 2. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973a. — S. 28—95.
- Apel K.-O.* Normative Begründung der «Kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken // *Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. — S. 649—699.
- Apel K.-O.* Types of Social Science in the Light of Human Interests of Social Knowledge // *Social Research*. — 1977. — № 43:3. — P. 425—470.
- Apel K.-O.* Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens // *Apel K.-O. Transformation der Philosophie*. — Bd. 1. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973b. — S. 335—377.
- Øfsti A.* Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik // *Transzendentalpragmatik / hrsg. v. Dorschel A. u.a.* — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. — S. 62—92.
- Øfsti A.* Abwandlungen: Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. — 293 S.
- Pleasants N.* Wittgenstein and the idea of a critical social theory: A critique of Giddens, Habermas and Bhaskar. — L., N.Y.: Routledge, 1999. — 211 p.
- Winch P.* The Idea of Social Science. — Routledge, 1990. — 143 p.
- Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen // *Wittgenstein L. Werkausgabe: in 8 Bd.* — Bd. 1. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. — S. 225—580.

Олексій Ведров — кандидат філософських наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера фахових зацікавлень — трансцендентальна прагматика, дискурс-етика, філософія соціальних наук.

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Костянтин
Кислюк*

УКРАЇНА: НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ПАМ'ЯТЬ

У період активного творення національної держави в Україні, який триває з 1990-х років, провідного значення набувають маркери її ідентичності, що мають слугувати також стратегічними орієнтирами глибинних соціокультурних трансформацій. Водночас визначення вітчизняної самобутності та неповторності за умов невинної глобалізації сприяє знаходженню Україною та українською культурою автентичного місця в мультикультурному просторі світової цивілізації. У цій царині головну проблему вбачаємо у полівалентності свідомості української політичної нації, розриві між заідеалізованими концепціями «українськості» та «мирської українськості» значної частини населення, певною розбіжністю між світоглядом українців діаспори та ставленням переважної більшості громадян України до своєї національно-державної належності. Розв'язання зазначених проблем видається можливим тільки у контексті відновлення рідною культурою пам'яті про минуле, про набуті там вияви та символи власної самоідентичності.

Втім, поняттю «пам'ять» та похідним від нього («історична пам'ять», «культурна пам'ять») не пощастило отримати в українському гуманітарному обширі постійну прописку. Від кінця ХІХ — початку ХХ сторіччя переважання в тамтешньому теоретико-методологічному підлозжі «позитивності» не залишало місця окремому існуванню

«ненаукового знання». Особливо наочно це простежуємо в суспільно-політичній та філософській есеїстиці М. Драгоманова, почасти М. Грушевського, який вважав пам'ять обмеженою та фрагментарною через нестачу або недостеменність інформації першоджерел, але визнавав її суспільну корисність [Тельвак, 2002: с. 19—20].

У подальшій вітчизняній «історії ідей» поняття «історичної пам'яті» прислужилося лише модерній діаспорній історіософії (Є. Маланюк) [Маланюк, 1966: с. 472—473]. Плекання історичної пам'яті Є. Маланюк розглядав як засіб запобігання затьмаренню, послабленню та загрозі її зникнення в процесах формування пересічної імперської людини, у тому числі через заохочення насмішкватого ставлення до національних святощів [Маланюк, 1966: с. 235—236]. За радянської доби феномен «пам'яті» залишався предметом уваги поодиноких дослідників. Приміром, розвиваючи ідеї В. Горського, І. Паславський констатував наявність у культурі ренесансно-ранньобарокового часу «культу пам'яті», що відзначився у постійних апеляціях не до античного, а до вітчизняного минулого, його ідеалізації [Паславський, 1984: с. 115].

Нині звертання до національної пам'яті поширене на пострадянському просторі — у Росії та державах Балтії, що виявляє розуміння її значення у справі консолідації національної спільноти [Масненко, 2001: с. 376]. Проте, як на нас, відбувається воно з діаметрально протилежною метою. У балтійських країнах пам'ять розглядають як підставу для повного *відкидання* радянської історичної традиції та заміни її своєю власною. Навпаки, у Росії поновлюється процес *підпорядкування* пам'яті історичній науці, яка багато в чому продовжує імперські амбіції советської доби.

На інтелектуальних теренах української держави 1990—2000-х років концепт «пам'яті» залишається роз'ятреним поміж занадто широким підходом (започаткування «мнемонічної герменевтики» світової культури в докторській дисертації Л. Стародубцевої [Стародубцева, 2004]) та підходом занадто вузьким (кандидатська дисертація, присвячена дослідженню «процесу актуалізації національної пам'яті засобами історичного краєзнавства» [Удод, 2001]). Певною мірою млявість теоретизування з цього приводу компенсує розмах практичної діяльності, особливо у царині пошуково-видавничих заходів з упорядкування «Книг Пам'яті» жертв Другої світової війни, а також законодавчого та організаційно-технічного облаштування Інституту національної пам'яті. Предмет аналізу більшості вітчизняних публікацій 2000-х років є різноспрямованим. З одного боку, у центрі уваги постали суспільно-політичні та прагматичні меморіальні стратегії — «доцільної пам'яті», «контрпам'яті», регіоналізації, приватизації пам'яті тощо [Грачова, 2006; Міхеєва, 2006; Рябчук, 2006]. З іншого боку, здійснюють деконструктивні дослідження меморіальної складової

радянського ідеологічного дискурсу. Зокрема, С. Єкельчик на матеріалах російських та українських архівів намагався дослідити реалізацію сталінського офіційного проекту пам'яті впродовж усієї радянської історії. Він установив внутрішню суперечливість цього процесу, який зовні виглядав монолітним: «сталінська імперія пам'яті трималася завдяки залякуванню з боку держави і почала розкладатися, щойно загроза політичного насильства зникла» [Єкельчик, 2008: с. 28].

Було відзначено як проміжний результат меморіальної історіографії останнього десятиріччя, що у колективній свідомості імперсько-радянські репрезентації знакових подій українського минулого поступово заміщуються уявленнями в парадигмі національної історії. А проте перебудова масових уявлень про прадавню та ранньомодерну історію України відбувається набагато повільнішими темпами, у тому числі через її недооцінювання як провідного предмета державної політики пам'яті [Україна в 2008 році...: с. 201]. На наш погляд, розв'язання зазначеного питання полягає, крім іншого, в імплантації до вітчизняного інтелектуального універсуму сучасних меморіальних концепцій, зокрема культурологічних. Реалізація поставленої мети означатиме, сподіваємося, скорочення часу рецепцій новітніх здобутків світового знання замість відновлення колись передових, але сьогодні вже застарілих теоретико-методологічних підвалин створення питомо української історії та культури на кшталт «Історії України-Руси».

Адже якщо в дослідженнях з історії та теорії української культури від кінця XIX і до початку XXI сторіччя продовжують зберігатися уривчастість і вибірковість застосування концепту «пам'ять», то у світовій гуманітарній думці зазначеного періоду, навпаки, відзначаємо підвищення наукового зацікавлення пам'яттю. Останню потлумачують уже не як індивідуальний психологічний феномен, а як усеосяжне явище, навантажене соціокультурними функціями. Звичайно, що такий підхід усталився лише внаслідок тривалої інтелектуальної еволюції, в якій виокремлюємо три провідні парадигми дослідження пам'яті.

У ролі гуманітарного першопрохідця у вивченні проблематики пам'яті постав французький соціолог і соціальний психолог Морис Гальбваск (1877—1945), автор книги «Соціальні рамки пам'яті». Він першим провів розрізнення між «автобіографічною пам'яттю» (особистою пам'яттю) людини та соціально-історичною пам'яттю. Згідно з М. Гальбваском виходило, що обрії індивідуальної автобіографічної пам'яті об'єктивно переходять у простір пам'яті колективної. «Так, провчившись по черзі у кількох школах і щороку надходячи у новий клас, — писав М. Гальбваск, — я зберіг загальний спогад про всі ці поновлення занять, що включає той день, коли я вперше пішов у лицей. Таким чином, я не можу сказати, що пам'ятаю цей

день, але не можу сказати й того, що не пам'ятаю його» [Хальбвакс, 2005]. Проте колективна соціальна пам'ять все ж таки відрізняється від історії. По-перше, своєю спорадичністю, несумісною з поширеним за часів М. Гальбвакса позитивістським класифікаторством фактів, подій, персоналій і закономірних зв'язків між ними. По-друге, колективна пам'ять пов'язана із задоволенням духовних потреб її безпосередніх носіїв, натомість історія тяжіє до об'єктивістського апофеозу безособового суспільного (національного) інтересу або точки зору людства загалом.

Безпосередньо історики зацікавилися пам'яттю у 1950-х роках. Спочатку в центрі їхньої дослідницької уваги перебували зовнішні прояви меморіальної традиції. Переважно об'єктами відповідних праць ставали генеалогічні родоводи й так звані *Libri memorgials* (святки) [Арнаутова, 2003: с. 19]. Надалі студії «історичної пам'яті» поступово набували дедалі більшої ваги. Від кінця 1980-х років французькі історики, які репрезентували четвертий етап еволюції школи «Анналів», розпочали активно експериментувати із залученням поняття «пам'ять» до постнекласичного філософсько-історичного дискурсу. Показником і стимулом наукового інтересу до цієї теми стала публікація у 1984—1993 роках семи томів «Місць пам'яті» (*Lieux de memoire*) за редакцією П'єра Нора.

Актуалізація історичної пам'яті виявилася проблемою не стільки практичною, скільки теоретичною — проблемою звільнення її із чіпких тенет «наукових засад» національних історіографій. Адже в останнє сторіччя через горно нації-держави була виплавлена з пам'яті її індивідуальність, її емоційність, її дисконтинуальність і злютована наново — у колективність, абстрактність, континуїтивність офіційних схем історії країни. Вся ця операція була по-езуїтськи витончено освячена авторитетом науковості — найвищим для людей індустріальної доби. Історія прагнула «витравити із себе все те, що не є історією, подавши себе жертвою пам'яті, що докладає зусиль для свого звільнення» [Нора, 1999: с. 22]. Пам'ять у справжньому розумінні цього слова була витіснена в архіви, в яких безпосередність переживання було заміщено штучно організованим порядком того, *що ми не можемо (фізично) запам'ятати, але маємо пригадати (відповідно до суспільних вимог)*. Зворотне обернення — історії в пам'ять — має відбутися у «місцях пам'яті», де зберігається достатньо пам'яті, щоб була поставлена проблема її перевтілення.

Словом, завдяки зусиллям французьких істориків-«анналістів» від 1950-х до 1980-х років відбувся перехід від *соціологічного тлумачення пам'яті* до *історичного*. Пам'ять із другорядного джерела інформації перетворилася на автентичного, «живого» суб'єкта і транслятора історичної традиції. Відповідно, як головне аналітичне завдання окреслювали своєрідне «підглядання в шпаринку», у той проміжок, де пам'ять ставала історією,

а історія — пам'яттю. Історики уявляли собі цей проміжок у вигляді перевернутого конуса, його основа — безпосередні образи минулого, вершина — ті репрезентації, які від них залишилися в історії, стінки — механізми взаємодії, як-от: «протидія пам'яті, маніпуляція з пам'яттю, насилля над пам'яттю» [Рікер, 2020: с. 28].

Збудження інтересу до історичного виміру пам'яті слід вважати реакцією на таке прискорення темпів соціальних і культурних змін у другій половині ХХ сторіччя, яке значно випереджало усталені форми та способи трансляції від однієї генерації до іншої набутого внаслідок цих трансформацій соціокультурного досвіду. У свою чергу, така експоненційна динаміка розвитку світової цивілізації призводить до втрати системи звичних ідентичностей, гарантованих функціонуванням соціальної пам'яті «за нормальних умов». Отже, «про пам'ять кажуть так багато тільки тому, що її вже немає» [Нора, 1999: с. 17].

Інша причина розквіту пам'яті про історію — соціально-політичного та соціокультурного порядку. Рух звільнення та емансипації народів, етносів, груп і навіть окремих особистостей у сучасному світі, швидке виникнення різноманітних форм пам'яті меншин роблять відвоювання власного минулого необхідною складовою їх самоствердження. У теоретичному розумінні, на нашу думку, історична пам'ять уписується до так званих етносимволічних концепцій національної ідентичності, які за доби масових «протестних» щодо глобалізаційних процесів національних рухів покликані зняти крайнощі як модерністського, так і примордіалістського підходів. Саме так розглянуто культурну пам'ять у працях сучасних західних авторів [Mageo, 2001; Rodriguez, 2007]. Нарешті, не обійшлося, гадаємо, без соціально-економічного підтексту: історична пам'ять, всеїдна у своїх феноменологічних проявах, надає вибагливому споживачеві сучасного презентистського суспільства більшу пропозицію, ніж скута раціональними рамками історія.

Теоретична плідність концепту пам'яті полягає в його відповідності провідним напрямкам поступу світового пізнання. По-перше, він уписується в їх підвищене антропологічне забарвлення. Недарма значущість «місць пам'яті» втілена не в їхній грошовій вартості чи прагматичній корисливості, а в інтенсивності їх сприйняття людьми. По-друге, видимою є евристична перспектива обладнання своєрідних ландшафтів пам'яті на підставі довільних асоціативних сполучень між різними пам'ятними «місцями». Невпинно запитуючи у самих себе (відсилаючи зовнішнього спостерігача) про спресовану в них «історію», «місця пам'яті» віддзеркалюються, наче в кривому дзеркалі, утворюючи дедалі нові констеляції в просторі та часі. Отже, унаочнюється можливість трансформації лінійно-прогресистського філософсько-історичного доробку в синергетично-ризоматичні

моделі. По-третє, відкритість меморіального простору для всіх, розмивання завдяки йому монополії історика на істину відобразило процес релятивізації теоретико-рефлексивної діяльності. Нарешті, своєрідний «обов'язок пам'яті» створює ситуація «кінця» класичної метафізики. «Ми не знаємо, що потрібно буде знати про нас нашим нащадкам, щоб розібратися в самих собі, — пише з цього приводу П. Нора. — І ця неможливість передбачати майбутнє, у свою чергу, накладає на нас зобов'язання благоговійно й нерозбірливо збирати будь-які видимі знаки та матеріальні сліди, які мають бути (можуть стати) свідченнями того, що ми є або чим ми були» [Нора, 2005].

Від середини 1990-х років у дедалі більших масштабах розпочалося методологічне застосування концепту «пам'ять» та похідних від нього для потреб перспективного напрямку «нової культурної та інтелектуальної історії». Тут головним предметом історії постає не подія минулого, а пам'ять про неї, той образ, який закарбувався у її учасників і сучасників, був переданий безпосереднім нащадкам, реставрований або реконструйований у наступних генераціях, а нині підлягає критичній деконструкції у зворотному напрямку [Репина, 2004: с. 41]. Розширенню рефлексії над пам'яттю сприяв тривалий успішний досвід міждисциплінарних досліджень сфер її переважного побутування — від вивчення спеціалістами з античної філології гомерівського епосу до студіювання антропологами усних традицій неєвропейських культур [Хаттон, 2004: с. 62—63].

Теоретичні засновки нової (культурологічної, назвемо її так) парадигми пам'яті складають узагальнення німецького дослідника давніх культур Яна Асмана. Зокрема, розглядаючи суспільну пам'ять як засіб колективної, насамперед етнічної, ідентифікації, він класифікує її по кількох категорійних осях. Пам'ять суспільства може бути «комунікативною», актуальною та «культурною». Це найбільш вагоме з досвіду минулого, яке виражається в особливих меморіальних знаках і передається від генерації до генерації у специфічних формах. Найчастіше культурну пам'ять (і створювану нею єдність суспільства) формалізують у ритуальних діях, зосереджених навколо меморіальних знаків, або ж у текстах, які таким чином самі відіграють роль «місць пам'яті». Вплив культурної пам'яті на суспільство по-різному відбувається в різних культурах. Його позначатимуть як «гарячий» щодо культур, які активно апелюють до свого минулого, або як «холодний» щодо культур, менш залежних від нього [Асман, 2004: с. 72].

Між історичними та культурологічними поглядами щодо пам'яті не існує нездоланної прірви. Хоча б уже тому, що культурна пам'ять «сучасної доби», тобто характерна саме для «сучасної доби» форма передання та актуалізації історії, історичного сенсопокладання, багато в чому визначена «історизмом» [Ексле, 2001: с. 181], модерною модою мислити все в історичних категоріях (прогресу, розвитку, еволюції, контексту тощо). Водночас,

на відміну від історичного, культурологічний підхід до пам'яті зорієнтований на пошуки не того, що роз'єднує, а того, що зближує історію та пам'ять. Адже сенсонавідна експлуатація культурної пам'яті відкриває шлях до культурної консолідації суспільства — не в етнополітичній ексклюзивності, а через загальний спадок, тобто шлях, цілковито прийнятний для України з її надмірно полівалентною ідентичністю за ідеологічними ознаками.

Функціонування створених за останнє десятиріччя меморіальних установ у країнах Східної Європи виявило достатньо впізнаванні особливості побутування культурної пам'яті у слов'янському культурному ґешталті. Йдеться про її більш виразну етнонаціональну навантаженість. У досить традиційно діючому (за зразком психічних процесів у головному мозку людини) механізмі запам'ятовування абсолютний пріоритет належить тим «місцям пам'яті», які певним чином символізують національно-культурну самобутність та етнополітичну відрубність.

Ще одну особливість ми пов'язуємо з переважанням у «пам'яті» не усної трансляції, а передавання у писемних інтелектуальних конструкціях («топосах»), що було спричинено недостатністю та переривчастістю інституційних елементів державності. Тож «силою» пам'яті треба було не просто доповнювати, як у країнах Західної Європи, але й компенсувати нестачу літописних нарацій, відіграти не тільки етноконсолідувальну, але також етнозахисну роль у становленні народів і держав на цивілізаційних околицях європейського континенту.

З огляду на сказане вважаємо за потрібне утворити похідне, логічно обмежене поняття — «національно-культурна пам'ять» — для дослідження специфіки «пам'яті» в українській культурі. Назвемо «національно-культурною пам'яттю» *сукупність будь-яких соціокультурних явищ, які були наділені етнокультурною ідентичністю для буденної свідомості широких мас і символічно виявляли себе у численних «місцях» (географічних пунктах, речах, подіях, художніх образах, ритуалах, назвах, іменах, інтелектуальних конструкціях тощо).*

«Національна усвідомленість» культурної пам'яті, звісна річ, далека за рівнем відрефлектованості від ідеологічних прокламацій української національної ідеї XIX—XX сторіч. Але, на нашу думку, вона імпліцитно все ж таки наявна. З одного боку, через те, що зберігає на базисному рівні наріжну етнічну дистинкцію між «своїми» та «чужими». З іншого боку, меморіальне вшанування одних і тих самих «місць» поза етнічними та соціально-класовими розбіжностями розбудовувало ширшу та більш глибоку «культурну» спільноту, на базі якої вже можна було вести мову про вищі (національно-державні) форми життя народів на українській етнічній території.

Порівняно з національно-культурною пам'яттю історична пам'ять є завжди значно більшою за обсягом — хоча б уже тому, що містить погляди й

на минуле інших етносів. Водночас не слід плутати «національно-культурну пам'ять» з «історичною пам'яттю» у вузькому розумінні слова. Останній термін найчастіше використовують фахівці, які вивчають особливості «повсякденно-побутового» відтворення історичних подій минулого в «живій пам'яті» безпосередніх її носіїв та ретрансляторів — у меморіальному обрії до початку Другої світової війни включно. Вітчизняні дослідники, як правило, віддають перевагу дослідженням лише актуальної історичної пам'яті — національно-визвольної боротьби, Першої та Другої світових війн, голодоморів та політичних репресій, як зазначено у «Положенні» про Інститут національної пам'яті, тобто у просторово-часових обряях 1920—1980-х років. Між тим недооцінка важливості до- та ранньомодерних меморіальних традицій не просто, як зазначалося вище, стримує переосмислення історії українського народу, його держави, культури, Церкви. Як на нас, разом із тим консервується небезпечний для подальшого геополітичного та соціокультурного самовизначення країни первинний компроміс між «радянськими» та «національними» елітами у владі.

Нарис української національно-культурної пам'яті очікує, скажемо так, сприятлива меморіальна термодинаміка. Передусім, незважаючи на потужні міграційні процеси впродовж усієї етнічної історії України, які спричиняли значні етнокультурні міксації, через природно-кліматичні особливості мало місце домінування землеробних занять. Це породжувало певну стабільність і багатовікову тяглість саме хліборобного населення, способів його життєдіяльності та матеріального виробництва, культури, зрештою пам'яті [Історія української культури... 2008: с. 9].

Далі, попри внутрішньоконфесійний розбрат, українська культура є культурою християнською. Відповідно у ній сформувалося врівноважене ставлення до пам'яті — без полюсів виопуклення самої пам'яті (як, наприклад, в юдаїзмі, вибудованому на пам'яті про сакральне минуле) або повного її відкидання (як у радикальному постмодернізмі з апофеозом забуття минулого в ім'я увічнення теперішнього моменту буття). Україні пасує визначення культури «переображення пам'яті», водночас її вшанування, повернення до пережитого, але обов'язково з метою подальшого перетворення, розсування обрію пам'яті до Царства Божого майбутнього віку [Стародубцева, 2003].

Разом з тим слід наголосити підвищену динамічність національно-культурної пам'яті в Україні. Непозбутна межовість української культури та її відкритість до різновекторних зовнішніх впливів, недобудованість державних інституцій, несформованість свідомої духовної та політичної еліти спричинили неусталеність вітчизняного меморіального ландшафту. У ньому не тільки інтелектуальні топоси переважали над матеріалізованими «місцями». Мінливим, подекуди зовсім протилежним виявлялося змістове

наповнення кожного окремо взятого «місця». Причому впродовж ранньо- та розвиненомодерних етапів розвитку української культури ця мінливість загалом відбивала загальні тенденції соціокультурної еволюції. Натомість, починаючи з пізньомодерного часу, згаданий процес відбувався цілковито свідомо і системно — через державну політику пам'яті, а в перше десятиріччя XXI сторіччя набув ще більшої наочності у переозначенні багатьох вузлових меморіальних структур («300-річчя Полтавської битви» — «300-річчя подій, пов'язаних з військово-політичним виступом гетьмана України Івана Мазепи та укладанням українсько-шведського союзу»).

Результати дисертаційного дослідження автора [Кислюк, 2009] доводять відповідність загального меморіального тренду в Україні «від пам'яті до історії і знову до пам'яті» матеріалам західноєвропейської культури. Також виокремлені нами вузлові процеси (пере)формування меморіального простору дають змогу по-новому поглянути на його місце та роль в історії української культури.

Початок творення в Україні культурної пам'яті таки відносимо до доби Київської Русі. Саме у цей період автохтонна культурна традиція, сприймана тими етносами, які оселялися на сучасній українській території, інтегрувалася в нову систему світоглядних координат за нових суспільно-політичних умов життя. Наочним символом такої інтеграції постала ідея «Києва як другого Єрусалима», при тому що у своїй першооснові це було місце пам'яті про сталість цієї традиції, згідно з топографією якого, як вважає О.Толочко, було реконструйовано постаті Кия, Аскольда та Діра [Толочко, 2000].

Не зупиняючись докладно на цій темі, якій присвячено нещодавню змістовну працю В. Рички [Ричка, 2005], наголосимо передусім на референційному значенні давньоруської меморіальної генези. Адже саме на «пам'яті» про києворуську добу відбувалося в постійному зовнішньому змаганні з московськими та польськими проектами, а також у внутрішній боротьбі православно-релігійних, князівсько-династійних та козацько-старшинських течій самоусвідомлення ранньомодерної спільноти на українських землях. Її питома культурний характер доводиться у порівнянні з актуальною пам'яттю про старовину, яка допомагала у розв'язанні нагальних питань політичної практики (у формі, наприклад, згадок про права та привілеї «Русі» від королів другої половини XVI сторіччя або народних дум та пісень кінця XVI сторіччя про Дмитра Вишневецького (Байдю), Івана Підкову та Самійла Кішку, історична діяльність яких припала на початок — середину того сторіччя). Захарія Копистенський пригадував «Василія, православного княжати Острозького», патронат якого забезпечував збереження в країні русько-православних традицій проти католицьких, протестантських та унійних. Події «справжньої старовини»

вводили як достеменну, всім відому констатацію, певну реальність, що функціює в споминах кількох найближчих генерацій, адже їхнім референтом часто ставали реальні факти (як-от «Постанови щодо низовців» від 16 вересня 1578 року короля Стефана Баторія про умови залучення козаків на державну службу).

Натомість *культурна пам'ять* про «руську старовину» являла собою топос, створений не стільки на продовження етногенетичної пам'яті, скільки для унаочнення пізніших територіально-державних реалій, осмислених в оригінальних релігійно-історіософських побудовах. За умов критичного стану знання про історичне минуле українських земель (красномовно поміченого ще Г. Бопланом) вона могла бути трансльована лише у такій формі. Пам'ять про киеворуську старовину (у суспільно-політичному відношенні), безперечно, піднімала рівень етнополітичної мобілізації, уможлиблювала перехід від імунітету до суверенітету, від обстоювання станових привілеїв козацтва до його легітимізації як війська-народу-держави. Проте, у науковому плані, вона спонукала до подальшого творення історіософської химери — *не дійсної, а бажаної вітчизняної історії*. Скажімо, в автентичній історичній традиції Давньої Русі родовід руських князів, який у тогочасних ментальних категоріях, нагадаємо, персоніфікував державний суверенітет, найчастіше розпочинався хрестителем Русі князем Володимиром I Святославичем. Стимульовані дискурсом «старовинності», вітчизняні митці вибудовували власне бачення ролі та місця держави Кия в східноєвропейському минулому, однаково далеке від поглядів як польських, так і московських діячів. Мовляв, Києвичі не тільки «княжаше в роду своем», на чому наполягали московські літописи, зокрема Ніконівський, але «многих іншихъ князеи под своею владою имели». Олег для свого малолітнього князя «Киев і все рускії до его належічії княження опановал и много иных краинъ прилеглых и штуками под свою моць поподбиваль» [Сафонович, 1992], тим самим заклавши підвалини єдиновладної «всея Русії», аж ніяк не Польського королівства, як вважали тамтешні хроністи, починаючи з Я. Длугоша.

Ще більш значущим, як на нас, виявився надлом культурної пам'яті, стимульований, очевидно, травматичним досвідом Руїни. Варто згадати улюблений рефрен С. Величка — «впаде, впаде красна козацька Україна тогобічна, як отой стародавній Вавилон, місто велике» [Величко, 1991: с. 8]. Відтоді, до речі, спостерігаємо наочне заміщення усної традиції історичним твором, оберненням змісту культурної пам'яті чи не першим об'єктом нововиниклої історичної критики (наприклад, вимога уникати традицій та звісток, старших за писемність, у Ф. Прокоповича).

Тому акумуляцію культурної пам'яті у творчості українських романтиків першої половини XIX сторіччя та її формалізацію українською

історичною наукою у класичний період 1880—1920-х років вважаємо нічим іншим, як розбудовою модерного меморіального простору, більшою мірою дисконтинуїтивного, ніж континуїтивного стосовно автентичної меморіальної традиції. Недарма наведені Г. Грабовичем розрахунки на основі бібліографічних реєстрів творів української літератури першої половини XIX сторіччя доводять, що про добу Київської Русі згадували саме російські літератори, натомість абсолютна більшість українських авторів не дивилася далі XVII—XVIII сторіч [Грабович, 1997: с. 88—89], передусім цікавилася гайдамацьким рухом, від якого їх відділяли якраз три генерації. У контексті сказаного знаходить своє пояснення негомогенність радянського меморіального простору, яка стала особливо помітною завдяки лібералізації політичного режиму в Радянському Союзі у 1950—1970-х роках: патронат над пам'яткознавчим і краєзнавчим рухом, увічнення кількох сотень (!) пам'ятних місць, пропозиції, пов'язані з козацтвом, увічнення, поряд з героями героїв громадянської та Великої Вітчизняної війни, також провідних діячів світового комуністичного руху та радянського політичного режиму. Очевидно, советську «імперію пам'яті» доцільно розглядати лише як «контрпам'ять» щодо модерного меморіального простору, підтримуваного постійними визвольними змаганнями українства у XX сторіччі.

Можна запропонувати й психоаналітичний *анамнез* вітчизняної меморіальної історії. Після надлому національно-культурної пам'яті за часів Руїни романтична і класична історіософія активно працювала над *сублимацією* скорботи за минулим у вигляді продукування позитивних історіософських схем української історії — як у плані добрих українських історичних перспектив, так і в плані інтелектуальної прийнятності для сусідніх народів. Продовжуючи психоаналітичні аналогії, запідозримо, що у XXI сторіччі відбудеться *гіперкомпенсація* у формі метадискурсивізації поглядів на велике історичне призначення країни у підкреслено егоцентричних схемах української історії та культури речників української діаспори (передусім Ю. Липи з його знаменитою трилогією «Призначення України»).

Повертання до «духу нашої давнини» та лікування «хвороби бездержавності» і мали здійснитися, як уже зазначалось, через «гальванізацію» (Є. Маланюк) пам'яті. Так само, як засвідчує невеличка праця М. Бердяєва «Нове середньовіччя», тодішня російська інтелігенція очікувала на повернення в просякнутий ірраціональними жахами світової війни та революції світ власної культури «надраціональної духовності», схожої на непідробну релігійність середньовічної культури [Бердяєв, 1991]. Пожвавлення національно-культурної пам'яті знову ж таки вважали завданням «духовної аристократії», адже для неї меморіальна традиція дорівнювала традиції генеалогічної [Цимбалістий, 1974: с. 11], аж ніяк не новітньої радянської робітничо-селянської еліти, не вкоріненої ні у певній соціальній верстві,

ні в духовних цінностях, ні у засобах виробництва. Вона мусила відіграти роль своєрідного ретранслятора, який забезпечив би невпинність піднесення духовних цінностей суспільства. Генерування гіперкомпенсаторних механізмів відбулося з причини постійного поновлення травматичного досвіду, який особливою дошкульністю набув саме у ХХ сторіччі внаслідок терору, чисток та мовно-культурних принижень українців після невдачі національно-визвольних змагань 1917—1922 років.

Глибинна деконструкція таким чином сформованого простору культурної пам'яті, демаркація, вичленування і подальше переміщення його домодерних, модерних і радянських нашарувань у контексті повернення «від історії до пам'яті» може стати одним із дійових інструментів відтворення об'єктивного, а головне — сучасного за своїми теоретичними підвалинами бачення вітчизняного історико-культурного процесу. Натомість через несформованість української політичної нації та незавершеність процесів трансформації українського суспільства історична уривчастість, а часом насильницька переривчастість меморіальної традиції та динамічність її змісту настільки примножуються, що замість *консолідації* національно-культурної пам'яті має місце *меморіальна симукляризація*. Приміром, «місця пам'яті» про козацтво обертаються на пустопорожні модні назви, які прикладають з будь-якою метою до будь-яких подій. На цьому тлі може стати у пригоді пропонує П. Рикером модель «обміну пам'яттями». Як пояснює відомий французький теоретик історії, ідентичність групи, культури, народу чи нації не є ідентичністю непорушної субстанції чи застиглої структури, а є ідентичністю історії, яку розповіли. Бути інакше повіданими культурам перешкоджає роль так званих засадових визначних подій, регулярно пригадуваних і відсвятковуваних. На думку П. Рикера, найефективніший обмін пам'яттями відбуватиметься тоді, коли полягатиме в обміні пам'яттю про завдані й пережиті страждання. У цьому випадку ми звертатимемося не до політичних категорій, а до найвищого духовного порядку — порядку милосердя та всепрощення. «Його “поетична” сила полягає в тому, щоб розбити закон необоротності часу, змінивши якщо й не минуле — як зібрання всього, що відбулося, — то бодай його значення для нинішніх людей, — пояснює П. Рикер, — прощення робить це, знімаючи тягар вини, що паралізує взаємини людей, діяльність і страждання яких відбуваються у власній історії» [Рикер, 2005]. Таким чином, унаслідок обміну пам'яттями має скластися своєрідний об'єднавчий етос — етос співчуття. Тож перед національно-культурною пам'яттю України вимагується на перший погляд дуже просте, а насправді дуже складне завдання — навчитися співчувати історичним поневірянням інших народів такою самою мірою, якою вона до того жалілася з приводу своїх власних. Наприклад, дуже часто останніми роками згадують події українсько-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 6

польського протистояння часів Другої світової війни. Але давайте заглянемо у ХІХ сторіччя, коли тільки-но у творчості українських романтиків завершувалась етнографічна стадія становлення національної ідеї. Чому їхні погляди почали переслідувати лише у 1860-х роках? Чи не тому (ми продовжуємо відомі концептуальні міркування Р.Шпорлюка з цього приводу [Шпорлюк, 2000]), що своїм федералізмом (а насправді панславізмом) вони виглядали значно більш поміркованими, ніж польські національно-визвольні змагання цього періоду? Отже, маємо щось схоже на русько-українську «унію». Її мовчазно уклали проти польського культурно-національного проекту, однаково небезпечного для етнокультурної самобутності обох народів через його «постмодерністичність», у розумінні більшого наближення до кращих світових зразків таких проектів. І два польські повстання своєю кров'ю надали вітчизняним культурно-національним ідеалам можливість продовжити формуватися саме тоді, коли виявлялися найбільш уразливими для владних репресій.

Крім зазначеного, звернемо увагу на два методологічні аспекти концепту «національно-культурна пам'ять» у контексті проектного дослідження. По-перше, це можливості перехресної діахронічної інтерпретації. Загальнокультурні тенденції можемо побачити через зміни національно-культурної топографії України кризь сторіччя і навпаки — простежити за трансляцією культурної пам'яті кризь призму загальних трансформацій української матеріальної та духовної культури. Пропонуємо два приклади. До кінця ХІХ сторіччя місця пам'яті часто асоціювали з «горністю»: сакральні «Київські гори» (відсилання до «другого Єрусалима») — Аскольдова могила (нагадування про самодержавне коріння) — козацькі могили на пагорбах (пам'ятання про боротьбу за «вольності») — могила Тараса Шевченка (увічнення тяглості вітчизняної духовної традиції). У ХХ — на початку ХХІ сторіччя національно-культурними топосами України стали Хрещатик і Майдан, іншими словами, плоскі за геометричною конфігурацією меморіальні зони. Очевидно, що тут проявила себе тенденція до секуляризації. У до- та ранньомодерні періоди культурної історії України за ще архаїчними релігійними уявленнями «святим» вважали все узвищене, все, що ближче до неба, надприродного світу. Аналогічно у сакральній формі набували правочинності явища зовсім не релігійні. Сучасні «пласкі» меморіали є втіленням спізнілої модернізації, яка в Україні не перетнула пізньоіндустріальної межі, принаймні у сфері суто урбаністичного способу життя, адже третина українців продовжує мешкати в селах, і впродовж останніх двох переписів (1989 та 2001 років) цей показник не змінився.

Протилежний приклад. Існує недвозначна філіація між, з одного боку, мотивом (козацьких) «вольностей» як обстоювання у першу чергу *соціальних привілеїв* (у другу — «вольностей віри») для окремої суспільної групи та,

з іншого боку, пропагованим від часів романтизму «свободолюбством» як виявом *політичних* ментальних уподобань цілого народу. Попри очевидні змістовні розбіжності, в обох випадках «воля», символізована певними артефактами (від козацького вбрання, страв та зброї до «Заповіту» Тараса Шевченка), є простором співпричетності до окремої спільноти. Різниця ж за відповідним критерієм відображала лише загальну історико-культурну еволюцію способів суспільної самоідентифікації. Інша справа, що з огляду на сказане «свободолюбство», «демократизм» тощо виявляються не *ментальною* (як вважали ще з часів «Двох руських народностей» М. Костомарова), а *меморіальною* характеристикою українства.

По-друге, це підсилення принципу поліетнічності у розв'язанні питань етнокультурогенези. Адже не секрет, що чимало сучасних науковців схиляються до ідеї єдиного «*етнічного стовбура*» на українських землях, від якого відгалужувалися предки окремих слов'янських, у тому числі східнослов'янських народів. Натомість поняття культурної пам'яті дає змогу перейти до реконструкції не стільки етнічного, скільки *культурного* ядра на українських землях, дійсно-таки пов'язаного з численними культурами осілого землеробного типу, які вперше археологічно зафіксовані за часів неоліту. Прикладом їх єдності, забезпечуваної трансляцією культурної пам'яті через доволі схожі меморіальні феномени, є культу жіночого божества, уособлення плодючості землі, які подибуємо й у трипільців, й у скіфо-сарматів, й у давніх слов'ян першого тисячоліття н.е. Відтак українська культура од віку створювалася не єдиним етносом, що мешкав на сучасній українській території від давніх-давен, а представниками різних народів, одні з яких вже щезли з історичної арени, а інші продовжують існувати, створюючи водночас і українську культуру як таку, і власну субкультуру в її межах.

Звідси вже відкривається шлях до планування цілком сучасного ландшафту національно-культурної ідентичності України, який, на відміну від доби В.Винниченка, сприйматимемо «без брому». Але це, зрозуміло, є завданням для подальших досліджень.

ДЖЕРЕЛА

Арнаутова Ю.Е. Методія: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. — М.: Кругъ, 2003.

Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.

Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. — М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. — 83 с.

Величко С. Літопис. Т. 2. Повість літописна про малоросійські та частково інші події, зібрані і тут описані. — Київ: Дніпро, 1991.

- Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження. Есе. Полеміка. — Київ: Основи, 1997.
- Грачова С. Пам'ять, контрпам'ять і політика // Критика. — 2006. — Число 11.
- Єкельчик С. Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. — Київ: Критика, 2008.
- Історія української культури: У 5-ти т. — Київ: Наукова думка, 2008. — Т. 4. — Кн. 1.
- Кислюк К.В. Українська історіософія як феномен культурної пам'яті: Дис. ...д-ра культурології. — Харків, 2009. — 408 с.
- Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. — Торонто: Гомін України, 1966. — Кн. 2.
- Масненко В.В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець XIX — перша третина XX ст.). — Київ; Черкаси: Відлуння Плюс, 2001.
- Міхеева О. Пам'ятники для забуття // Критика. — 2006. — Число 9.
- Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2 — 3 (40—41).
- Нора П. Между памятью и историей (Проблематика мест памяти) // Франция-память. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1999.
- Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. — Київ: Наукова думка, 1984.
- Репина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. — 2004. — № 5.
- Рикер П. Историописание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков: Антология. — М.: XXI век Согласие, 2002.
- Рикер П. Яким має бути новий етос Європи? // http://www/krytyka.kiev.ua/articles/s.1_6_2005.html.
- Ричка В.М. «Київ — другий Єрусалим». З історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі: Монографія. — Київ: Ін-т історії України НАН України, 2005. — 243 с.
- Рябчук М. Культура пам'яті та політика забуття // Критика. — 2006. — Число 12.
- Сафонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх // <http://www.litopys.org.ua/sof/sofon.htm>.
- Стародубцева Л.В. Мнемозина і Лета: пам'ять і забвение в історії культури: Монографія. — Харків: Харьковская государственная академия культуры, 2003. — 696 с.
- Стародубцева Л.В. Пам'ять і забуття в історії ідей: мнемонічна герменевтика культури: Автореф. дис. ...д-ра філос. наук. — Харків, 2004. — 36 с.
- Тельвак В. Методологічні основи історичних поглядів М.С. Грушевського (кінець XIX — початок XX ст.) // Київська старовина. — 2002. — № 2.
- Толочко О. Замітки з історичної топографії домонгольського Києва // Київська старовина. — 2000. — № 5. — С. 144—157.
- Удод Л.І. Роль історичного краєзнавства у відродженні історичної пам'яті українського народу (1980—1990-ті рр.): Автореф. дис. ...канд. істор. наук. — Дніпропетровськ, 2001. — 16 с.
- Україна в 2008 році: щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку: Монографія / За ред. Ю.Г. Рубана. — Київ: НІСД, 2008.
- Хальбвакс М. Коллективная историческая память // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2 — 3 (40—41).
- Хаттон П.Х. История как искусство памяти. — СПб.: Владимир Даль, 2004.

Цимбалістий Б. Проблема ідентичності: Україна чи Америка? — Чикаго: Український публіцистично-науковий інститут, 1974.

Шпорлюк Р. Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі. — Київ: Дух і Літера, 2000. — 354 с.

Эксле О.Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей. — М., 2001.

Mageo J.M. Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific. — University of Hawaii Press, 2001. — 222 p.

Rodrigues J. Cultural Memory: Resistance, Faith & Identity. — University of Texas Press, 2007. — 154 p.

Костянтин Кислюк — доктор наук із культурології, доцент кафедри культурології Харківської державної академії культури. Сфера наукових інтересів — філософія історії, історії світової та вітчизняної культури.

*Степан
Іваник*

**ІВАН МІРЧУК
І КАЗІМЕЖ ТВАРДОВСЬКИЙ:
з історії наукової співпраці**

Іван Мірчук і Казімеж Твардовський — одні з найбільш знакових представників української (Мірчук) та польської (Твардовський) філософії ХХ сторіччя. У зв'язку з цим природно постає питання дослідження наукової співпраці цих видатних вчених: питання це, проте, досі не порушували ні в українській, ані в польській філософській літературі. Не затримуючись на з'ясуванні причин такого стану речей, у цій статті ми здійснимо першу спробу заповнити цю прогалину. При цьому вперше будуть опубліковані деякі автобіографічні та кореспонденційні матеріали Твардовського та Мірчука, а також буде використано маловідомі публікації польських довоєнних часописів («Słowo Polskie», «Ruch Filozoficzny» і «Przegląd Filozoficzny»). В певному розумінні результати цієї наукової розвідки будуть додатковим обґрунтуванням висновків попередньої статті автора під назвою «До питання про українофобію Казімежа Твардовського (на основі огляду документальних свідчень)» [Іваник, 2010: с. 203—213].

На початку цього дослідження буде доцільним коротке подання головних біографічних даних Твардовського і Мірчука. Отож, Казімеж Єжи Адольф зі Скрипни Твардовський гербу Огоньчик народився 20 жовтня 1866 року у Відні. У 1885 році закінчив гімназійне навчання в місцевій Терезіанській Академії. У 1885—1889 роках під

керівництвом Франца Brentano (1838–1917) навчався на філософському факультеті Віденського університету. В 1892 році молодого польського філософа на підставі роботи «Ідея і перцепція. З епістемологічних досліджень над Декартом» було висунуто на ступінь доктора філософії, а 1894-го він здобув *veniam legendi* (габілітацію) з філософії, запропонувавши дослідження «Про зміст і предмет уявлень».

1895 року Твардовський зі столиці Австро-Угорської імперії потрапив до її провінції — багатонаціонального Львова. Отримавши цього року кафедру філософії Львівського університету, він виконував там професорські функції до відходу на пенсію в 1930 році, проте як почесний професор ще майже до своєї смерті 1938 року вів заняття і керував магістерськими і докторськими роботами студентів університету. Крім цього, в 1901–1902 і 1904–1905 роках Твардовський виконував функції декана філософського факультету, а в 1914–1918 роках — функції ректора Львівського університету. Та передусім Твардовський прославився тим, що створив у Львові знамениту філософську школу, відому в довоєнні часи під назвою «Львівська школа» або «школа Твардовського». Ця школа мала свою організаційну інституцію, якою стало засноване Твардовським 12 лютого 1904 року Польське філософське товариство. Твардовський також був головним редактором друкованого органу цього товариства — першого львівського фахового філософського часопису «Ruch Filozoficzny». Про значення і вплив львівської філософської школи говорить той факт, що після відновлення польської держави 1918 року всі кафедри філософії і психології в усіх тодішніх польських університетах, крім Краківського (Варшавський, Віленський, Познанський), були очолені учнями Твардовського.

Що стосується наукового доробку Твардовського, то до його найвідоміших праць варто залічити такі: «Про зміст і предмет уявлень» (1894), «Образи і поняття» (1898), «У справі класифікації психічних явищ» (1898), «Про акти і результати» (1911), «Про ясний і неясний філософський стиль» (1920), «Символоманія і прагматофобія» (1921), «Про сутність понять» (1924)¹.

Іван Мірчук, безперечно, належав до молодшої генерації філософів: він народився 18 січня 1891 року в Стрию. Тут 1909 року закінчив Першу цісарську королівську гімназію. В 1909–1914 роках навчався на філософському факультеті Віденського університету, в якому 1915 року під керівництвом австрійського філософа і психолога Адольфа Штера (1855–1921), члена Віденського гуртка захистив докторську дисертацію під назвою «Теорія простору Канта і неевклідова геометрія». 1921 року Мірчук габілітувався на доцента філософії Вільного Українського Університету у Празі, 1925 року став його «надзвичайним» професором, а 1930-го — «звичайним».

¹ Біографічні і бібліографічні дані К.Твардовського подано за: [Woleński, 1985].

У 1930—1945 роках він виконував функції директора Українського Наукового Інституту в Берліні, з 1946 року — директора історично-філософської секції Наукового товариства ім. Т. Шевченка. 1949 року український філософ був обраний членом Баварської Академії наук. Помер Мірчук 2 травня 1961 року в Мюнхені.

Найважливіші наукові праці Мірчука — «Етика і політика» (1923), «Основи грецької естетики» (1923), «Метагеометрія і її значення для теорії простору Канта» (1924), «Естетика» (1925), «Про слов'янську філософію» (1927), «Гносеологія або теорія пізнання» (1946), «Головні проблеми філософії» (1946)².

Як бачимо з біографії Мірчука, він не навчався у Львові у Твардовського. Також, незважаючи на те, що обидва філософи навчалися на філософському факультеті Віденського університету, навчання це відбувалося у різні періоди (Твардовський: 1885—1889 роки, Мірчук: 1909—1914 роки). Тому є всі підстави вважати, що Мірчук був уперше помічений засновником Львівської філософської школи допіру у зв'язку з організацією II Польського філософського з'їзду. Цей з'їзд відбувся 23—25 вересня 1927 року у Варшаві і мав характер загальнослов'янського. Твардовський, який був ініціатором проведення і головуючим цього з'їзду [Polskie zjazdu, 1995], за посередництва свого учня, Степана Балея (1885—1952), українського і польського філософа і психолога, професора Варшавського університету, намагався запросити на цей з'їзд інших відомих на той час українських філософів. Підтвердження цього факту знаходимо в автобіографічних записах Твардовського. Так, під 15 квітня 1927 року польський філософ занотував у своєму щоденнику наступне: «Був (у Твардовського. — С.І.) д-р Балея, відзвітував з кроків, зроблених у справі участі українських філософів у II Польському філософському з'їзді. Отже: пан Мірчук вже не є в Празі, а в Берліні. Надасть інформацію про можливих українських філософів, які живуть на еміграції. В стосунку до українських філософів у самій Україні він не може нічого вдіяти, бо свого часу він втік з України, і з цього приводу є там небажаною особою. Крім того, д-р Балея розмовляв з проф. Студинським (1868—1941), українським мовознавцем і громадським діячем, професором Львівського університету, головою місцевого Наукового товариства ім. Т. Шевченка і за посередництва цього ж товариства вислав листа до Київської Академії наук з проханням про надання інформації, яких, на її думку, українських філософів слід було б запросити на цей з'їзд» [Twardowski, 1997].

У підсумку Мірчук взяв участь у згаданому вище з'їзді, виступивши на ньому одразу з двома доповідями, а саме: «Григорій Сковорода — україн-

² Біографічні і бібліографічні дані І.Мірчука подано за: [Мірчук, 2006].

ський філософ XVIII століття» і «Про слов'янську філософію»³. Власне на II Польському філософському з'їзді найімовірніше дійшло до особистого знайомства Мірчука з Твардовським, підтримуваного пізніше кореспонденційним шляхом (оскільки перший проживав у Берліні, а другий — у Львові), яке дало свої результати у вигляді співпраці українського філософа з «Ruchem Filozoficznym». Певне світло на подробиці цієї співпраці кидає кореспонденція між обома професорами, ведена в 1927—1930 роках. Так, Мірчук у своєму листі до Твардовського від 27 жовтня 1927 року пише: «Поспішаю надіслати Вельмишановному Пану Професору як очільнику II З'їзду польських філософів у Варшаві вирази подяки за ті щирі й дійсно дружні почуття, з якими ми зустрічалися на кожному кроці. Дні, проведені у Варшаві при спільній конференційній роботі, викликають і викликати-муть у моїй пам'яті тільки приємні спогади. Одночасно надсилаю на адресу Вельмишановного Пана Професора свою працю з галузі теорії пізнання, яку прошу прийняти як скромну пам'ятку зі з'їзду⁴» (АКТ, с. 37—38). У листі, датованому 5 листопада 1927 року, Твардовський відповів Мірчукові: «Я широ втішений фактом, що Шановний Пан Професор з такою приємністю пригадає собі дні, проведені у Варшаві під час Філософського з'їзду. Прошу повірити мені, що ми чуємося щасливими, що на наше запрошення до Варшави прибули представники слов'янської філософії в такій великій кількості і що вони почувалися у нас добре. Маю також надію, що зав'язані у Варшаві особисті зв'язки будуть тривкими» (АКТ, с. 39).

Наукові контакти Твардовського з Мірчуком дійсно виявилися досить тривкими: філософи активно обмінювалися свіжою фаховою літературою (в тому числі власного авторства), сприяли один одному в публікації інформаційних матеріалів тощо. Так, в архіві Польського філософського товариства у Львові зберігся лист Мірчука до Твардовського від 24 лютого 1929 року: «Вельмишановний пане Професоре! Повідомлення про 25-літню річницю Польського філософського товариства у Львові з огляду на зміну помешкання я отримав із запізненням, відтак тільки сьогодні маю можли-

³ Крім Мірчука на з'їзді з українців взяли участь також Степан Балеї з доповіддю «Психологія сенсу», Костянтин Чехович з доповіддю «Філософія мови Олександра Потебні» та Дмитро Чижевський з доповіддю «Гегель і французька революція», а також Іван Копач, який брав участь в обговореннях доповідей [Przegląd Filozoficzny, T.XXX, 1927].

⁴ Йдеться про працю Мірчука «Метагеометрія і її значення для теорії простору Канта» (Прага, 1924). Праця ця вийшла друком українською мовою, тож не відомо, чи міг Твардовський її прочитати. Цікавим фактом є те, що кореспонденція між обома філософами велася польською мовою. Наприкінці одного зі своїх листів Мірчук вибачився перед Твардовським за можливі граматичні помилки, на що Твардовський відповів: «Вибачення Шановного Пана за мовні помилки свого листа є зайвими, адже я не знайшов у ньому жодної помилки» (Архів К. Твардовського (АКТ) в IFiS PAN: PTF 02.1.XXV, с. 39. (05.10.1927). Далі посилання на АКТ наводяться в тесті у круглих дужках).

вість надіслати шановному Товариству щирі бажання подальшого всебічного розвитку під поточним вмілим керівництвом пана Професора. Якби пан Професор бажав собі розмістити короткі повідомлення про стан Товариства в німецьких або чеських фахових часописах, то надішліть мені, будь ласка, головні дані з його розвитку, а я охоче постараюся розмістити їх у “Kantstudien”, “Minerva-Zeitschrift”, “Ruch Filozofický” та інших. При цій нагоді сердечно дякую за надісланий мені “Ruch Filozoficzny” Т.Х. № 7—10...»⁵. Особливо варто підкреслити, що Твардовський, будучи головним редактором «Ruchu Filozoficznego», регулярно розміщував у розділі «Бібліографія» інформацію про опубліковані праці Мірчука («Ще не знаю, в якій формі я використаю філософську бібліографію шановного пана професора у видаваному мною “Ruchu Filozoficznym” — але незалежно від того, в якій формі це відбудеться, я охоче надам Вам кілька примірників відповідного числа» (АКТ, с. 39, 05.10.1927)). Для дослідників філософської спадщини Мірчука подамо тут повний перелік його опублікованих праць, бібліографічні описи яких були розміщені в «Ruchu Filozoficznym»:

Том X (Львів, 1926—27):

1. Метагеометрія і її значення для теорії простору Канта. Прага, 1924.

Том XI (Львів, 1928—29):

2. O słowiańskiej filozofii / Przegląd Filozoficzny. Т.XXX (1927), s. 117—135.

3. Filozofia słowiańska / Przegląd Filozoficzny. Т.XXXI (1928), s. 34.

4. Filozof ukraiński H. Skovoroda / Przegląd Filozoficzny. Т.XXXI (1928), s. 60.

5. Петро Лодій та його переклад «Elementa Philosophiae». Берлін, 1928.

6. H.S. Skovoroda, ukrainischer Philosoph des XVIII Jahrhunderts. Leipzig, 1928.

7. Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen. Eine geistesgeschichtliche parallele. Berlin, 1929.

Том XII (Львів, 1930—1931):

8. Der Messianismus bei den Slaven. Berlin, 1930.

9. Der zweite Kongreß Polnischer Philosophen in Warschau / Kant-Studien XXXIII (1928), S. 345—348.

10. La philosophie slave / II Congr. Polon. De philos., tenu a Varsovie 1927 / Rapports et Comptes-rendus (1930), s. 30—32.

11. Die slavische Philosophie in Ihren Grundzügen und Hauptproblemen / Kant-Studien XXXV (1930), S. 403—406.

12. Der Messianismus bei den Slaven / Jahrbucher für Kultur und Geschichte der Slaven (1930), Bd.VI, S. 33.

13. Der Messianismus bei den Slaven / Forschungen und Mittellungen VI (1930).

Том XV (Львів, 1939):

14. Крістіан Вольф та його філософія на Україні. Жовкла, 1935.

⁵ Центральний Державний Історичний Архів у Львові, ф.712, оп. 1, од. 7, арк. 67.

Поряд із тим є підстави вважати, що співпраця між Твардовським і Мірчуком полягала тут не тільки у розміщенні Твардовським у «Ruchu Filozoficznym» бібліографічних даних філософських праць Мірчука, а й у наданні Мірчуком для цього часопису бібліографічних даних інших українських філософів. Так, Твардовський писав до Мірчука: «Я був би шановному пану Професору дуже зобов'язаний, якби у майбутньому Ви також пам'ятали про інформування мене про поточні українські філософські видання. Я охоче буду реєструвати їх в “Ruchu Filozoficznym”, адже я б хотів, щоб у ньому була відображена філософська творчість усієї слов'янщини» (АКТ, с. 39, 05.10.1927), на що Мірчук відповів: «Щиро дякую за листа і надіслану мені працю. Я охоче надаватиму шановному пану Професору відомості про поточні українські видання для реєстрації в “Ruchu Filozoficznym”» (с. 40, 19.11.1927). І справді, в 1928—1939 роках на сторінках цього часопису ми зустрічаємо бібліографічні описи Йосипа Сліпого, Якіма Яреми, Костянтина Чеховича, Гавриїла Костельника, Домета Оляничина, Євгена Маланюка, Дмитра Чижевського, Володимира Левицького; тож не виключено, що своєю появою на сторінках «Ruchu Filozoficznego» вони завдячують саме Мірчукові.

Маємо також докази того, що Твардовський особисто потурбувався про пошук рецензентів для публікації в «Ruchu Filozoficznym» оглядів праць Мірчука: «Я дуже втішився листом шановного пана професора від 27 жовтня і надісланою мені працею ”Про метагеометрію”, — писав Твардовський до свого українського колеги. — Я хотів би знайти для цієї праці рецензента, який би написав мені про неї опрацювання для ”Ruchu Filozoficznego”» (с. 39, 05.10.1927). Такий рецензент врешті знайшовся — ним став ще один український учень Твардовського, один з фундаторів української математичної культури, професор Львівського університету, «філософуючий математик» Мирон Зарицький (1889—1961): рецензія Зарицького на працю Мірчука «Метагеометрія і її значення для теорії простору Канта» була опублікована в 11-му томі «Ruchu Filozoficznego» (1929) [Zarycki, 1928—1929].

Чи можна говорити про те, що наукова співпраця Твардовського і Мірчука (яка, як показують результати цього дослідження, дійсно мала місце) стала підставою для певних взаємовпливів їхньої філософської творчості? З огляду на те, що ці філософи у своїх працях прямо не посилалися один на одного, навряд чи можна говорити про якісь прямі взаємовпливи. Але не варто забувати про те, що як Твардовський, так і Мірчук, як випускники філософського факультету Віденського університету, знаходилися в орбіті австрійської аналітичної філософії (Твардовський був учнем Brentano, а Мірчук — Штера). Безперечно, Твардовський жваво цікавився філософськими поглядами Мірчука («Мене дуже зацікавило те, що Шановний Пан Професор пише про збіжність своїх власних поглядів з поглядами Доктора

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 6

Тврдого⁶... Щойно вийде з друку Ваш виклад про месіанізм — надішліть мені його, будь ласка» (с. 43, 29.01.1930)) та стежив за їх рецепцією в польській пресі Львова (Мірчук у листі, датованому 16 січня 1930 року, написав: «Сердечно дякую Шановному Пану Професору за листа від 09.01.1930, як і за надіслану мені замітку “Słowa Polskiego” про мій виклад в Кант-Гезельшафте⁷. Ця нотатка... не зовсім правильно передає хід моїх думок [...]» (с. 42)). У зв'язку з останньою обставиною питання про взаємовплив філософських поглядів Твардовського залишається відкритим. Шлях до його розв'язання лежить у напрямку проникливого компаративістського дослідження змісту філософських праць обох філософів. Це завдання, проте, вже виходить за межі порушеної у цій статті проблематики.

Додаток № 1 [переклад з польської. — С. 1]:

Зарицький М. Іван Мірчук. Метагеометрія і її значення для теорії простору Канта. — Прага, Наклад Українського Університету в Празі, 1924. — С. 78.

Метою праці для Мірчука є відповідь на питання: «Наскільки теорія простору Канта зберегла свою наукову вартість навіть сьогодні, вже після досліджень Гауса, Рімана, Лобачевського, Буля, Гельмгольца, Клейна, Пуанкаре та інших?» У першій частині своєї праці автор подає нарис генези та історичного розвитку неевклідових теорій простору всіх різновидів. Будучи свідомим складності подання математичних теорій для читача-нематематика, автор не використовує математичну символіку і не дає точного визначення деяких понять, які можливо здефініювати тільки за використанням згаданої символіки. А проте деякі головні поняття досліджуваних геометричних теорій, як, наприклад, «кривизна простору» і «псевдосфера», слід було б точно здефініювати, оскільки в іншому випадку текст праці в деяких місцях стає зовсім незрозумілим. Кілька ілюстрацій також полегшили б розуміння обговорюваних конструкцій.

Після короткого реферування теорії простору Канта автор піддає критичному аналізу взаємне відношення цієї теорії та результатів досліджень математиків над неевклідовими геометріями і доходить висновку, що теорію простору Канта необхідно стосовно цих досліджень змодифікувати в таких пунктах:

1. Априоричними властивостями простору є тільки ті його властивості, які є спільними для всіх типів простору (евклідових і неевклідових).
2. Форма нашого наочного (фізіологічного) простору не є ідентичною з простором Евкліда.

⁶ Йозеф Тврди (1877—1942) — чеський філософ, професор Університету ім. Я. Коменського у Братиславі.

⁷ Йдеться про замітку «Filozofia Slowian» [Filozofia Slowian, 1930: с. 6] (див. Додаток 2).

3. Геометричні аксіоми не є аргіогі певними, кожному різновиду простору відповідають інші аксіоми.

4. Геометрія Евкліда є одним з можливих і найвигіднішим з усіх можливих різновидів геометрії.

(«Ruch Filozoficzny», Т.ХІ, 1928—1929, s.27—28)

Додаток №2 [переклад з польської. — С.І.]:

«Філософія слов'ян»

Керівник Українського Наукового Інституту при Берлінському університеті, проф. Мірчук, на запрошення німецького «Kant-Gesellschaft» виголосив доповідь про сутність філософії слов'янських народів. Він вийшов з припущення, що чехи, поляки і південні слов'яни живуть культурою, перейнятою від Заходу, натомість тільки росіяни мають власні ідеї, які переважно проявляються в утопічних теоріях і у відверненні від дійсності, яка назагал вважається нормальною. На думку прелегента, слов'янське відчуття дійсності відрізняється від західноєвропейського. Слов'янська думка повинна, отже, піти своїм шляхом, якщо вона хоче досягнути максимуму свого розвитку.

(«Słowo Polskie», nr.6, 08.01.1930, s. 6)

ДЖЕРЕЛА:

Іваник С. До питання про українофобію Казимежа Твардовського (на основі перегляду документальних свідчень) // Філософські пошуки. — 2010. — № XXXII. — С. 203—213.

Мірчук І. Вступ до філософії / За ред. М.Шаповала. — Мюнхен, 2006.

Мірчук І. Метагеометрія і її значення для теорії простору Канта. — Прага, 1924.

Filozofia Słowian // Słowo Polskie. — 08.01.1930. — № 6. — С. 6.

Mirczuk I. O słowiańskiej filozofii // Przegląd Filozoficzny. — 1927. — Т.XXX. — С. 117—135.

Mirczuk I. Filozofia słowiańska // Przegląd Filozoficzny. — 1928. — Т.XXXI. — С.34.

Mirczuk I. Filozof ukraiński H.Skoworoda // Przegląd Filozoficzny. — 1928. — Т.XXXI. — С. 60.

Polskie zjazdy filozoficzne: praca zbiorowa / Pod red. R. Jadczaка. — Toruń, 1995.

Twardowski K. Autobiografia filozoficzna // Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria. — 1992 — № 1.

Twardowski K. Dzienniki. Część I 1915—1927 / Pod red. R.Jadczaка. — Warszawa, 1997.

Zarycki M. Recenzja na: I. Mirczuk «Metageometria i jej znaczenie dla teorii przestrzeni Kanta» // Ruch Filozoficzny. — 1928—1929. — Т. XI. — С. 27.

Woleński J. Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska. — Warszawa, 1985.

Степан Іваник — кандидат філософських наук, ведучий семінарів у Школі суспільних наук Інституту філософії і соціології Польської академії наук. Сфера наукових інтересів — історія української і польської культури та філософії Галичини першої половини ХХ сторіччя.

ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*Тетяна
Чайка*

БЕСІДИ З КРИМСЬКИМ. «Екзистенційне крещендо»

Цією бесідою завершується коло новел-зустрічей із Сергієм Борисовичем Кримським. Майже рік минув від часу публікації першої такої новели, більш як півтора року — з часу, коли філософ пішов від нас. Так вийшло, що основним джерелом для завершальної новели стала та ж сама остання касета, з якої й розпочався цикл наших публікацій. Чи був у тому сенс? Гадаю, що так. Справді, наша остання зустріч «утрьох» (Сергій Борисович, я і диктофон) виявилася напрочуд змістовною; у ній знайшли собі місце й сумарна рефлексія життєвого і творчого шляху, і чітко виражене кредо мого співрозмовника. Утім, я відчувала, що, незважаючи на чіткість формулювань Сергія Борисовича, поза відповідними ситуативними й смисловими контекстами його життя вони не будуть цілком зрозумілі. Тому з усього масиву наших розмов до задуманих шести публікацій я добирала найхарактерніші, найяскравіші, найвиразніші моменти, аби повніше зберегти образ філософа, людини, часу. А прикінцеве повернення до початку дозволило акцентувати ідею, яка видається мені кульмінацією світоставлення Кримського — ідею екзистенційного крещендо. Немає сумніву, що цю ідею Сергій Борисович не тільки сформулював як теоретичний принцип, а й утілював у власному житті. Ми довго будемо пам'ятати ту високу духовність і людяність, яку він являв в останні, важкі свої роки. Неможливо забути, як за декілька днів до смерті,

на святкуванні свого 80-річного ювілею, він, вочевидь тяжко хворий, несподівано для всіх замість протокольної подяки присутнім виголосив блискучу промову — чи не найкращу свою наукову доповідь...

Тетяна Чайка: Сергію Борисовичу, з нашої попередньої розмови мене найбільш вразило Ваше твердження, що духовність є саморозбудовою особистості. Ця думка не дає мені спокою. Якщо дозволите, декілька питань у напрямі її конкретизації.

Очевидно, що розбудова особистості є процес, який накладається на життя людини. Як співвідноситься він із плином людського життя, з його віковими, ситуаційними, етичними вимірами? Чи залежать від цих вимірів кульмінації та спади зазначеного процесу? І головне — як співвідноситься вектор розбудови особистості з вектором самого людського життя, яке за своєю біологічною природою зрештою неухильно добігає кінця?

Сергій Кримський: Ви дуже правильно ставите питання, тому що те, що я називаю духовністю (можна, звичайно, давати різні її визначення), це плекання внутрішньої людини, вирощування абсолютної персони в самому собі.

Т. Ч.: Ось де вона, ваша персона! Тобто йдеться про конституювання людського образу в собі?

С. К.: Так. І вишталтовується людина тільки в стані безперервного діалогу, безперервного сперечання з собою. Пам'ятаєте, є така відома думка в Мамардашвілі: не природа створює людину, людина сама себе створює. І з того, що людина не є суто природним еством, впливає необхідність постійних зусиль задля підтримки людського в людині. Як тільки припиняються ці зусилля, людина деградує до стану первісного хаосу. Тобто потрібні постійні зусилля, які не можна припинити ані на секунду.

Т. Ч.: «Душа обязана трудиться и день и ночь, и день и ночь»...

С. К.: Цілком слушно, інакше бути не може. І людське добро — це ж не те, що лежить немов річ перед вами, це те, що безперервно вами твориться. Або не твориться, тоді виходить зло.

Т. Ч.: Отже, Ви стверджуєте, що постійне творення добра є необхідною умовою його існування? І тільки це є єдиним порятунком від зла?

С. К.: Так.

Т. Ч.: Але ж хіба з цього не впливає, що добро має тотальний характер? А тотальність не може звершуватися без насилля. Так от, Сергію Борисовичу, чи має добро, на Вашу думку, змогу чинити насилля і моральне право на нього?

С. К.: От, дуже слушне питання. Розумієте, в чому справа? Проблема насилля й ненасилля — дуже цікава проблема, вона в нас недостатньо опрацьована. До того ж Ленін свого часу звів наклеп на Льва Толстого, що Толстой буцімто примиренець, що він закликає щоким підставляти та рисові котлетки їсти, а боротися, мовляв, не треба. Насправді ж Толстой говорить, що проти зла потрібно боротися всіма засобами, але не насиллям.

І його можна зрозуміти, оскільки насилля часто-густо породжує більше зло, ніж те, проти якого воно було спрямоване. Взагалі, насилля не перебуває в царині моралі. Ви маєте право вдаватися до сили, але не називайте це мораллю. І мораль — це не силова боротьба, добро не може бути з кулаками, як за радянських часів казали, воно діє інакше. Не слід плутати мораль і боротьбу. Принаймні, моя життєва настанова така. Звичайно, існують вороги суспільства, проти яких безперечно треба боротися. Але якщо від вас залежить, чи оголосити когось ворогом, — цього в жодному разі робити не слід. Це обов'язково відіб'ється на вашій долі.

Мораль багато в чому нагадує правила вуличного руху. Ви, звісно, можете перетинати вулицю не зважаючи на будь-які правила, але ви сплачуєте за це певну ціну: інколи це штраф, а інколи власне життя або життя іншої людини. Так і в моралі: ви можете послуговуватися насиллям, але ви свідомі того, що можете дуже тяжко за це поплатитися. От я часом наївно міркував: чого це раптом у нашій культурі таке місце посів М. Булгаков зі своїм романом «Майстер і Маргарита»? Адже були в його час й інші славнозвісні письменники, Олексій Толстой, наприклад. Проте саме Булгаков, на мій погляд, дав у своєму головному романі сучасну парадигму ненасильницької боротьби добра зі злом. Як ви пам'ятаєте, події в романі розгортаються у двох паралельних планах: у біблійному, тобто у вічному плані, й у плані життєвому, повсякденному. В біблійному плані Єшуа, тобто Ісуса, ведуть на Голгофу. Його учень Левій Матвій жадає власноруч убити вчителя, аби таким чином урятувати його від ганебної і лютої смерті на хресті. Він залишає процесію, біжить назад до міста, викрадає там у хлібній лавці ножа, але коли повертається, бачить, що сирійська ала вже оточила Голгофу, і до вчителя йому ніяк не пробитися. І ось, спостерігаючи муки Єшуа з відлюдного боку пагорба, він проклинає спочатку себе, а потім і Бога: «Ти чорний бог! Чому я запізнився?»

Подібна ж ситуація й на життєвому плані. Маргарита говорить своєму коханцеві Майстру: «Зачекай півгодинки, я піду додому, залишу чоловікові записку, що йду від нього, і повернуся до тебе вже назавжди». Й останнє, що бачить Майстер, — це її берет, сповнені рішучості очі і смужка світла у передпокої. Коли через півгодини Маргарита повернулася, Майстра вже не було — його заарештували. І Маргарита волає: «Чому я спізнилася, як бідолашний Левій Матвій!»...

Тож добро завжди спізнюється на зустріч зі злом. Спізнюється тому, що не може безпосередньо зіткнутися з ним — воно ж-бо забрудниться. Річ у тім, що добро діє інакше, тому таке його запізнення є не вадою, а нормою. А як воно діє? Воно діє як хустка Фриди, середньовічної дівчини, яка цією хусткою задушила своє позашлюбне дитя. Пам'ятаєте, на балу в Сатани Маргарита довідується з уст нещасної дівчини, що від часу скоєння нею

цього злочину і аж довіку їй щоразу перед очі подають оту хустку. Ось так, за Булгаковим, діє добро: невблаганним, страшним і неперервним нагадуванням. Але ж для Фриди ця «кара добром» є нестерпною, і вона благає королеву Маргариту про звільнення. Після балу, коли Воланд запитує Маргариту, чим її винагородити, Маргарита просить насамперед не за себе і навіть не за Майстра, вона каже: «Припиніть подавати хустку Фриді!» Цікаво, що після цієї фрази кіт Бегемот дурним голосом кричить: «Давайте-но сюди швидше ганчір'я, затикайте шпарини, до нас проникла людинолюбність!..» Ось така страшна сила нагадування властива добру, котре змінює життя й долю людини, карає зло — втім, частіше це зло карається в дітях і в ближніх людях. До речі, коли я в своїх лекціях розповідаю про це студентам, я відчуваю, що втрачаю зв'язок з аудиторією: мені ніхто не хоче вірити.

Т. Ч.: Отже, добро, яке спізнюється, і зло, що ірадіює в часі... Цікава концепція. Але, Сергію Борисовичу, як виглядає в цьому контексті саморозбудова особистості, з якої ми почали нашу розмову? Я маю на увазі, що на своєму життєвому шляху зло ми подибуємо не тільки ззовні, воно присутнє вже в нас самих. Зі свого боку, добро в людському житті неодмінно набуває форми доброти — доброти як дієвого принципу й засадничої людської якості. Тож як духовно розбудовується особистість у полі напруги людського зла й людської доброти?

С. К.: А ось як. Тут я, з Вашого дозволу, звернуся спочатку до тексту мого улюбленого Герцена, до «Былого и дум»... Розумієте, я ж ці тексти спеціально ніколи не вчив, але напам'ять їх знаю. Так от, Герцен пише: «Жорстока дитина у своїй безневинності. Жорстокий піп у своїй святості. Жорстокий доктринер у своїй науці. Усі ми жорстокі, й особливо жорстокі, коли праві. А м'якосердя приходить у світ з обпаленими крильцями. Коли, прокидаючись уночі від думки, яка ти погана людина, ти шукаєш собі виправдання і, не знаходячи його собі, знаходиш іншим. Відтоді будь-яка жорстокість стає огидною». Бачите? Точно!

Т. Ч.: Тоді й правота так само? Тобто й правота має стати огидною, тому що особливо жорстокі ми у своїй правоті...

С. К.: Ні, ні! Саме жорстокість є огидною, вона взагалі просто відразлива, вона неприйнятна. Розумієте, весь принцип морального впливу полягає в тому, щоб присутність жорстокості й зла діяла на вас так само відразливо, як, скажімо, нашкірні виразки. Ви інстинктивно відвертаєтеся від цього. Ви не розмірковуєте, просто ви не можете цього бачити.

Т. Ч.: Тобто тут тоді навіть і вибору немає?

С. К.: Ні, вибору немає, звичайно, тут немає вибору. У справжній моралі немає вибору. Хоча вона з вибору народжується, але потім іде від нього.

Т. Ч.: Тож отакою є жорстокість. А ще що Ви могли б назвати такого, що є огидним для Вас аж до природно-біологічної відрази?

С. К.: Н-ну, не знаю. Я думаю, що зрада. Я думаю, що це близькі речі. У зраді ж-бо теж є жорстокість: не рахуватися з іншою людиною, з якою ти, мовляв, можеш зробити все, що хочеш.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, а тепер щодо другого полюса: людська доброта — це якість засаднича чи похідна? От, добра людина — що, на Ваш погляд, це означає?

С. К.: Добра людина — це не так просто. Річ у тім, що це дуже часто фальсифікується, доброта. Добротою грають.

Т. Ч.: Тобто доброта може бути такою собі престижною маскою?

С. К.: Так. Вона справді часто стає престижною маскою.

Т. Ч.: А що ж являє собою доброта без маски?

С. К.: Ну, я не знаю — коли ти просто не можеш не зробити людині добро. Розумієте? Від того, що ти робиш добро, ти сам отримуєш задоволення. Недаремно кажуть, що ми добре ставимося до тих, кому ми зробили добро, і погано — до тих, кому заподіяли зло.

Т. Ч.: У Достоєвського це навіть принципом було, взагалі кажучи. Багато чого на цьому будував. А от цікаво, Сергію Борисовичу: з того, що Ви сказали, виходить майже як за Кантом — коли робиш щось із доброти, то робиш це не заради когось чи внаслідок чогось, а робиш тому, що ти не можеш інакше...

С. К.: Не можеш інакше! Ти просто інакше не можеш. Інакше з тобою трапиться істерика або ще щось. Тобто ти рятуєш самого себе, будь-яка доброта — це насамперед гарне ставлення до самого себе. Розумієте? Ти себе рятуєш від страждань.

Т. Ч.: Тобто просто не виживеш, якщо ти не будеш...

С. К.: Так, не виживеш і взагалі... Спокою не знайдеш. Будеш безумний, метатися будеш у жаху.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, а доброта і благість? Людина добра — і людина блага?

С. К.: Ви знаєте, от у людську благість я якось не вірю. Тут зазвичай присутні інші мотиви — за схемою «так треба». Люди ж-бо часто діють, бо «так треба». До того ж на доброті можна й популярності зажити. Про багатьох людей, що їх називали добрими, я знаю, що вони діяли з якихось інших міркувань.

Т. Ч.: А така «доброта» — це камуфляж чи певна сублимація?

С. К.: Радше, сублимація. Взагалі це як, знаєте, про некрасиву наречену кажуть, що в неї гарні очі. Взагалі-то вона потворна, але в неї гарні очі. У неї хороша душа. Або ж вона добра... Це така гра поняттям «доброта».

Ось, розумієте, так виглядає доброта, коли вона не є інстинктом, за якого ти робиш щось, не розмірковуючи.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, а дружба між людьми можлива? Чи це та сама гра?

С. К.: Ну, дружба — це, так би мовити, мрія... З одного боку, це якийсь ідеал, а з іншого — це те, що в реальному житті людини конче потрібно. Це справді конче потрібно людині. Але нездійснено. Знаєте, я дійшов висновку, що взагалі все те, що конче потрібно людині, — важкоздійсненне. Живемо ж у світі перевертнів. Всупереч Сковороді: «О великий Боже! Подяка Тобі, що Ти все важливе зробив легким, а все складне...»

Т. Ч.: Непотрібним. «Потрібне все легке, важке ж не нужно».

С. К.: А насправді все навпаки. У світі перевертнів живемо. Це ще Еклезіаст добре довів.

Т. Ч.: Так це ми живемо у світі перевертнів чи самий світ перевернутий?

С. К.: Світ — перевертень...

Т. Ч.: Он воно як. Але ж таке світосприйняття не дається людині одразу, такий погляд є набутком довгого життєвого шляху, набутком непростим і навряд чи радісним. І в цьому контексті я хотіла б повернутися, Сергію Борисовичу, до того свого запитання, з якого починалася наша сьогоднішня розмова: як усе ж таки накладається розбудова особистості на вектор самого людського життя?

С. К.: У контексті того, про що ми з вами сьогодні вели мову, мені тепер легше буде відповісти на це ваше запитання.

Я вже казав, що людська духовність, власне, і є саморозбудовою особистості. Причому її необхідно осмислювати не просто моралізуючи, а з точки зору певних раціональних принципів. Один з принципів, які я в цьому зв'язку висуюю і який може бути прямою відповіддю на ваше запитання, — це принцип екзистенційного крещендо (ну, термінологія моя).

Т. Ч.: Який цікавий термін...

С. К.: Принцип екзистенційного крещендо зумовлює погляд на плін людського життя як на рух до його кульмінації. Мається на увазі, що, незважаючи на життєві складнощі й навіть усупереч їм, духовний потенціал людини має неухильно зростати — аби завершення життя стало для неї не кінцем, а вінцем. Це саме те, про що Лев Толстой свого часу сказав: «жити за зростаючою совістю». Розумієте — щоб ти повсякчас наздоганяв її, щоб вона була для тебе дороговказом, який сам змінюється і таким чином спонукає тебе невпинно рухатися вперед. Бачите, в чому справа? Це як при будівництві храмів у давні часи. Адже будівник храму знав, що за його життя храм не буде завершений, а може, і за життя його покоління також. Але те, що виходило за межі його життя, ставало для нього основним життєвим смислом. Ось у цьому й полягає сенс принципу екзистенційного крещендо — життя як невтомний вихід за межі самого себе до певної верховної ідеальної мети, що її задає наша зростаюча совість.

Abstracts

Vakhtang Kebuladze (scientific editor of the thematic items), *Nelli Ivanova-Georgievska*, *Viktor Levchenko*, *Mykhailo Minakov*, *Oleksii Panych*, *Serhii Proleev*, *Oleksandr Tymokhin*, *Maryna Tkachuk*, *Oleh Khoma*

Transformation of philosophic knowledge in post-soviet Ukraine. *Filosofska Dumka* expert survey

The thematic items of this issue of *Filosofska Dumka* are a kind of presentation of international interdisciplinary research project “*Transformations of Socio-Humanitarian Knowledge after 1991. West-European Prospect in the Regional Context (Belarus, Ukraine, Moldova)*”. This project is realizing during last years by historians, psychologists, sociologists and philosophers of Belarus, Ukraine and Moldova. The set of expert surveys with representatives of social and humanitarian sciences of these countries are carried out within the framework of this project. Basing on these surveys data the project participants are writing their own texts which should be parts of the book to be published next year. FD proposes its readers the part of the project regarding post-soviet transformation of the philosophic knowledge and philosophic education in Ukraine. The material consists of the Vakhtang Kebuladze’s (one of the project participants) introduction and survey data revealing opinions of Ukrainian philosophers which represent different state educational and research institutions, as well as nongovernmental research organizations.

Keywords: philosophical cognition, institutional transformation, education, university, public organization

Grigorii Tulchinskii

Russian philosophical culture of the late 20th — early 21st centuries

The ambiguous consideration for philosophy and philosophers on the part of the public opinion — either as for the God’s fools or for ideological fanatics — is characteristic of the normal condition of the society. But when the society finds itself in crisis, in the sense-loss situation it appears from this that those very philosophers, in fact, prove to be guilty: it turns out that they taught us wrong things and in a wrong way. Asking himself what stands behind all that, the author considers the peculiarities of the Russian philosophical culture of the late 20th — early 21st centuries: typical subjects and methods of philosophizing, main trends, their evolution, and ways of organization of the philosophic life. Resuming the analysis the author contends that the philosophical culture more and more acquires the

character of natural environment of philosophizing, which corresponds to Russian culture of the new Millennium.

Keywords: culturology, neo-rationalism, philosophical culture, post-marxism, Russia, semiology, ways of philosophizing

Oleksii Viedrov

Critical social sciences between two forms of knowledge

The author argues in favour of intermediate position of critical social studies “between” the empirical sciences and reflexive form of knowledge inherent in philosophy. The reflexive form of knowledge which is made possible by the logical fullness of language is contained in the language games of particular sciences as a condition of their potentiality. It is of immediate relevance for the critical social studies because it makes possible ultimate justification of the criteria of social critique.

Keywords: critical social studies, reflexive knowledge, language games, ultimate justified criteria of critique.

Kostiantyn Kislyuk

The national-cultural memory of Ukraine

The article is based on the study of changing sociological, historical, culturological paradigms of memory in modern scientific thought, which gives us the grounds to propose the concept of national-cultural memory as a totality of any socio-cultural phenomena that have been endowed with ethno-cultural identity for the mass consciousness and symbolically showed itself in many “places” (geographical points, things, events, artistic images, rituals, names, etc.).

This article considers main dimensions and forms of existence of national-cultural memory in Ukrainian culture. Its general trend in Ukraine is from memory to history and back to memory. This trend correlates to materials of Western culture. However, intellectual topos prevailed over materialized “places” in Ukrainian culture. At the same time, Ukrainian memorial traditions are more variable than Western ones. In general, this variability reflects not only general socio-cultural evolution, but also the main state politics of memory.

Keywords: national-cultural memory, Ukrainian culture, paradigms of memory studies, identity

Stepan Ivanyk

Ivan Mirchuk and Kazimierz Twardowski: From the history of scientific cooperation

The paper is devoted to research of scientific cooperation of Ivan Mirchuk and Kazimierz Twardowski – two great representatives of Ukrainian (Mirchuk) and Polish (Twardowski) philosophy of the 20th century. The issue is mainly researched on the basis of materials of the Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv and Archives of Kazimierz Twardowski in united libraries of WFiS UW, IFiS PAN and PTF in Warsaw. As a result, hitherto unknown, but extremely important for the history of Ukrainian and Polish philosophy facts, that shed light on scientific interrelationships of Mirchuk and Twardowski, were identified.

The paper is supplemented by translations from Polish into Ukrainian of two short articles about Mirchuk's philosophical views, published in prewar Polish periodicals in Lviv.

Keywords: Ivan Mirchuk, Kazimierz Twardowski, Ukrainian and Polish philosophy of the 20th century, scientific cooperation

Tetiana Chaika

Interviews with Krymskyi. "Existential crescendo"

In the last dialog of the cycle the philosopher compares his considerations concerning interrelations between good and evil, on vital principles of spiritual self-development of an individuality, formulates a principle of "existential crescendo", which reflects rather exactly the main trend of his own life.

Keywords: spirituality, self-development of individuality, good, evil, human life, "existential crescendo"

Показчик статей, надрукованих у часопису “Філософська думка” 2011 року

	№	С.
АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: МЕТОД, ТРАДИЦІЯ, ПРОБЛЕМАТИКА		
<i>Алексюк І.</i> Грайс: у пошуках прихованих значень.	3	79
<i>Васильченко А., Панич О.</i> Аналітична філософія в Україні: quo vadis?	3	5
<i>Ведров О.</i> Фіаско програми екстенсійної мови та його значення для соціальних наук.	3	69
<i>Панич О.</i> Джон Стюарт Міл і традиція аналітичної філософії.	3	28
<i>Потер М.</i> Народження аналітичної філософії.	3	47
<i>Шмарко Я.</i> Що таке аналітична філософія?	3	10
ЄДНІСТЬ СВІТУ І РОЗМАЇТТЯ КУЛЬТУР		
<i>Бистрицький Є.</i> Конфлікт культур і методологія толерантності	4	102
<i>Култаєва М.</i> Локальне у лабіринтах всесвітнього суспільства: методологічний аспект	4	49
<i>Малахов В.</i> Національна держава, національна культура і культурний суверенітет.	4	119
Матеріали круглого столу українських та російських філософів (<i>Б. Пружинін, О. Білий, М. Громов, А. Гусейнов, А. Конверський, В. Лекторський, В. Малахов, О. Онищенко, М. Попович, С. Пролєєв, М. Степанянц</i>)	4	5
<i>Межуєв В.</i> Діалог як спосіб міжкультурного спілкування в сучасному світі	4	90
<i>Федотова В.</i> Єдність та багатоманітність культур за умов глобалізації	4	64
<i>Хома О.</i> Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання	4	76
ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ У ПОСТРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ		
<i>Кебуладзе В.</i> Інституційні аспекти трансформації філософського знання в пострадянській Україні.	6	5
Опитування «Філософської думки» (<i>Неллі Іванова-Георгієвська, Віктор Левченко, Михайло Мінаков, Олексій Панич, Сергій Пролєєв, Олександр Тимохін, Марина Ткачук, Олег Хома</i>)	6	13

ФІЛОСОФІЯ ДОСВІДУ

<i>Богачов А.</i> Філософський початок герменевтики (До історії визначення герменевтичного досвіду)	5	60
<i>Дахній А.</i> Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера	5	76
<i>Іващенко І.</i> Сингулярність і досвід. Міркування щодо Гегелевої теорії суб'єктивності	5	6
<i>Кебуладзе В.</i> Феноменологія до предикативного досвіду	5	24
<i>Лактіонова А.</i> Перцепційний досвід як діяльність	5	40
<i>Приходько В.</i> Досвід як оновлення	5	51

ФІЛОСОФІЯ І ЛІТЕРАТУРА

Круглий стіл «Філософської думки» (<i>Л. Архипова, О. Білий, І. Бондаревська, О. Гомілко, С. Пролєєв, О. Йосипенко, С. Йосипенко</i>)	1	5
<i>Архипова Л.</i> Апологія мудрості літератури	1	37
<i>Забужко О.</i> Література як «випереджальна філософія»: рефлексія над антиісторизмом в українській культурі першої половини ХІХ сторіччя	1	70
<i>Єрмоленко В.</i> Орфей, Діоніс та мрії про регенерацію: філософсько-літературні сюжети ХІХ сторіччя	1	83
<i>Іващенко І.</i> Агонія суб'єктивності? Кілька міркувань щодо новелети Артура Шніцлера «Я».	1	113
<i>Йосипенко О.</i> Філософський дискурс: між наукою і літературою	1	23
<i>Йосипенко С.</i> Література як предмет історико-філософського дослідження	1	57
<i>Лютій Т.</i> Без автора? Проблема самовираження у філософії та літературі	1	49
<i>Поліщук Н.</i> Філософія і література у контексті європейського модернізму: інтелектуалізм Валеріана Підмогильного	1	99
<i>Шніцлер А.</i> Я (новелета)	1	122

ЯК МОЖЛИВА ВІТЧИЗНЯНА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ТРАДИЦІЯ?

Інтелектуальна традиція: проблеми становлення. Круглий стіл (<i>С. Пролєєв, А. Баумейстер, О. Хома, А. Єрмоленко, В. Малахов, О. Білий, М. Симчич, М. Попович, Н. Вяткіна, К. Сігов, В. Левченко, Г. Табакова, О. Зорич, О. Ведров, М. Карповець, О. Товарянська</i>)	2	23
Справа мислення: пам'ять та відзнака (<i>С. Пролєєв, А. Баумейстер, О. Хома, А. Єрмоленко, В. Малахов, О. Білий, М. Симчич, М. Попович, Н. Вяткіна, К. Сігов, В. Левченко, Г. Табакова, О. Зорич, О. Ведров, М. Карповець, О. Товарянська</i>)	2	15

ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

<i>Філоненко О.</i> Олександр П'ятигорський, оповідач	4	133
<i>Чайка Т.</i> Бесіди з Кримським. «Екзистенційне крещендо»	6	98
<i>Чайка Т.</i> Бесіди з Кримським. Остання касета	1	128

<i>Чайка Т.</i> Бесіди з Кримським. «Розум, настояний на совісті»	5	89
<i>Чайка Т.</i> Бесіди з Кримським. Час учнівства	4	128
<i>Чайка Т.</i> Бесіди з Кримським. Читаючи Гегеля і Маркса	3	103
<i>Чайка Т.</i> Бесіди з Кримським. «Я вийшов зі степу...»	2	86
ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ		
<i>Іваник С.</i> Іван Мірчук і Казімеж Твардовський: з історії наукової співпраці . . .	6	90
<i>Кислюк К.</i> Україна: національно-культурна пам'ять	6	74
КАФЕДРА		
<i>Култаєва М.</i> Філософія: життя після смерті. Німецький погляд на пост-болонські реалії	2	70
ЛАБОРАТОРІЯ НАУКОВОГО ПЕРЕКЛАДУ		
<i>Котусенко В.</i> Філософська термінологія Томи Аквінського	5	95
<i>Листопад І.</i> Прологомени до перекладу «Категорій». Український переклад з огляду на латинський спадок	2	93
<i>Листопад І.</i> Термінологія Аристотеля	1	146
<i>Хома О.</i> Пізнавальні інстанції в Декартовій термінології	3	120
ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ		
<i>Терентьєва Л.</i> Системна модель індукції та дедукції: співвіднесеність і подвійність	2	40
ОНТОЛОГІЯ І ГНОСЕОЛОГІЯ		
<i>Тарадайко С.</i> Методом «тику»	3	94
САМОРЕФЛЕКСІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ		
<i>Ведров О.</i> Критичні соціальні науки між двома формами знання	6	62
<i>Тульчинський Г.</i> Філософська культура Росії кінця ХХ — початку ХХІ сторіч . . .	6	45
СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ		
<i>Матвієнко С.</i> Інтерв'ю з Рендалом Колінзом	3	112
ПОЛЕМІКИ		
<i>Пустовіт О.</i> Пушкін і Юнг: «Душа в заповітній лірі»	2	55
НОВИНИ САЙТУ PHILOSOPHY.UA		
<i>Зорич О.</i> Електронне alter ego філософії в Україні	1	149
РЕПЛІКИ		
<i>Загороднюк В.</i> Загадкова історія європейської філософії	2	119
<i>Лях В.</i> Чому світ не побачив нової етики Сартра?	2	114
ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 6		109

Пока жчик статей

<i>Окороков В.</i> До Всеукраїнського філософського конгресу 2012 року	2	<i>117</i>
<i>Пролєєв С.</i> Думка у форматі репліки.	2	<i>111</i>
Про міжнародний діалог Остап Піддух сказав...	2	<i>122</i>

ПРО КНИГИ

<i>Гансова Е.</i> Мистецтво з погляду інонаукової символіки	3	<i>137</i>
<i>Грива О.</i> Terra incognita вітчизняної філософії освіти	3	<i>133</i>
<i>Дротянко Л.</i> Зміна вимірів раціональності: контекст постсучасності	5	<i>99</i>
<i>Шевченко О.</i> «Я – лапа ягуара!», або Про те, як стати суб'єктом	2	<i>106</i>

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

<i>Віфлянцев В.</i> Секція філософії та соціології Малої академії наук України розпочинає роботу.	3	<i>139</i>
<i>Колесник О.</i> III Всеукраїнські Кулішеві читання з філософії етнокультури.	5	<i>104</i>
Положення про Премії з філософії	2	<i>109</i>