

Іван Лисий*

УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ – ФЕНОМЕН ЧИ ФАНТОМ? **

Камінь, кинутий у тихе плесо нашого філософського життя свого часу (“Дзеркало тижня” від 16 жовтня 1999 року)*** одним із моїх колег, який категорично заперечив існування української філософії, жодних кіл на цьому плесі не спричинив. Чи не тому, що філософська громадськість читає тільки фахову періодику? А може, її репрезентанти скромно (і здебільшого небезпідставно) числять себе за відомством “філософознавців”, а не філософів, статус яких ота радикальна констатація ставила під знак питання? Можливо, через глибоке й високе переконання в тому, що національна філософія – своєрідний оксюморон, тобто що філософія – універсальна за означенням – не може бути національною, зокрема українською (хоча британською, французькою, німецькою – чому б і ні?); з висоти цих переконань до надуманих проблем національної філософії не опускаються...

А коли й опускаються, то хіба що заради того, щоби поглумитися над мізерними здобутками українського філософування і висловити сумнів щодо його спроможності. До речі, однодумці наших скептиків у російських інтелектуальних колах, визнаючи філософію німецьку, американську, французьку (цю особливо, бо саме вона нині диктує філософську моду), ставлять під сумнів саме поняття “російська філософія”. Що – і це трохи парадоксально – не заважає київським, харківським, одеським скептикам обирати саме російські філософські здобутки предметом історико-філософського аналізу.

Тут читач має право втрутитись і запитати: Невже треба політизувати і проблему національної визначеності філософії? Згоджуся, що проблема ця справді легко піддається політизації і навіть певній містифікації, занурюючись в емоції. Адже торкається вона або закидів (чи й самозвинувачень) в загумінковості, провінційності питомого філософування, або наївного намагання вивищити його коштом акцентованої самотності. Усвідомлюючи цю небезпеку, намагатимусь її уникати. Як уник її певною мірою П. Кралюк у тексті “Чи потрібна Україні філософія?” Він оприлюднений свого часу на шпальтах видання, адресованого переважно інтелектуальній громаді. І хоча це видання мало тоді спеціальну філософську рубрику, під якою у філософичності й дотепності змагалися переважно харківські філософи (чи філософознавці?), проте голос п. Кралюка ні тут, ні деінде відлуння не отримав.

Але є підстави сподіватися, що і та безрезонансна спроба започаткувати дискусію не буде останньою, як і “дзеркалотижнівська” ініціатива не була першою. Журнал “Україна” ще 1990 року (число 24) оприлюднив матеріали “круглого столу” з питання “Чи маємо ми нині українську національну філософію?”.

Учасник цього обговорення, нинішній директор академічного Інституту філософії М. Попович повів мову про “філософську культуру нації” як щоразу своєрідний спосіб світосприймання і світоосмислення. Інший учасник розмови В. Горський міркував так: коли брати до уваги, що філософія є самоусвідомленням культури, а культура завжди національна, то й філософія, втілюючи національний дух і національний характер, мала би бути національною. З його погляду важливо, щоб національна філософія була сучасною, а передумовою цього повинна б бути органічна вписаність української філософії в контекст філософії світової. Тож В. Горський наполягав на засадничій єдності національного, українського, з одного боку, й універсального, світового у філософії – з іншого.

В. Нічик у тій же розмові з прикрістю констатувала, що успадкована від радянських часів, обтята і примітивізована провінційна філософія невисокого рівня не здатна здійснювати “вищий світоглядний і теоретичний синтез усіх елементів” української духовної культури, забезпечувати, як додав М. Попович, її цілісність.

Чи ж набула/набуває наша філософія здатності до самостійного філософського синтезу сьогодні? Ось одне з питань, безперечно, вартих уваги української філософської (і ширше – інтелектуальної) громади. Та чи можна шукати відповідь на нього, не поставивши серію інших, не менш суттєвих питань. Серед них:

– Чи можлива українська філософія? Інакше кажучи, чи може універсальне за означенням – осмислення межових підстав буття людини – бути водночас партикулярним? Або й інакше: чи може українська культура становити виняток у тому сенсі, що вона не потребує самоусвідомлення, цілющої рефлексії, здійснюваної зазвичай філософією? Коли ні, то чому тоді українські філософи

* До 80-річчя з дня народження члена нашої редколегії, кандидата філософських наук, доцента НаУКМА Івана Лисого.

** Лисий І. Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / Іван Лисий. — К.: ВД “Києво-Могилянська академія”, 2013. — 180 с. — С. 147–178.

*** Правопис оригіналу збережено. — Ред.



(філософознавці?) уникають цієї атрибутивної для філософії місії, ховаючись у густі хащі історико-філософського дискурсу? Чому не воляють перейти зі стану “припорошеного архівного зібрання” у статус свobodно і критично мислячих співтворців смислового ядра власної культури? Чи не відтворюють вони боязку поведінку першого покоління радянських філософів, суть якої В. Вернадський бачив у “втечі філософів у безпечні царини знання”, наприклад, “видання класиків, попередників”. Коли так, то що їх лякає сьогодні?

– Чи потрібна українцям своя філософія? Тобто, якщо дійдемо висновку, що філософія може бути “своєю”, то мусимо запитати: Чи дозріло сьогодні українське суспільство (або принаймні його інтелектуальна еліта) до того, щоби культивувати філософію як спосіб свobodного, особистісного, творчого, рефлексивного, критичного мислення над засадами буття, його телеологією? Чи може нині, в переломну добу, коли колишні цілі втрачають/втратили сенс і будь-що може стати метою, українство обійтися без участі філософів у формуванні спільних цілей?

– Чи була в українців власна філософія? Зокрема, чи інобуття філософської думки в різних формах культури в історичні часи (як, до речі, й тепер) не позбавляє її власне філософського статусу? І чи є у нас підстави стверджувати присутність в українській культурі власної філософської традиції, в руслі якої – за бажання, звісно – можуть працювати нинішні представники філософського цеху? Чи яку – знову ж за бажанням, але з почуттям відповідальності – сучасники можуть заперечувати, започатковуючи нові парадигми національного філософування.

– Чи маємо ми нині українську філософію? Чи чомусь змушені обмежитись історичним і всяким іншим філософознавством, миритися, кажучи словами того ж таки В. Вернадського, із “занепадом живої праці у сфері філософії”?

– Нарешті, не обійти й футуристичну площину проблеми: Чи можемо сподіватися на українську філософію в майбутньому? І не тільки в тому сенсі, який свого часу наголошував Д. Чижевський: чи матимемо великого мисленика, який, розкриваючи глибини національного духа, зацікавить ними світовий розум? А й у тому розумінні, що нація, національна культура включно із філософією стають анахронізмом за умов тотальної глобалізації. Є ще один аспект проблеми, зовсім не рожево-барвлений: поруч із трагічною констатацією смерті Бога, кінця історії, смерті людини, відмирання мистецтва мовиться і про кінець філософії. Мовляв, філософія як така вичерпала себе і в складі культури має бути заміщена якоюсь іншою, справді необхідною духовною формою. А те, що вважаємо постмодерною філософією, є властиво анти- чи контрфілософією, бо саме у формі самозаперечення філософія може продовжити нині своє існування, рятуючись на час від остаточної загибелі. Тож чи не чекає нас майбутнє не тільки без національної філософії, а й без філософії загалом?

Достоту, заглибитись у кожне з цього комплексу питань воднораз навряд чи вдасться. Та починаючи доведеться, і доведеться спочатку – з питання про можливість української філософії як філософії національної.

Сучасність пропонує кілька розв’язань проблеми національної філософії. Їх розмаїття можна згрупувати у своєрідну тріаду:

1) Цілковите заперечення національнокультурних відмінностей в царині філософського мислення, ігнорування реальної множинності філософської думки. При цьому нерідко філософія розглядається безособово – як певний компендіум текстів. Такий погляд поширений в сучасній університетській філософії США. Має він своїх прихильників і у вітчизняних філософських колах.

Цю позицію намагаються обґрунтувати, з одного боку, зосереджуючи увагу винятково на метафізичній проблематиці з її безсумнівною універсальністю і допускаючи філософську неоднорідність лише у сенсі напрямків філософування: раціоналізм – ірраціоналізм, спіритуалізм – матеріалізм тощо. З іншого боку, відстоюючи монокультурність філософії, тобто визнаючи філософією тільки європейський модерний тип філософування. В одній з недавніх публікацій М. Поповича під сумнів поставлене існування філософії поза середземноморською культурою.

Виникає питання: а чи не є контраргументом щодо цієї негативістської позиції факт існування величезного масиву досліджень філософської думки Німеччини, французької класичної і сучасної філософії тощо; за останнє десятиріччя п’ять видань витримав у нас підручник В. Горського “Історія української філософії”. Не менш інтенсивно досліджується філософська культура різних історичних епох, чим також, мабуть, нехтувати не варто.

“Негативісти” й не нехтують, але наполягають на винесенні всіх цих досліджень за межі філософської проблематики, заперечують їх дотичність до історії філософії. Вони переконані, що в усіх цих випадках маємо справу з т. зв. інтелектуальною історією (intellectual history).

До цього повернуся згодом. А тут належить зауважити, що й власне європейська філософія реально не зводиться до суто дискурсивного, “аристотелівського” філософування, особливості якого акцентовані в його сакралізованій раціоналістській моделі з її тоталітаристським претензіями. Досить згадати Монтеня чи Паскаля. І хіба не залишаються європейськими некласична і посткласична формації філософії, хоча вони зовсім не узгоджуються з названою моделлю? Тож, забігаючи трохи вперед, поставлю ще одне питання: коли й українська філософія не відповідає цій моделі, то хіба це може бути підставою для відмови їй у філософічності?

2) Поміркованішим є наголошення єдності та єдиності, неподільності всесвітнього філософського процесу як виразу єдності людського роду і культури. Хоча і в руслі такого підходу, найвиразніше репрезентованого свого часу Гегелем, загальнолюдське нерідко фактично зводиться до “середземноморського”, але акцентуються саме універсалістські претензії філософського мислення. За аргументами звертаються перш за все до єдності предмета філософії та – відповідно – єдності філософського знання.

Однобічність такого погляду якраз і полягає в редукції філософії до теоретикофілософського знання, у взорванні філософського мислення на науку. Поміркованість же цієї позиції в тому, що вона допускає можливість національної філософії, але виключно як множини способів вияву всезагального (рідше – як частин світового цілого). Мовляв, єдиний процес філософського розвитку людства допускає своє локальне (західне, східне, латиноамериканське тощо) розосередження; адже до його безпосереднього здійснення долучені мислителі різних країн і культур.

Попри цей “допуск”, “універсалісти” відмовляють “національним формам філософської думки” в якомусь оригінальному, своєрідному змісті. Коли тут і ведуть мову про якусь змістову своєрідність національних філософій, то лише як “відхилення” від магістралі світової філософії, “помилки”, сектантське спотворення Абсолютної Істини *philosophia perennis*.

Проте, скажімо, Е. Гусерль досить переконливо показав, що філософія не може цілковито унезалежитися від локальних життєвих світів, від домінуючих у них смислів, які безпосередньо впливають на спосіб мислення людини, її життєву позицію. Адже увага філософуючої особи спрямована передовсім на смисли. Межові підстави людського буття засадничо однакові для англійця і французу, ренесансної людини і людини, яку лякають належністю до “постлюдства”. Але смисли буття цих різних людей безконечно розмаїті. Тому навіть у рамках спільних для всіх філософських універсалій неминучі локальні (в тім числі національні) смислові наголоси. У них відбито досвід саме цієї спільноти, і вони роблять всезагальний філософський зміст багатшим, об’ємнішим.

Звернувшись до дуже популярного – особливо з часів утвердження філософії життя – поняття “життя”. Іспанський філософ С. Мадаріага звернув увагу на таку вагому обставину: “Жити – це діяти для англійців, мислити – для французів, почувати – для іспанців” (я додав би: переживати – для українців). Чи означає це, що категорія “життя” не несе всезагального змісту? Ні, звісно. Мова про те, що цей спільний зміст урізноманітнений щоразу іншими смисловими наголосами, щоразу акцентовано різні аспекти змісту.

Свого часу С. Кримський, звертаючись до категорії “свободи”, продемонстрував, що в контексті метафізичних розважань про зовнішню і внутрішню свободу українці схильні тлумачити свободу як гідність, тобто передусім в етичному зрізі. У цьому ж контексті М. Гайдеггер, осмислюючи “німецький первень” у філософії, зіставляв його з раціоналізмом французів, утилітаризмом британців і техніцизмом американців.

“У Гельвеція, який також ґрунтується на Локові, матеріалізм отримує французький характер”. Ця Марксова думка нагадує про те, як інноваційні зрушення чи вершинні здобутки філософського розвитку людства щоразу оприсутнюються в контексті певного національного філософування, заломлюються у своєрідності тієї чи тієї національної культури, будучи її самоусвідомленням. Тому маємо справу не тільки з релігійним і атеїстичним екзистенціалізмом, а й екзистенціалізмом німецьким, французьким, італійським, іспанським.

3) Опоненти “універсалістів” наполягають на тому, що реально історія філософії має справу з множиною філософій, а з певного історичного моменту – з Нового часу – філософій національних. Радикально налаштовані виразники цього погляду навіть схильні заперечувати реальність світової філософії як такої. Та полишимо радикалів у спокої, тобто в їх радикалізмі...

Логіка такого розмислу представлена згаданим на початку міркуванням В. Горського про філософію як самосвідомість культури. Переконливість цієї позиції якраз у застосуванні в історикофілософських дослідженнях багатообіцяючого культурологічного підходу. Але багатство засадничих прикмет філософського феномена не вичерпується тими, які здатне виявити його культурологічне моделювання. Можливі й інші моделі філософії. Неврахування цієї обставини послаблювало б переконливість третьої версії розв’язання проблеми національної філософії.

Проте новітня мислительна парадигма прихильна саме до неї. Підтримують її і міжнародні культурні інституції. Не так давно ЮНЕСКО вшанувало світову філософську спільноту і встановило День філософа. До цього дня у паризькій штабквартирі організації від її імені була виголошена доповідь “Філософія культурного розмаїття і права різних культур”.

Сучасний дискурс, не відмовляючись від певних резонів “універсалізму”, так націлений на осмислення унікальних (в тім числі національних) феноменів, аби, узагальнюючи, не втрачати неповторних їх прикмет. Адже саме вони, як слушно твердив Д. Чижевський, роблять універсальну, узагальнюючу філософську думку живою.

Пора “оживити” і наші міркування, звертаючись до промовистих обставин філософського життя різних народів та епох.

Засаднича теза про множинність філософських світів – не проста данина домінуючому в сучасній інтелектуальній атмосфері принципів плюралізму і не констатація дроблення постмодерної



філософської культури, в якій діють потужні відцентрові сили. Це радше визнання того фундаментального факту, що філософська думка від самого свого зародження (а відбувалось воно приблизно водночас у різних сторонах світу) рухалася в різних цивілізаційних руслах. Це, принаймні, східна філософська культура в її китайській та індійській іпостасях та європейська, яка, ставши християнською, з часом роздвоїлась на західно- і східноєвропейську. Згодом у межах цих відгалужень філософування набувало і національних прикмет.

Але ще задовго до виникнення націй та формування властиво національних культур стародавні індійська та китайська думка відрізнялися наявністю в кожній своїй етнокультурній ієрархії цінностей: ціннісними підвалинами китайської філософії були цінності державно-родинні, тоді як індійська філософія ґрунтувалась на релігійно-соціальних цінностях.

Твердження про те, що звертання до метафізичних проблем, до осмислення межових підстав людського буття поза межами середземноморської традиції не є філософією, тобто що даосизм чи вайшешика (школи східного філософування), по-своєму осмислюючи ставлення людини до світу, виконують не філософську, а якісно іншу роботу, не витримують критики. Справді, категоріальні сітки, які накидають на світ людини Конфуцій та Арістотель, не є цілковито тотожними. Кожний із них сплітав свою сітку з плетива досвіду людей власної цивілізації. Але зміст цих мислительних “клітинок” у суттєвому збіжний, оскільки йдеться про властиво людське світовідношення і відповідні йому універсальні смислопороджуючі структури. Тож “дао” є такою ж філософською категорією, як і “логос”. Проте в першій із них зафіксоване китайське бачення людської долі, а в другій – давньогрецьке, яке згодом стало загальноєвропейським. Отже, від самих своїх витоків світ Софії був множинним, якоїсь вселюдської філософії в її безпосередньому здійсненні не було. Єдність і тут присутня в розмаїтті.

Римський світ був продовженням давньогрецької ойкумени. Римлянам інколи закидають культурні лінощі: завойовники і переможці, вони, мовляв, безцеремонно присвоїли здобутки філософії Еллади, не творячи власну філософську картину світу (не так давно в російському фаховому часописі “Вопросы философии” А. Гусейнов категорично стверджував, що у римлян власної філософії не було). Та навіть у такому експансіоністському варіанті міжкультурних взаємин ми все ж маємо справу не з дублюванням римлянами грецького способу філософування, а з філософією римською, отриманою в результаті акультурації давньогрецьких філософських здобутків на римському соціокультурному ґрунті. Знавець давньої філософії Г. Майоров продемонстрував практичний характер римського філософування у зіставленні зі споглядальністю грецького. А М. Гайдеггер підґрунтя різниці всередині античної філософії бачив у тому, що грецька культура “зорієнтована на відмінність”, тоді як римська – “на принцип ідентичності”; “одна вірна агоністичному (змагальному. – І. А.) полісові, інша – навіть в її республіканській стадії – присвячена імперській державі”. Певною мірою тому грецьке екзистенційне мислення Рим змінив на телеологічне, ґрунтоване на засаді доцільності.

Сучасна британська (“острівна”, як наголошують континентальні європейці) філософія з її аналітичними пріоритетами виразно різниться від одномовної з нею американської, якій притаманний прагматизм. І хоча нині аналітичні вітри повівають над усім філософським світом, аналітика, в якій сьогодні трансформована давня емпіристська традиція англійського філософування, є, так би мовити, національним брандом філософії англійської, тоді як прагматична налаштованість є такою ж національною прикметою філософії США.

Навряд чи варто продовжувати цей ланцюг доказів на користь тези про множинність філософських світів... Та все ж як бути із засадничим твердженням “універсалістів” про те, що філософія за самою своєю природою загальнолюдська, понаднаціональна? Здається, вони у двостій природі філософського мислення схильні визнавати тільки одну сторону – дискурсивну, з настановою на граничне узагальнення розмаїтого досвіду взаємин людини зі світом. І нехтують тією обставиною, що цей досвід завжди екзистенційний, а кожна філософія більшою чи меншою мірою екзистенціальна, тобто виростає з безпосереднього життєвого досвіду людини певної цивілізації чи етнонаціональної спільноти, людини щораз унікальною, самобутньою.

Ф. Ніцше, звертаючись до цієї проблеми, ставив питання так: чи можна справжні досягнення філософської думки, що ними завдячуємо “німецьким головам”, вважати досягненнями німецької нації, “творінням “німецької душі”?” Ствердно відповідаючи на нього, Ніцше посилається на своїх великих попередників Ляйбніца, Канта, Гегеля, яких вважає “філософськими німцями”. Адже філософія кожного з них “є взірцем німецького самопізнання, самовипробування, саморозуміння”. “Німецькість” філософії “німецьких голів” – у суголосі їх мислення з ментальністю, екзистенційним досвідом їхньої спільноти, з німецьким світовідчуттям і світопереживанням.

Нема певності, що ми, українці, аналогічне можемо сказати, наприклад, про П. Юркевича. Позиція прихильників віднесення його філософії до української культури була б переконливішою, якби вони ваговито доказали (а не просто декларували), що Юркевич-філософ виріс із сковородинівської філософської традиції (а ще до того – що ця традиція є властиво українською) і здійснив реальний внесок у її розвиток, зміцнення, примноження. Така традиція увиразнюється в пріоритетній проблематиці філософського мислення, в способах понятійної артикуляції цих проблем, у превалюючих підходах до їх розв’язання, в канонічних для українського філософського співтовариства спо-

собах реалізації філософської думки. Усе це підлягає системному розгляду. “Юркевичезнавці” тільки розпочали цю роботу.

І серед труднощів, з якими вони стикаються, та обставина, що притаманна й сучасному вітчизняному філософуванню: Юркевич, як і всі київські академічні філософи, надавав перевагу історико-філософським пошукам. Навіть там, де очікуєш долучитись у нього до філософії права, натрапляєш на історію філософії права. У його працях не видно намагання здійснити філософсько-антропологічне осмислення українського культурного світу в його становленні, як і ситуації української людини в пошуках себе. Не прагнуть цього і нинішні українські філософознавці.

Можна погодитися з тими авторами, які вважають, що в процесі акультурації (тобто засвоєння здобутків інших культур в питомій культурі через заломлення змісту, що “перекладається”, у смисловому полі та кодів власної культури) ефект може бути двояким. Або органічне присвоєння іншого, “вживлення” його в тканину власного світотлумачення і світопереживання (в літературі це вдалося зробити М. Лукашеві з “Фаустом” Гьоте). Або механічне опанування іншим і навіть користування ним без його трансформації у внутрішній спосіб мислення і переживання. Свого часу І. Бондаревська висловила небезпідставне припущення, що й сьогодні “освічена верства” обмежується тим другим способом “перекладання” інокультурного і тому “живе з “чужого голосу”, залишаючи нерозкритим (О. Забужко сказала б “неопритомненим”. – І. А.) реальний код існування своєї спільноти”.

Якраз такого опритомнення й належить очікувати від української філософії. Та воно неможливе без реалізації масштабного філософського синтезу, на який серед українців посягнув хіба що Скворода. Але в “непритомній” культурі він своєчасно не був прочитаний, а деконструкція його спадщини, що її вимагає сучасність, поки (чи не через відсутність української призми?) відкладається на майбутнє. Лиш би не до грецьких календ!

І ще: без здійснення такого філософського синтезу вступити в повноцінний, партнерський діалог з іншими філософіями, включитися до загальноєвропейського чи світового філософського дискурсу неможливо. Але ж самовизначення філософської думки відбувається тільки в такому діалозі! У ньому, через співвіднесення себе з іншими національними типами філософії, оприявнюється своєрідність національної філософської культури.

Згаданий синтез – творення власної сучасної картини світу і моделі світовідношення української людини – є завданням, як вважав Д. Чижевський, тих великих філософів, котрі здатні відкривати “глибини національного духа не лише перед усім світом, а й перед народом самим”, а тому й прищепити власні думки світовій філософії. Саме в їх діяльності може оприявнитися своєрідність української філософії і тим самим відбутися її самоозначення. Українська культура і в часи Чижевського, і нині ще чекає свого мислителя такого масштабу.

Та можна чекати занадто довго, коли не дбати про плідний ґрунт для його зростання, про зрілість фахового середовища, в якому тільки й міг би сформуватись непересічний мислитель. Коли ставимо питання, чи дозріла українська інтелектуальна еліта до культивування власного (а не просто “перекладного”) свobodного, творчого, рефлексивно-критичного мислення над засадами людського буття, тобто мислення філософського у власному сенсі (хоч би в яких формах інобуття було воно представлене), то не можна не запитати і про таке: Чи володіють українські інтелектуали власним фаховим арсеналом такого мислення? Починаючи з оригінальної, але співвідносної з усталеною мовою світової філософії термінології і завершуючи сучасним пошуковим інструментарієм – продуктивними методами і процедурами філософського розмислу.

Тут і постає проблема філософського вишколу. Свого (давнього) часу вона гостро стояла і перед нашими західними сусідами – поляками. Зупинюсь на цьому детальніше.

Видана у Варшаві 1999 року антологія текстів про національний характер польської філософії починається статтею Ф. Яронського “Якої філософії потребують поляки?” Вона датована 1810 роком. Програма-мінімум, сформульована в ній, зводиться до двох речей: треба належним чином навчати філософії і подбати про створення власної філософської мови.

Здається, обидва ці завдання у нас і нині залишаються актуальними. Коли йдеться про філософський вишкіл, то, звісно, не про шкільну (в широкому розумінні) його версію: від модної нині “філософії для дітей” і до масового продукування дипломованих філософів у вищій школі; адже сьогодні кожний український університет, втім числі педагогічний, прагне не тільки отримати статус національного, а ще й мати у складі своїх факультетів філософський (філософсько-богословський, історико-філософський, філософсько-психологічний тощо). Не про цю масовизацію філософського фаху мова. А про плекання самостійних філософських діячів, про самовдосконалення дослідників-філософів.

Таке самовдосконалення нездійсненне поза включенням фахівця до історико-філософського дискурсу. Та сам цей дискурс повноцінний тоді, коли він є діалогом сучасного філософа з Конфуцієм, Платоном, Кантом, Сквородою заради розв’язання смисложитєвих проблем нинішньої людини. Але і в рамках однієї лише історико-філософської роботи – в основі своїй все ж відтворюючої, репродуктивної – воно навряд чи можливе. До того ж якість наявного історико-філософського дискурсу невисока: дослідження питомої філософської спадщини переважно описові, вторинні, не ґрунтовані на архівних пошуках; дослідження світової філософії найчастіше не конкурентоздатні.



Вони були б такими, коли б Паскаль чи Кант у свій час були органічно вмонтовані в тканину українського філософування. Адже, як зауважив В. Горський, “Канта ми читаємо не так, як читає його німець, і це дуже добре, оскільки образ Канта стає поліфонічнішим...” Вітчизняні історики філософії також зосереджувались би на гранях такого заломлення думки світового генія у смислового полі українського філософування, додаючи образів генія поліфонічності, а питомій філософській думці – потужності. Так, зокрема, розумів завдання вітчизняного історика філософії Д. Чижевський; щоправда, як вітчизняну він відчував російську культурну стихію, тому й досліджував присутність Гегеля чи Бьоме в Росії.

І все ж справді фаховий філософ зростає на шляху самостійного звертання до сьогочасних буттєвих проблем, критичного осмислення стану своєї та світової культури, тобто у продуктивній, творчій роботі. З нею, на жаль, здебільшого не складається...

По-друге, українським філософам необхідно випрацьовувати таку власну фахову мову, якою можна б було – щонайменше – писати й говорити про філософію, навчати філософії, а головне – вправно, вільно і продуктивно філософувати. Адже мова, крім усього іншого, це й спосіб мислення (мовомислення!) і тим самим також метод здобування певних висновків, тобто безпосередня учасниць формування змісту філософських ідей.

Серед сучасних українських гуманітаріїв є такі, що вважають друге завдання нерозв’язним. Професор-лінгвіст М. Луценко в серії публікацій прагне доказати нездатність українців налаштуватися на філософування саме через засадничу й нездоланну непристосованість української мови до філософського мислення. На щастя, сам плин нинішнього нашого інтелектуального життя спростовує цю ідеологічно упереджену й морально неспокутну позицію: значний відсоток оригінальних філософських (філософознавчих) текстів друкується в Україні українською мовою; цією ж мовою перекладаються і публікуються твори класиків – від Платона до Ніцше і сучасних філософських “авторитетів”; видаються україномовні та “перекладні” філософські словники; у багатьох університетах філософські дисципліни викладаються українською; виходять україномовні філософські журнали й альманахи; у філософському співтоваристві обговорюються питання фахової термінології; “могилянці” ініціювали роботу Лабораторії наукового перекладу... Та все це – лише перші кроки.

Згаданий раніше текст Ф. Яронського “Якої філософії потребують поляки?”, як і мимовільно співзвучна з ним стаття П. Кралюка “Чи потрібна Україні філософія?” цікаві під таким кутом зору: Поляки – бездержавно-державна спільнота – почали усвідомлювати спільну (суспільну, спільнотну) потребу у власній самобутній філософії ще на самому початку ХІХ століття, напередодні “весни народів”, коли ідея розвитку національної культури в усіх її можливих складових визрівала в надрах спільнотного самопочування, щоби небавом набути статусу історичної необхідності. Українці, як завжди і у всьому припізнюючись, аналогічну потребу осмислюють сьогодні, коли, з одного боку, гуманітаристика вважає сам наголос на потребі своєрідним анахронізмом, пережитком доби раціоналізму; а з іншого – за радикально відмінної культурно-історичної ситуації: усій земній кулі пропонується уніфікований, стандартний культурний продукт. Його й напівфабрикатом вважати заборонено; тобто – споживати споживай, але додатковій обробці не піддавай...

Але ж якість тієї чи тієї філософської культури визначається, окрім ступеня креативності її творців, якраз своєрідністю осмислення і глибиною засвоєння у ній набутоків світової філософської думки.

Коли ж вернутися до пуризму щодо потреб, то хіба не дисонує з цим шляхетним відстоюванням “марності” філософії факт її “практизації” сьогодні: як через особливе зосередження уваги на філософії політики, освіти тощо, так і через філософізацію психології, соціології, культурної і соціальної антропології, філології і т. п.

Філософська мудрість не в тому, щоби, піднявшись на Олімп духа, демонструвати успішність свого сходження. Сенс набирання цієї висоти, мабуть, в іншому – щоби сягнути пункту, з якого доступне висвітлення філософською думкою тих вузлів реальності, в яких заплутується людина.

Якщо прийняти позицію Д. Чижевського, що філософія є “центральним і суттєвим моментом кожної національної культури”, бо вона “конструює і визначає собою всю систему культурних цінностей цього народу”, то доведеться визнати, що спільнотна потреба в філософії загострюється в переломну добу, коли здійснення власне людських намірів натикається на труднощі, які видаються нездоланими, а традиційні ціннісні орієнтири, що донедавна здавались такими надійними, раптом цю надійність втрачають.

Е. Гусерль, фіксує переломний момент в історії Європи, не боявся вести мову про відповідальність філософії та самих філософів за подальшу долю європейського людства. Він пов’язував відродження Європи із зусиллями духа філософії і героїзмом розуму, спрямованими на нове розуміння і нове утвердження того смислу історії, котрий має поступально й неухильно розгортатися далі.

Зрештою, не так вже й важливо, чи тлумачиться культурна незамінність філософії в ракурсі її покликання, чи в аспекті задоволення нею фундаментальних культурних потреб спільноти, чи в площині загального сенсу філософської діяльності. Суттєвіше, що тут філософія не інструменталізується і припинюється до маніпулятивного засобу, а зважується (і поважається) як відповідальний культур-

ний чинник, без якого не може відбутися конструювання певного ідеального світу. Як самосвідомість культури, філософія не тільки узагальнює і критикує підставові реалії життя, а й проектує, творить ідеал впорядкування суспільного буття (утопія держави у Платона), ідеал моральних стосунків (категоричний імператив Канта), ідеал людського порозуміння (ідеальна мовна комунікація Габермаса). Тим самим вона додає динаміки історичному буттю людини.

На XIX Всесвітньому філософському конгресі (2003 р.) настанова на те, що філософії належить повернутися на своє відповідальне місце в суспільстві, була домінуючою. Особливо переконливо прозвучала вона в доповідях Ю. Габермаса, Дж. Ваттімо. Замикатися в башті історії філософії, зрікатися звертання до глибинних турбот і устремлень нинішнього людства означало б демонстрацію інтелектуального боягузтва й безсилля. Тож і українській філософії не одвернутися від викликів українського сьогодення і майбуття.

Недавно згаданий ідеальний світ є простором культури. Цей простір звичайно парцелюють для зручності – щоби змоделювати його в жорстко розмежованих царинах знання: наукознавстві, мистецтвознавстві, історії філософії, етиці, релігієзнавстві, літературознавстві тощо. Та серед реалій цього простору жодних меж не віднайти. Коли історик української філософії звертається до спадщини церковного ієрарха Іларіона, державного діяча Т. Прокоповича, мовознавця О. Потебні, поетеси Лесі Українки і письменника І. Франка, правознавця Б. Кістяківського, економіста М. Туган-Барановського, публіциста Д. Донцова, історика В. Липинського, натураліста В. Вернадського, то він не стільки вчиняє гріх розчинення філософії в інших формах мислення і культури, а визнає відсутність “рубрикацій” в реальному культурному просторі, відсутність, засвідчену поширеними не тільки в українській культурі формами інобуття філософської думки. Остання “може бути просто філософією на рівні станів свідомості письменника, митця, вченого. І загалом – особистості, – писав М. Мамардашвілі. – Професійна філософія тільки експлікує, перевдягає у спеціальні терміни те, що незалежно від неї існує в культурі, не носячи цієї назви”.

Якби єдиним способом існування філософії була *philosophia perennis* – гранично раціоналізований і логізований теоретичний філософський дискурс, то чому б тоді Б. Рассел окремий розділ своєї “Історії західної філософії” присвятив Байронові? Чому так багато фахівців-філософів дошукуються філософських смислів у творчості Ф. Достоєвського? І відшукують їх. Чому в екзотичному, як дехто вважає, філософуванні таких впливових нині Фуко, Дельоза, Дерріди так тісно переплітаються власне філософські мотиви з літературознавчими, історіографічними, семіотичними, соціально-психологічними? Чому загалом у постмодерній культурі інтенсивно здійснюється не зовсім спонтанна “літературизація” філософії, точніше – цілеспрямоване, навіть демонстративне розмивання меж між філософією і літературною чи загалом мистецькою творчістю? Демонстративне, бо сучасні мислителі наче відновлюють “справедливість”, увиразнюючи неподільність культурного простору.

Тож чи не вважати нам наведений раніше ряд українських інтелектуалів предтечами нинішнього культурного симбіозу, а не жертвами сваволі патріотично налаштованих істориків вітчизняної філософії, які коштом довільної інтерпретації спадщини цих культурних діячів створюють, як сказав один поважний філософ, “контекст без тексту” (читай – філософську культуру без власне філософського осердя або ще відвертіше – філософський фантом за відсутності філософських реалій).

Що ж, може, “предтеча” – титул надто гучний. Але ж тенденція, завдяки діяльності цих мислителів давно оприявлена в українській культурі, а нині закріплювана у світовій інтелектуальній практиці, хіба може бути знехтувана чи потрактована як маргінальний феномен, вияв неповноти й бідності української духовної культури, відхилення від справді філософського мейнстріму?

Вимогливий читач напевно не утримається від репліки: чи не занадто багато запитань у цьому тексті? Питанням його почали, питанням і завершують...

На це автор відкаже, ніскільки не виправдовуючись: ми з терплячим читачем торкнулися тієї царини людського духа, в якій запитання складає головну форму мислення. Тож інакше бути не могло...