

УДК 37.013.73: 1 (477)

**Надія КОРАБЛЬОВА**

**УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ —  
СУБ'ЄКТ, ЯКИЙ ВИМАГАЄ ДІАЛОГУ**



*Стаття присвячена філософсько-освітнім проблемам викладу «Історії української філософії» через виокремлення основних проблемних вузлів. Пропонується формування фахового філософа через розгортатися такого маркера фахової ідентичності як «носії власної філософської традиції». У цій царині головна проблема — в полівалентності свідомості, розриві між заідеалізованими концепціями «українськості» та стратегіями сучасної філософської рефлексії, що вимагає перевизначення національної філософії через подвійну герменевтику (національна і метафілософія). Сучасна історія української філософії у своїй більшості представлена філософсько-меморіальною рефлексією з акцентом на самобутність («горизонталь» як «розлитість філософії у всій нашій культурі», за Д. І. Чижевським). Пропонується систематизація простору вітчизняних філософських рефлексій посиленням «вертикалі» (фахової філософії), що має базуватись на постанях європейського рівня, які орієнтують на нове розуміння фундаментальних підстав буття української філософії як європейської, а в ширшому розумінні — на реінтерпретацію особливостей «межових» утворень з їх складною ідентичністю.*

**Ключові слова:** національна філософія, «вертикаль», «горизонталь», топологічна методологія, подвійна герменевтика, культурне тло, ментальна карта суспільства, кордоцентризм.

Дискурс національної філософії є наразі і злободенним, і модним. У філософії мода на даний концепт обумовлена: поширенням постмодерністської риторики *differance*, ситуацією зміни філософії тотожності філософією відмінностей. Другим засновком виступає есенціалістське тлумачення української філософії як завжди-вже-даної, українська ідентичність осягається не як результат самоідентифікації індивідів, а як їхня онтологічна властивість, хоча і з браком аргументів стосовно когерентності моделі, яка відповідає українській дійсності. Пошуки філософії як національної

цінності, її цілісність з погляду форми, структури і змісту визначається і перевизначається не лише фахівцями у цій галузі, викладачами і студентами філософських факультетів, а й тими, хто шукає національну ідею в географічних координатах («Схід» чи «Захід»). Ця «роля України між Сходом і Заходом» (І. Лисяк-Рудницький) — предмет компаративістики, представленої трьома основними моделями. Одна з них для вузько співставлюваних явищ, коли шукають спільний генетичний виток. Друга — коли ми шукаємо між ними сценарій взаємовпливу і контактні зони. Третя, найскладніша, вимагає особливої філософської культури — це модель історичних, типологічних паралелей. Саме третя модель, як найбільш евристично плідна, стосується компаративістських текстів [1]. Беремо в лапки «Схід» і «Захід», тому що вони існують у свідомості неофіта, а професіонал розрізняє всередині «Сходу» різні, іноді протилежні філософські системи — за школами, напрямками, країнами. Те ж саме стосується і «Заходу», хоча й «переходила лінія філософського розвитку від країни до країни» (Д. І. Чижевський), але народи одних резонують із певними ідеями та абсолютно індиферентні до інших.

Те, що ми розуміємо під словосполученням «національна філософія», представляє собою єдиний, синкретичний, плинний в різних соціокультурних структурах процес соціокультурних синтезів, складова «філософської маси» в якому постійно змінюється, як змінюється форма і зміст цього процесу. Він визначається, з одного боку, його енергетикою: бути філософським народом, не полишеним Абсолютним духом, за Г.В.Ф. Гегелем, чи не бути, а з іншого — характером протікання в часі, тактикою утвердження національного світобачення і самосвідомості народу через філософське мислення. Торкаючись питань стосовно кумулятивної лінії історії української філософії, її рис і особливостей, зосередимось на специфіці викладання курсу історії української філософії, філософського дискурсу як національного, що містить спільне з так званою світовою філософією (читай «європейською») як здатності до рефлексії, до утворення всезагальних понять та відмінне — національні особливості цього процесу в структурно-змістовному плані.

Представлені розмірковування — це виокремлення сюжетів в історії української філософії як *«спроба надати філософії тієї раціональної академічної систематизованої форми, коли вона перестала бути низкою когнітивних екстазів чи догматичного моралізаторства і набуває чіткого, ясного (але водночас глибокого) змісту»*, як схарактеризував філософію П. Д. Юркевича Г. Г. Шпет [2, 548], але в силу історичної долі, а можливо, й з інших причин, до сьогодні ми «маємо те, що маємо». Щоб змінити ситуацію, треба: мати доступ до філософських надбань людства; бути вмонтованими в перебіг світового філософського процесу; про нас повинні знати, а

тому вимога наукометричності наших філософських видань адекватна намаганням бути почутими філософською спільнотою, треба щоб нас знали, навіть заперечуючи чи критикуючи, словом, ситуацію треба обговорювати і водночас створювати відповідні можливості, фінансові також. Згадаймо Шпетове про Юркевича — «без попереднього стажування на Заході», тоді це стажування було нормою і умовою обіймання відповідних посад.

Знайомство з історією української філософії як національної, пошук нею автентичного місця в мультикультурному просторі сучасної цивілізації, насамперед, потребує визначення стратегії та галузі пошукової форми: від прояснення етимології слова філософія (образи київської Софії) до сучасної філософської рефлексії як маркера національної ідентичності. У такому контексті проблемою є полівалентність української філософської свідомості, розбіжності між напрацьованими науковцями дослідженнями і представленими в підручниках концепціями і персоналіями, що, разом зі спробами деконструкції радянської спадщини, і є лінією кумуляції української філософії. Варто зазначити, що персоналії, хронологія, першоджерела підручників з історії української філософії почасти не відрізняються від підручників з історії України, її політології, соціології, історії української літератури (Л. Українка, Т. Шевченко, І. Франко, П. Куліш, М. Хвильовий тощо). Тому, не заперечуючи «горизонталь» як «філософічність усієї нашої культури» (Д. І. Чижевський), зупинимось на «вертикалі» — фаховій філософії, яка промовляє від першої особи, має активну дискурсивну природу, в якій не тільки відображаються механізми й принципи утворення смислів, робиться акцентуація на певних цінностях, але й закладена здатність до змін самих цих механізмів, до діалогу як у об'єктно просторовому, так і в ментальному смислі.

«Схід» і «Захід» як оточення завжди ставило і ставить питання щодо їх активності у впливах на вітчизняну філософію (спокусах, за Ж. Бодріаром). Географічна координата як онтологічна та культурно-історична контекстуальність філософії (зовнішня історія філософії, за Г.В.Ф. Гегелем) методологічно визначали топологію ідентичності національної філософії у вимірах «Сходу» чи «Заходу», сприяли синтезу відповідних цінностей у національних філософських стратегіях, вказували на здатність утворювати цілісність концепту з іншої точки зору. Така топологічна методологія дозволяє досліджувати трансформацію філософських ідей відповідно до ментального тла. Місткість іншокультурної складової у цілісній системі запозиченої філософської концепції дозволяє прослідкувати взаємозв'язок соціокультурного контексту та філософської ідеї, яка, потрапивши в нетипове середовище, змінює форму і зміст. Філософська ідея виникає на певному ґрунті, має власний простір затребуваності й існування, а зміна контексту, географічного простору стає умовою її якісно нового прояву

і працює за бінарною логікою «залучення — вилучення»: беремо те, що потрібне, інше відкидаємо, ігноруємо — це робить систему дискретною, ситуативною та багатовекторною [3].

Що стосується сучасної філософії, то попит на ідеї «двох руських народностей» після зникнення СРСР був зумовлений бажанням вистояти в постіндустріальній культурі інформаційного суспільства. Без символічної єдності суспільства це практично неможливо. Ознайомившись з інформацією стосовно тематики захищених з філософії дисертацій у перші десятиліття після перебудови, можу констатувати, що більша їх частина в Росії була присвячена російській філософії XIX — початку XX століття, в Україні — постмодерністській філософії, проблемам фемінізму і гендера. Це сприяло появі прекрасних, глибоких філософських досліджень, наприклад, із проблем філософії постмодернізму (Соболь О. М.), гендерних і феміністичних студій (харківська та київська школи). Проблематиці з історії вітчизняної філософії «пощастило» менше. Чому? Думаю, що питання риторичне — ми «боїмося» звинувачень у периферійності, відсталості, неєвропейськості. Тягнемось до «наймодніших» ідей, щоб довести, що ми не в стороні від магістральних шляхів розвитку європейської філософії.

Цей комплекс меншовартості зживати важко. Ось, приклад з минулого: переписка Густава Шпета з Едмундом Гусерлем [4]. Це мислителі, які дискутують «на рівних», важко віддати комусь перевагу. Але Е. Гусерль — визнаний фундатор філософської течії, Г. Шпет — практично не відомий і фахівцем. Наша «сором'язливість» і бажання уникнути звинувачень в «хуторянстві» примушує вправлятися в інтелектуальних екзерсисах не на користь власній традиції. Тому, мабуть, і філософію Київської Русі активно досліджують в Інституті філософії РАН, зрозуміло, як виток російської філософії [5]. Формалізація історико-філософської тематики в контексті національних філософій, напрацювання спеціальної наукової методології, яка спиралася б на подвійну герменевтику (національне — надфілософське) з виокремленням того ядра, яке визначає здатність до діалогу з іншими системами національних філософій, безумовно, сприятиме розвиткові конкретних філософських досліджень у галузі історії української філософії. Водночас воно орієнтує на нове розуміння фундаментальних епістемологічних, онтологічних, аксіологічних підстав буття національної філософії, сконструйованої рівною мірою як із нормативно-наукових складових, представлених у підручниках з історії української філософії, так і з соціокультурних та інтелектуальних доробок філософських розвідок з їх рефлексивно-ідентифікуючими функціями, у яких виявляла себе вітчизняна філософія впродовж століть свого існування,

контекстів різних історико-культурних періодів, що сприяли чи гальмували вміст національного в ній.

Оскільки курси з історії української філософії викладаються переважно на філософських факультетах і мають на меті підготовку фахівця-філософа до майбутньої професійної діяльності, то, як і будь-який розумно влаштований механізм, її викладання повинне спиратися на систему, яка стимулює і гальмує. Її авторитети — викладач, дослідник, текст. Ідея національної філософії, як і будь-яка ідея, може стати будівельною силою, але й руйнівною також («Знання — сила» — за Ф. Беконом, а за У. Беком, сучасником «доби Чорнобиля» — шлях до суспільства ризику). Отже, потрібен не лише виклад ідей, а й спроба самостійного синтезу — начерк системи культури, в якій центральне місце посідає філософія. Фахівцем може стати той, хто, з одного боку, здатен поділяти думку, що існують національні філософії і філософія поєднана з національністю (Д.І. Чижевський), а, з іншого, бути висококласним фахівцем своєї справи. Без збереження цих умов викладання й опрацювання проблем української філософії — неповноцінне, а її продукти — або провінційні апології, або космополітичні утворення поза простором, хоча, можливо і в часі (наприклад, часі «уявних спільнот» тощо).

При розгляді історії української філософії звертає на себе увагу бінарність структури курсу: з одного боку, динамічна європейська філософія з її змінами шкіл, напрямків, з іншого — рецепції цієї філософської думки у вітчизняній філософії, а також російська філософська думка, з якою ми були споріднені спільністю історичної долі. Зрозуміло, наслідування не варто розуміти як пряме копіювання, хоча вже й копіювання вимагало відповіді на питання: що копіювати і як? Адже копія не вимагає повної подібності. Ідеться про певну метафізику, про вічні, незмінні елементи, з яких, як із скелець, вдається створювати нові сюжети, концепції, концепти, оформлювати авторські погляди відповідно до гомологічності національної структури світу (концепція «генетичного структуралізму» Люсьєна Гольдмана). Полеміка між філософськими вченнями, ідеями, системами рухає розвиток філософської думки, але ж кожна національна культура зумовлює синтез одних течій і вчень і відкидає інші. Одні вчення органічно вписуються в культуру, інші — стоять осторонь. Як завважив свого часу Г. Сковорода, після того як три роки у Галле штудіював філософію Х. Вольфа, він «чужий за способом думання».

Цей же аргумент (стосовно «своїх» і «чужих» за способом думання) використовує біограф Д.І. Чижевського Володимир Янцен. В опублікованих авторських прозріннях і відкритті «невідомого Чижевського» [6], В. Янцен доводить, що, чудово знаючи філософію не тільки минулих століть, а й сучасну йому, західну, Д.І. Чижевський тяжів до «способу ду-



мання» німецької класичної філософії. Підтвердженням тому є факти біографії вченого. Так, у 1921 році, коли Д. І. Чижевський мав змогу оселитися в Парижі (Меці тогочасних емігрантів з Російської імперії, до того ж, місце проживання теці мислителя), він надав перевагу Німеччині — осередку інтелектуальних витоків своєї батьківщини, доводячи, що німецька ідеалістична філософія й німецький романтизм суттєво впливали на теоретичну свідомість України і Російської імперії, що інтелектуальний портрет України часів Російської імперії склався під впливом двох визначальних чинників німецького походження: німецької трансцендентальної філософії XVIII — поч. XIX ст. та німецького містицизму й пієтизму XVI–XVIII ст.

Творчість Ф. Шіллера та Г.В.Ф. Гегеля була важливою для Д. І. Чижевського впродовж усього його життя. Ф. Шіллеру присвячена його перша, магістерська дисертація, а філософія Г.В.Ф. Гегеля — тема двох академічних дисертацій — кандидатської й докторської. «Гегель в Росії» до цього часу вважається найфундаментальнішим дослідженням з означеної проблеми, «справжній шедевр, без якого не можна сьогодні й уявити історію російсько-української інтелігентської думки», як зазначає В. Янцен. У роки навчання в Києві Д. І. Чижевського найдужче цікавила феноменологія Е. Гусерля, але опинившись у Фрайбурзі, він обрав собі за наукового керівника не Е. Гусерля, який це йому запропонував, а Ріхарда Кронера, фахівця з німецької класичної філософії, зокрема, з філософії Гегеля, бо в Д. І. Чижевського, як свого часу в Г. С. Сковороди, була потреба у своїх «за способом думання». Це підтверджує Зоя Юр'єва, заслужена професорка Нью-Йоркського університету, член редакційної колегії «Нового Журналу» США, колишня аспірантка Д. І. Чижевського, яка пише у своїх «Споминах про лекції і семінари професора Д. І. Чижевського в Гарвардському Університеті у 1949–1956 рр.» (цю доповідь вона прочитала англійською мовою на симпозіумі, присвяченому пам'яті Д. І. Чижевського у листопаді 1994 року у Філадельфії): «В епоху занепаду духовних цінностей ми звертаємось думками до тих, хто були видатними гуманістами, великими вчителями і вченими, які залишили нам багатий спадок. Я маю на увазі мого улюбленого вчителя, професора Д. І. Чижевського. Це був ідеальний славіст, який знав усі слов'янські мови і оволодів слов'янознавством, написав історію філософії й історіографію України і займався історією філософії усіх слов'янських країн. Історія думки й духовності слов'ян надовго привернули його увагу. Він вивчав німецький вплив на цю історію...» [7].

Досліджуючи творчість Г. С. Сковороди, Д. І. Чижевський показує, що німецький протестантський містицизм став першою формою містицизму, відомою українцям і росіянам. Твори Г. С. Сковороди просякнуті ідеями німецького містицизму й пієтизму. З цих джерел живилася й німецька

філософія. Д. І. Чижевський виявив, що Г. С. Сковорода був знайомий із творчістю німецьких поетів-містиків XVI-XVII ст. Валентина Вайгеля, Йогана Арндта, Якоба Бьоме, Ангелуса Сілезіуса, а також німецьких пієтистів XVII-XVIII ст., зокрема, Готфріда Арнольда та Фрідріха Етінгера. Автор вказує на два чинники принадності німецького містицизму для православного східноєвропейця. По-перше, він був переважно протестантським, а не католицьким. По-друге, зберіг досекулярну природу своїх джерел: з одного боку, німецького середньовічного католицького містицизму (Майстер Екгарт, Йоган Таулер, Генріх Зайзе), з іншого — неоплатонізму [8].

Д. І. Чижевський стверджує, що німецький містицизм прийшов у Росію через українську літературу — через Г. С. Сковороду, зокрема, через «сувору школу» в Галле, яку пієтистський просвітитель Август Герман Франке (1663–1727) зробив центром пієтистського впливу на слов'янські країни. Збереглися широкі архіви і багата бібліотека «закладу Франке». Коли у 1931–1932 рр. Д. І. Чижевському запропонували викладати в Бонні та в Галле, він обрав останнє, бо хотів дослідити пієтистські архіви. Довівши, поміж іншого, не менш цінного, що «кожна національна культура зумовлює синтез одних течій і вчень і є індіферентною до інших». Одні вчення органічно вписуються в культуру, інші — ніби знаходяться осторонь. Так, і наукові інтереси Д. І. Чижевського значною мірою зумовлювала потреба в українській ідентичності — цьому, чи не найвагомішому, чиннику й критерію залученості до української філософії, на думку професора В. С. Горського [9]. Подібний ракурс є в дослідженні В. Нічик стосовно впливів німецької культури на філософію професорів Києво-Могилянської академії. В «17-му і першій половині 18 століття українська культура значною мірою завдяки Києво-Могилянській академії стає культурою-посередницею між культурами народів всього православного регіону і Заходом Європи, хоча в минулому вона й сама зверталася до болгарської і польської культури як культура-посередниця, а в майбутньому, з кінця 18 і у 19 такою посередницею для української стане російська культура» [10, 317].

Принципово неможливо створити універсальну модель пізнання, яка однаково б відповідала світосприйняттю будь-якого народу. Навіть одна й та сама ідея залежно від контексту постає в новому образі, на неї впливає і менталітет, і «національний образ світу» (Г. Д. Гачев). Таким чином, метафізична «наука» — історія української філософії, накладена на ландшафт європейської історії філософії, викликає до життя мистецтво філософської герменевтики. Новизна у філософії — це не стільки новизна ідей, фактів, думок, скільки новизна у порівнянні з чимось. Недаремно, мабуть, існує відомий жарт, що уся післяплатонівська філософія є примітками до Платона. До того ж норми універсалістського, насамперед, логіко-граматичного підходу в мовознавстві не відповідають нормі української мови, адже

сама ідея універсальності представляє собою один із принципів специфічно грецького світорозуміння і вже тому не може бути представленою як універсальний підхід до мови. Це прекрасно засвоїла філософія Сходу, що завжди перебувала у живому зв'язку зі своїм культурним тлом. «Давня», «класична», «стара» чи «нова» філософська думка заснована на принципі суголосу, чому сприяє сам ієрогліфічний характер писемності: смисл усякого ієрогліфа значною мірою визначається рядопокладеними, сусідніми, тобто контекстом. Контекст цей не стільки контекст даного твору, скільки контекст усієї культури. При написанні свого тексту мислитель зобов'язаний враховувати усі варіанти використання того чи іншого ієрогліфа в інших текстах іншими авторами. У підсумку маємо ніби одну мудрість, і кожен мудрець-філософ вносить свою скромну лепту в цю колективну працю багатьох поколінь. В ідеалі філософ повинен знати усю філософську літературу, бо, як завважив свого часу ще Конфуцій, усе, що можна сказати, до нас сказали предки, а ми повинні лише передати це нащадкам [1]. Аналогічно, студент — читач відповідних текстів і студент — слухач курсу історії української філософії сприйме даний концепт у контексті усієї відомої йому філософії і вловить поліфонію й гармонію.

Осучаснення змісту української філософії зумовлене парадигмальними змінами у філософському мисленні, новітніми віяннями, оновленням інтерпретативного інструментарію, виокремленням тих філософських проблем, що актуалізуються нині. Сьогодні вживається термін «фахова саморозбудова». У цьому самоформуванні інтелектуала й фахівця викладач повинен сприяти прагненням до самореалізації студента-філософа у завтрашньому фаховому пошуку. Цінність такого феномену як філософія України чи українська філософія (не будемо проводити це розрізнення — воно достатньо аргументоване працями Д. І. Чижевського і В. С. Горського) на рівні прагматичної зацікавленості студента філософського факультету в хорошій освіті, щоб «бути на рівні», зовсім не означає, що інтерес до національної філософії повинні проявляти лише фахівці, еліта. І прикладом тому слугує так звана натурфілософія, про популярність якої, наприклад, у Німеччині пише М. Д. Култаєва [11], чи об'єднання типу «Нового Акрополя», де філософію зробили своїм життям люди різного рівня за освітою і віком.

Щоб виховати того, хто філософує, варто звернути увагу на проблемність викладу через усвідомлення суперечливості та варіативності інтерпретацій, з одного боку, з іншого — на «метафілософію», культуру самопізнання філософії як загальнолюдського надбання, своєрідної універсалії. Досить часто я особисто зіштовхуюсь з опонентами, які доводять, що філософія не може бути національною, бо уособлена в ній логіка є універсальною за своєю природою. На заперечення на кшталт, що й логіки



різні (приміром, буддистська, аристотелівська), відповідь — але ж не національна. З цим можна було би погодитись за часів панування європоцентристської практики й політики, сьогодні ж філософія (зрозуміло, що європейська) виявилась не готовою до викликів з боку «плинної сучасності», з боку нової соціокультурної реальності, коли країни з різними культурними традиціями, менталітетом також намагаються бути «філософськими народами» (прикладом тому слугують Міжнародні філософські конгреси).

Філософська теорія після проголошеної нею ж таки «смерті» вступила в період «кризи», пошуку нової парадигми чи цілої матриці таких парадигм. «Криза» використовується як метафора, при цьому зазначимо, що криза у фізиці та криза у філософії — принципово різні речі. Те, що є кризою у філософії, постає переосмисленням філософської теорії, яка все більше орієнтується на інші типи соціально-гуманітарного знання — історію, літературознавство, лінгвістику, психологію. Міждисциплінарність розглядається не як процедура синтезу, а швидше як метод проблематизації пізнавальної ситуації, занурення її в різні контексти. Філософ при цьому виступає в ролі медіатора чи модератора, він організує сам простір дискурсу, залучаючи до нього не тільки філософські, але й позафілософські ресурси. Центр його інтересів переміщається від аналізу і фіксування змін до аналізу умов, за яких стає можливим виникнення нового знання, «осучаснення» минулого, своєрідні «рیمейки». Щоб уникнути абстрактності суджень, проілюструємо це реальними проблемами курсу «Історія української філософії».

Так, у темі «Філософія Київської Русі», доводячи, що Київська Русь була самостійним суб'єктом культурного діалогу, варто підкреслити, що академічна університетська філософія майже не зверталась до історії давньоруської думки аж до ХІХ століття. Проблема початку давньоруської філософії була приводом для полеміки в нашій інтелектуальній історії. Вперше у 1840 році архімандрит Гавриїл (Воскресенський) розпочав відлік історії руської філософії не з ХVІІІ, а з ХІ століття. Гавриїл відзначав практичний характер давньоруської мудрості («Повчання» В. Мономаха), її тяжіння до художнього виразу ідей, до живого образного слова: «Кожен народ має свій особливий характер, який відрізняє його від інших народів, і свою філософію, більш чи менш наукоподібну, чи принаймні розсіяну в переказах, повістях, моралізаторстві, віршуваннях і релігії» [цит. за: 5, 6]. Подібні думки стосовно «слабкої вертикалі» (фахової складової) і «сильної горизонталі» — «розлитості філософії у всій літературі і культурі» говорив і Д. І. Чижевський [13].

Першим спеціалістом із давньоруської філософії стала Марія Володимирівна Безобразова, яка, працюючи в рукописних архівах Москви, Києва, Петербурга, Сергієва Посада, знайшла тексти філософського змісту часів

Київської Русі, проаналізувала, захистила у Бернському університеті докторську дисертацію на тему «Рукописні матеріали до історії філософії в Росії» у 1891 році, а у 1892 опублікувала її німецькою мовою у Лейпцигу [14]. Фактично вона виступила проти європоцентризму, який пустив міцне коріння в тогочасній Європі та в Росії. Прикладом може служити гусерліанець Г. Г. Шпет, який поймає давньоруський період в «Очерках развития русской философии» «Навегласіе», глузливо набравши це слово старослов'янським шрифтом, підкреслюючи «низький культурний рівень», «дикість норову» і «відсутність розумових натхнень у тих, до кого вони звернені, стільки ж вони свідчать про відсутність розуміння завдань істинної розумової культури у тих, від кого вони йшли» [15, 4]. Подібні погляди висловлюють сучасні автори стосовно наявності власної філософської традиції [16]. «Жоден слов'янський народ не дав світові філософа масштабу Декарта чи Канта» (Д. І. Чижевський), але усі вони були зорієнтовані до скарбів західної культури. Є постаті, які належать слов'янським народам як їх символи, хоча їм не пощастило так, як, приміром, Сократу, що знайшов свого Платона. О. Ф. Лосєв вважав, що знайди Г. С. Сковорода свого Платона, «філософія Сковороди була б набагато відомішою і набагато сильнішим був би вплив його видатної постаті» [17], хоча час «виправив» цей недолік. Григорій Сковорода став одним з найконструктивніших міфів-символів.

У часи незалежності України, мабуть, першим переінтерпретував філософію Сковороди в контексті сучасних дискурсів В. Г. Табачковський. Він подає Сковороду через радикальну антропологію внутрішнього досвіду, проводячи паралелі з Ф. М. Достоєвським, Ж. Батаєм, Ж. Бодріаром [18]. Саме тому, що «філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в образах чи через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх вжитку» [8, 26] — можливі діаметрально протилежні оцінки Г. Сковороди як філософа. Співставимо, приміром, характеристики Г. Сковороди В. В. Ерном: «Усе життя Сковороди є величезний і глибоко цікавий метафізичний експеримент, а його філософія є ніщо інше, як логічний запис цього експерименту» [19], з оцінкою Г. Г. Шпета, для якого Сковорода взагалі не філософ, бо не відповідає його уявленням про «філософію як сувору науку». Для нас Сковорода, мабуть, сучасніший, ніж був у свої часи, бо дозволяє вибудовувати сюжети із залученням найсучасніших філософських дискурсів, формувати ту коекзистенцію, яка відповідає риториці глобалізації і самовизначення нації в її контекстах. Поглянувши на Г. С. Сковороду не як на об'єкт, з позицій, які можуть виявитись упередженими, а рухатись всередині його простору, досліджуючи зсередини, можна виявити те глибине, що робить Г. С. Сковороду завжди сучасним. Оскільки ми живемо не

в часи Г. Г. Шпета, а в часи нелінійностей, методологія пошуку взаємодій дозволяє довільність співставлень і взаємовпливів. Подібні проблемні ситуації означені В. Г. Табачковським [18]. Сьогодні студенти нашого філософського факультету пишуть дипломні й курсові роботи, застосовуючи так зване паралаксне бачення (Г. С. Сковорода через М. Шелера, Ж. Батая, Ф. М. Достоєвського, Ж. Бодріяра, М. Фуко, навіть К. Поппера). В силу символізму творчості, маркованого «Біблією», Сковорода — невичерпний. Я була присутня на науковій конференції у Харківському банківському інституті, де виступав відомий скворородинознавець — професор Л. В. Ушкалов із доповіддю «Гроші у життєвому світі Г. С. Сковороди». Він навіть цифри, які свідчать, що ніщо людське не було чуже Сковороді, гроші також. Правда, поняття «гроші» у його творчості використане лише 16 разів, а серце — 1252 рази (духовне перевершувало). «Пізнай себе» зустрічається 106 разів, мабуть тому, що виражає реальний медитативний досвід самодостатньої людини, яка шукає істину в собі (наш Сократ).

Подібну проблемну ситуацію можна створити стосовно кордоцентризму української філософії. Є вже хрестоматійні сюжети про специфіку українського типу мислення з його кордоцентричною складовою, яка проходить через усю історію української філософії, починаючи від філософії Київської Русі до філософії Г. С. Сковороди та П. Д. Юркевича. У Г. С. Сковороди кордоцентризм постає екзистенційною та світоглядною позицією як життя за покликанням, життя в істині, його кордоцентризм — це життєвий шлях як існування з філософським серцем. Кордоцентризм П. Д. Юркевича відповідає українській автентичній філософській думці, окреслений логікою праць представників Київської релігійно-філософської школи, які намагалися розв'язати протиріччя між застарілою класичною патристикою і неможливістю асиміляції західних ідей у простір національної філософії через їх позитивізм, раціоналізм, вульгарний матеріалізм. Тому в пошуках засновку своєї системи П. Д. Юркевич робить «серце» основним поняттям, а фундаментальним концептом ідею, що отримує оригінальне філософське тлумачення: не тільки як продукт розуму (І. Кант), концепт єдності системи, а й внутрішня сутність речей «у своїй істині», якими вони є відносно самого буття. Її суть у тому, що ніщо не може реально існувати, якщо воно не має свого внутрішнього, унікального буття.

Винятково важливо розглянути у контексті кордоцентризму аналіз «філософії серця» П. Д. Юркевича Г. Г. Шпетом [20, 575–587]. Визнаючи «найтоншою думкою Юркевича» «думку про значення серця щодо визначення індивідуальності і особистості», називаючи «чудовими слова Юркевича, що філософія, як цілісний світогляд, є справою не людини, а людства, яке ніколи не живе абстрактною або суто логічною свідомістю» [20, 583], Г. Г. Шпет робить закид у бік глибоко шанованого ним П. Д. Юркеви-

ча: «протест Юркевича проти ототожнення розумного і морально-доброго, або, що те саме, визнання морального нерозумним відбувається через ототожнювання розуму з розсудливістю, ідеї з поняттям». Г. Г. Шпет не може погодитись із припущенням розуму «в ім'я повинності прямо вбачуваного сенсу і розумності ідеї», він вважає, що «конкретний ідеал морального співжиття, який бачив перед собою Юркевич», «мав би надійну основу і, — що знаменно, — в тому ж серці, в ім'я якого він принизив розум», якби усе-таки філософія визнавалась в образі «суворої науки» (Е. Гусерль) [20, 585].

Варто зупинитися на кордоцентризмі, ґрунтованому на універсальному архетипі «серце» через співставлення універсального та індивідуального. Наповнюючись індивідуальним змістом, «філософія серця» Б. Паскаля і Г. Сковороди мають одне джерело сприйняття Абсолюту — християнське екзистенційне філософування з пошуком трансцендентних причин, розв'язанням екзистенційних проблем: самотності, самотності, відчуження, абсурдності буття. Ще більш вражаючим є порівняння «філософії серця» Г. Сковороди і Джонатана Едвардса (1703–1758), американського мислителя-проповідника, який розробляв вчення про серце практично в той же час, «на іншому боці світу», що, власне, є ще одним доказом того, що поняття серця є одним з універсальних філософських архетипів [21].

Саме в контексті історії української філософії можна показати, що «раціональності взагалі» не існує й не існувало, вона актуалізується конкретними особистостями, у певному просторі й часі, наповнюється аксіологічним смислом та праксеологічною значущістю через накладання смислів в кожному епоху, залучена до культурно-інтелектуальної історії, є демонстрацією ментальної карти суспільства. Це можна обговорити у контексті філософії Й. Б. Шада (першого професора кафедри філософії Харківського університету) і О. М. Новицького (першого професора кафедри філософії Київського університету). Саме в їх творчості філософське знання набуває персоніфікованого характеру, тому вивчення й розуміння мислення епохи через дослідження персонально створених філософських систем, їх логіко-понятійного апарату дозволяє утиснути й скомпонувати знання таким чином, що його вміщує одне мислення окремого індивіда.

Й. Б. Шад і О. М. Новицький були популяризаторами ідей німецької класичної філософії на Україні, створили власні філософські системи. Пропагуючи німецьку класичну філософію на теренах Російської імперії як академічні філософи, вони були носіями різних ментальностей і сформувались у різних духовних ареалах, що і вплинуло на конфігурацію мисленнєвої діяльності, визначило місце тих чи інших цінностей у їх системі, трансляцію індивідуальних уявлень І. Б. Шада у слобожанську культуру, а О. М. Новицького — у київську. І. Б. Шад ментально, культурно, про-

фесійно був представником німецької класичної філософії (ще до переїзду в Харків видав п'ять своїх серйозних праць). Волелюбний пафос західноєвропейського інтелектуала спричинив його вислання за межі Російської імперії у 24 години, що свідчить про фундаментальний розрив між західноєвропейською філософією і представниками харківської інтелігенції (дослідження В. О. Абашника) [22].

У філософії О. М. Новицького є те, що принципово неможливе з погляду німецького Просвітництва, представником якого є Й. Б. Шад. О. М. Новицький поставив філософію поруч з релігією, а релігію вище за філософію. Співвідносячи німецьку класичну філософію, яка репрезентує наукоподібне розуміння явищ і законів нашого духу, англійську і французьку з їх орієнтацією на умоглядне і одночасно досвідне розуміння законів світу, вважає, що наша філософія повинна сфокусувати всі ці напрямки ще в їхньому зародженні — тобто у Богові, осяяти світ ідей ідеалом святості та релігійності. Тут знову варто підкреслити кордоцентризм нашої філософії як наскрізну її рису, бо, на думку О. М. Новицького, релігія живе у переконаннях серця, філософія — у поняттях розуму. Філософія мислить про Безумовне, а до єднання з ним веде релігія [23].

Звертаючись до образу філософської освіти радянських часів, пам'ятаю, що так звані «точні» науки, науки природничо-математичного циклу склали велику питому вагу, переможені у баталіях з «фізиками» «лірики» зазнали поразки, а, відтак, філософія була на боці переможців. І якщо у 70-ті роки панувала логіка та методологія науки (П. І. Копнін, В. І. Шинкарук і їхня школа), філософські проблеми природознавства, то сучасному філософському знанню як системному все більше відмовляють в праві на існування в межах філософії. Хоча насправді відбулася зміна форми систематизації, маємо не моносистеми, а ризоматичні комплекси систем, оскільки мислення не може бути безсистемним, хоча і загнаність у систему може бути згубною. Існують філософські системи, головна функція яких — обслуговувати науку (Новий час), сучасна ж філософія відмовилась від претензій на всезагальну, єдино вірну методологію. Свого часу Сталін писав праці з філософії, мовознавства — це продовження платонівської ідеї: державець як носій абсолютної філософської істини (можна відіслати і до Станіслава Оріховського). Генетика, кібернетика, фашистська теорія евгеніки як селекції людей — усе освячувалось марксистською діалектикою (діалектику використовує і Франкфуртська школа неомарксизму, є ще безліч варіантів діалектики). Ці питання варті обговорення у відповідних розділах курсу української філософії ХХ століття.

До аналогій варто звертатись там, де йдеться про Львівсько-Варшавську школу неопозитивізму, яка раніше за Віденський гурток, оксфордських аналітиків почала досліджувати аналогічні проблеми, і цей сюжет мав би



стати цікавим у курсі української філософії. Позитивізм сам себе вичерпав у ролі інтелектуального поліцейського, визначаючи, чому надати статусу науковості, а що залишити поза наукою (наприклад, поняття, які несуть в собі значні сліди повсякденної мови). Але ж критерієм розрізнення є людський чинник, окремо від людей неможливо нічого зрозуміти й систематизувати в науці, а науковець є носієм природної мови та соціальних ролей — усе це впливає на науковий пошук. Постпозитивізм звертається до соціокультурних детермінацій: наука стає формою культури, але це не означає ані кризи практики наукового освоєння світу, ані необхідності філософського осмислення цієї практики.

Якщо відносно таких унікальних, одиничних за своєю природою об'єктів, як українська і європейська філософські традиції, цілком виправдано застосовувати метод порівняння, можна помітити, що відмінності несуттєві. Це пов'язано з тим, що результати, які встановлює цей метод, завжди розташовуються на межі об'єкта. Важко точно розмежувати явище, сутність і видимість, яка стимулює таке явище. Крім того, сутнісні відмінності не можна визначити як універсальні, оскільки вони завжди встановлені конкретним, одиничним способом на національних підставах. Подібне встановлення суті внутрішньої домінанти не може бути узагальнене. Воно пов'язане із соціальною уявою конкретного народу, з національною культурно-історичною ідіоматикою, істиною рідної мови.

Продуктивним з погляду раціональності фахового мислення є розширення курсів логіки: крім класичної логіки, ґрунтовно треба було б знайомитись з курсами математичної логіки, логіки модальної. Пам'ятаю студентські роки у Київському, тоді державному, університеті імені Т.Г. Шевченка і професора В.Т. Павлова, який викладав на філософському факультеті математичну логіку. Він приймав іспит у два етапи: письмово (розв'язування задач) і потім усно. Про вартісність логічного знання на ринку праці свідчить поява таких професій як аналітик — когнітаріат стає владою. Спираючись на власний досвід, можу констатувати, що студентів з аналітичним складом розуму стає усе менше, в основному, культура продукує «Людину Телематичну» (Ж. Бодріяр «Прозорість зла»). Подібні аргументи на користь логіки і знань з «точних» наук є у викладачів Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст. Як зазначав ще Г.В.Ф. Гегель, розум існував завжди, але не завжди в розумній формі. Сучасний «менеджерський» розум якщо і «хитрий», то вже не за Г.В.Ф. Гегелем, а за П. Слотердайком, і чи допоможе він відповісти на сучасні виклики глобалізації, сказати важко.

Формою самобутності філософської традиції є принцип відповідності, гармонії руху думки та істини рідної мови (О.О. Потебня і його школа), явленої завдяки позаграматичному підходу. Самобутність української філософської традиції в тому, що вона спирається на внутрішню природну

норму мови і усвідомлено уникає детермінації ззовні. Головним її принципом є визнання укоріненості у рідній мові і тому, що думка не може бути в своїх смислах організована поза цією мовою. Українська мова щодо смислопокладаючої філософської діяльності виступає домінуючою смислоутворюючою інстанцією. Смисл самотності української філософії в мовному досвіді, яким вона підтримує саме такий хід думок. Це важливо з огляду на маніфестований екзистенціалізм рух філософії до літературності. У ХХ столітті це філософування оформлюється за допомогою понятійного апарату екзистенціалізму як філософської течії. Філософсько-літературний тип екзистенційного філософування, розрізнення і подібність можна продемонструвати на прикладі В. Підмогильного, М. Хвильового, В. Винниченка, з одного боку, і А. Камю, Ж.-П. Сартра, з іншого. Ці розрізнення марковані національно-культурними контекстами, але людські проблеми схожі. Не варто усю філософію ХХ століття зафарбовувати у чорний колір тоталітарної ідеології, повинні бути збереженими смисли. Наприклад, проблеми формування світогляду, якими займався Інститут філософії під керівництвом академіка В. І. Шинкарука, проблеми естетики (А. С. Канарський), уже згадана логіка та методологія науки.

«Лірики» взяли реванш у філософії ХХІ століття, яка знаменує четверту, «літературну» стадію розвитку науки, за Р. Рорті. Поліінтерпретативність філософських текстів і зацікавленість персоналіями заохочує до поєднання теоретико-філософської та історико-філософської підготовки, які резонують з філософськими запитамі сучасної філософії. Потрапляєш у герменевтичне коло, яке на відміну від логічного, визначається способом циркуляції розуміння з урахуванням його власних передумов, тобто їх самопрояснення. Потрібне не реєстрування матеріалу через прізвиська, дати, епохи, а його тлумачення і актуалізація у контекстах.

Стосовно «слабкої вертикалі» (фахової філософії на Україні), за Д. І. Чижевським [13]. Варто її посилювати. І є ті персоналії, які були фахівцями європейського рівня (В. Лесевич, Г. Шпет, Д. Чижевський). Важко сперечатися з Д. І. Чижевським, що «слов'янській, зокрема українській філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». Але часи «великих філософів», схоже, минули, тому стає зрозумілим, що не варто робити наголос на появі «великих філософів» чи пошуках моністичної моделі української філософії, її раз і назавжди визначеної сутності. Національна філософія в її цілісності потребує постійної саморефлексії, самовизначення, самоконструювання, вона існує як динамічне поєднання конкуруючих інтерпретацій. Суть національної культури філософування — не поверховий еklektизм, скептицизм чи фанатична апологетика, тому остаточну відповідь про специфіку національної філософії залишимо майбутньому. Єдине, що можна констатувати — *те, що проблемний простір сучасної української*

*філософії відкритий впливам з боку «плинної сучасності», саме цей багатовекторний вплив постійно перевизначає і збагачує історію української філософії. З огляду на сучасний стан філософської думки, не може бути й мови про вичерпну, стали характеристику цього простору.*

#### Література:

1. Щербатской Ф. И. Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. [Антология мировой философии в 4-х т.]. — М.: Наука, 1967. — Т. 1 — С.37–80.
2. Шпет Густав. Філософська спадщина П. Д. Юркевича // Україна: філософський спадок століть. Хроніка. — 2000. — № 37–38. — С. 547–555.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; пер. с англ. О. Шкаратана. — М.: ГУВЭШ, 2000. — 608с.
4. Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету // Логос. Философско-литературный журнал. — М., 1992. — С. 233–242.
5. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X — XVII веков: Учеб. пособие. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 288с.
6. Янцен В. Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов. — СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2008. — 164 с.
7. Юрьева З. Воспоминания о лекциях и семинарах профессора Д. И. Чижевского в Гарвардском Университете в 1949–1956 гг.: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://library.kr.ua/archives/kalend1999/chiz.html>.
8. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. — Х.: Прапор, 2004. — 270с.
9. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. Теоретичний курс, практичні вправи, тестові завдання. Підручник. — К.: Либідь, 2004–271 с.
10. Нічик В. Києво-Могилянська академія та німецька культура // Філософсько-антропологічні читання'98. — К.: Стилос, 1999. — С. 314–342.
11. Култаєва М. Філософія: життя після смерті. Німецький погляд на постболонські реалії // Філософська думка. — 2011. — № 2. — С. 70–84.
12. Шпет Г. Г. Философские этюды. — М.: Прогресс, 1994. — 376 с.
13. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні. — К.: «Кобза», 1992. — 224 с.
14. Безобразова М. В. // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1890–1907: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://runivers.ru/philosophy/lib/authors/author199489/>
15. Шпет Г. Очерк развития русской философии. — Ч.1. — Пг., 1922.
16. Лисий І. Я. Національна визначеність філософії в пострадянському російському дискурсі // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. — Том 50. Філософія та релігієзнавство. — 2006. — С.18–21.
17. Лосев А. Ф. Г. С. Сковорода в истории русской культуры // Лосевские чтения. Материалы научно-теоретической конференции. — Ростов-на-Дону, 2003. — С. 3–8.
18. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
19. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. — М. — Минск, 2000. 396 с.

20. Шпет Густав. Знання і віра. Із філософської спадщини Памфіла Юркевича // Україна: філософський спадок століть. Хроніка. — 2000. — № 39–40. — С. 575–586.
21. Джонсон Т. Х. Джонатан Эдвардс // Литературная история Соединенных Штатов Америки. — Т. 1. — М., 1977.
22. Абашник В. А. Система трансцендентального идеализма И. Б. Шада // Культура, философия, право. — К., 1997. — С. 28–34.
23. Апанасенко Г. Б. Орест Новицкий про сутність предмету філософії та проблему періодизації історико-філософського процесу. Автореферат дис. на здобуття наук. ступеню канд. філософ. наук. — К., 2006.

**Надежда Кораблёва. Украинская философия — субъект, требующий диалога**

Статья посвящена философско-образовательным проблемам преподавания «Истории украинской философии» через выделение основных проблемных узлов. Предлагается формирование профессионального философа через развёртывание такого маркера профессиональной идентичности как «носитель собственной философской традиции». Главная проблема — в поливалентности сознания, разрыве между идеализированными концепциями «украинскости» и стратегиями современной философской рефлексии, что требует переопределения национальной философии через двойную герменевтику (национальная — метафилософия). Современная история украинской философии в своём большинстве представлена философско-мемориальной рефлексией с акцентом на самобытность («горизонталь» как «разлитость философии по всей нашей культуре», по Д. И. Чижевскому). Предлагается систематизация пространства отечественных философских рефлексий усилением «вертикали» (профессиональной философии), базирующейся на личностях европейского уровня, которые ориентируют на новое понимание фундаментальных оснований бытия украинской философии как европейской, а в более широком понимании — на реинтерпретацию особенностей «пограничных» образований с их сложной идентичностью.

**Ключевые слова:** национальная философия, «вертикаль», «горизонталь», топологическая методология, двойная герменевтика, культурный фон, ментальная карта общества, кордоцентризм.

**Nadiya Korabljova. Ukrainian Philosophy — A Subject that Requires a Dialogue**

The article is devoted to philosophical and educational issues of teaching «History of Ukrainian philosophy» by distinguishing key problem units. Forming a professional philosopher through a marker of professional identity as a «carrier of his/her own philosophical tradition» is discussed. In this area the main problems are the following: the polyvalency of consciousness, a gap between idealized concepts of «Ukrainianness» and the strategies of contemporary philosophical reflection, which requires redefining national philosophy through a double hermeneutic (national and metaphilosophy). The modern history of Ukrainian philosophy is mostly presented as a memorial philosophical reflection with an emphasis on originality («horizontal» as «a diffusion of philosophy throughout our culture», by D. I. Tchyzhovskyi). A systematization of the space of domestic philosophical reflections is proposed that means an increase of the «vertical» (professional philosophy) which should be based on the figures of the European level who incline to a new understanding of the fundamental bases of Ukrainian philosophy as a European one, and in a broader sense — to reinterpreting the features of the «border» formations with their complex identity.

**Keywords:** national philosophy, a «vertical», a «horizontal», topological methodology, double hermeneutics, cultural background, mental society map, cordocentrism.