

Іван Лисий

ЩЕ РАЗ ПРО НАЦІОНАЛЬНУ ІДЕНТИФІКАЦІЮ ФІЛОСОФІЇ

У частих наріканнях на занедбаність внутрішньої комунікації в українській філософській спільноті є певні резони. Достоту, широкі філософські форуми вже давно стали історією, а локальні проводяться нечасто. І представництво на них різних філософських осередків України з відомих причин надзвичайно бідне. Ще прикріше, що тільки дуже скромна частина філософських (на жаль, здебільшого історико-філософських) нових видань рецензується. А коли зрідка рецензії з'являються, то чи не кожна друга серед них справляє враження замовної. Чи не тому розпочата дуже симптоматична практика: ґрунтовна дослідницька праця історика філософії видається з передмовою і післямовою колеґ, схожими на глибокі і зважені рецензії.

Чи означає це, що наші філософи не читають один одного? Та ні, наче читають, судячи з посилань у свіжоопублікованих текстах. Але чи то на глибокий аналіз прочитаного та його оцінку снаги бракує, часу шкода, чи рецензію вважають не гідним уваги жанром, чи то мало площ для рецензій у фахових виданнях – однозначно діагностувати причину відмирання цього жанру непросто. А в наслідку – своєрідна капсулізація праці кожного дослідника: ні вдячності за думки, що посприяли генеруванню власних ідей, ні того «погляду збоку», який спонукає самокритично оглянути зроблене тобою [4, с. 7].

Не беруся і я рецензувати прочитане в «Гуманітарних студіях» Національного університету імені Тараса Шевченка (хоча чому б не рецензувати статтю, коли вона того варта?). Але й не обмежуся

© Іван Лисий, 2014

тільки словами вдячності авторам – Сергієві Йосипенкові та Миколі Симчичу, статті яких [6; 11] спонукали мене повернутися до трохи занехаяної мною останнім часом проблематики – національної визначеності філософії. Пропоноване – радше роздуми з приводу (think piece). Намагатимусь поміркувати разом з колеґами над порушеними ними аспектами контроверсійної проблеми та з'ясувати, на яких аргументах ґрунтовані отримані ними наукові результати.

Позиція С. Йосипенка виглядає продуманою, аргументи (переважно історико-культурні та історико-філософські) – переконливими, тональність суджень, особливо висновкових, – зваженою, навіть обережною. Щоправда, проблематизація, до якої він вдався, викликає певні застереження. Автор своє формулювання проблеми, винесене в заголовок статті – «Філософія та національна ідентичність», розгортає в тексті як «зв'язок філософії та національної ідентичності» [6, с. 61, 62, 63, 65, 69].

Що ж, за формою поняття *ідентичність* субстантивне, і цю обставину і взято тут до уваги: автор статті потрактував його таким самим суб'єктом, як і філософію. У резюме це артикулюється як «національна ідентичність в галузі філософії». Але за семантикою це поняття ад'єктивне (тут – предикативне), тому зазначена формула здається чимось на кшталт зв'язку води з (її) чистотою.

С. Йосипенко демонструє обізнаність зі станом розробки проблеми національної ідентичності філософії у західній, зокрема французькій, думці, впевнено здійснює ретроспективні ходи в історію проблеми та дуже схематично, ще й у надто радикалізованому форматі, репрезентує вітчизняний діалог (а такий таки, всупереч думці нашого автора, ведеться, хоча й досить мляво) між універсалістами і партикуляристами. Чому «надто»? Радикалізація автором тих чи тих позицій нагадує ті ідеалізації, до яких звичайно вдається теоретичне мислення заради чистоти висновків. Але в ситуації, коли ваги набувають нюанси обговорюваних реалій, така радикалізація-ідеалізація навряд чи здатна сприяти наближенню до істини.

Мету своєї розвідки С. Йосипенко окреслює чітко – «з'ясування філософської легітимності поняття *національної філософії*» [6, с. 63]. Прозоро виглядає і формулювання отриманого ним

результату: легітимність обговорюваного поняття відносна, що слід читати як пересторогу щодо його абсолютизації; застережним знаком оклику щодо неї в цьому тексті слугує згадка про «філософський націоналізм» часів Першої світової війни. Чи не його мав на оці і Д. Чижевський, коли майже сто років тому писав: «Так кожна “філософія”, кожна окрема система, що хоче бачити у собі єдину й усю правду, стає на хибний шлях» [14, с. 8].

Проте, не надуживаючи, поняттям національної філософії, на думку автора, можна користуватися як нормальним інструментом філософського дослідження. Можливість його абсолютизації залежатиме від того, якого значення надаватиме дослідник певним самоочевидним реаліям [6, с. 69]. Із констатації цих реалій С. Йосипенко починає розмисел. Це насамперед наявність у філософії національних традицій, до чого апелюють прихильники національної ідентичності філософії. Їхні опоненти бачать у ній універсальну науку, в якій порушуються питання, що стосуються всіх і завжди (тому, на їхню думку, філософія, так само, як фізика чи біологія, не може бути національною). Зазначені дві реалії потрактовані у статті як самоочевидності не тільки для обох таборів, чий прорахунок – в їх абсолютизації та звертанні їхніх прихильників до зовнішніх аргументів [6, с. 63], а й для автора.

Але, погоджуючись таким чином із тлумаченням філософії як науки [6, с. 64, 67, 68], С. Йосипенко, хоча й декларує свою, так би мовити, незаангажованість, тим самим стає на бік «універсалістів», бо опонує «партикуляристам». Адже ті вважають філософію самостійною культурною формою – поруч із тією ж таки наукою, релігією, мистецтвом тощо. І це не якась ексклюзивна позиція «партикуляристів», а радше вияв широкого тренду опору онауковленню філософії, розпочатого ще в неklasичну добу її розвитку і продовжуваного й сьогодні феноменологією і герменевтикою. Свого часу М. Гайдеггер застерігав, що беззастережне панування наукової свідомості у філософії приведе до втрати нею свого предмета.

Разом з тим складається враження, що із двох конкурентних сьогодні засад історико-філософського дослідження – трансценденталізму і контекстуалізму – наш автор обирає першу. Її адепти

обстоюють вічність і безконечність філософських ідей, відносять їх до царини позаісторичного, позакультурного буття, до сфери трансцендентного. Тому вони нехтують історичними смислами вічних філософських проблем і національною своєрідністю філософії різних народів. Остання ж є самоочевидністю для контекстуалістів, схильних вичитувати смисл філософських ідей із соціокультурного контексту, в якому ті зароджуються й живуть. Філософія, як переконливо показав Е. Гуссерль, не може цілковито унезалежитися від локальних життєвих світів, які безпосередньо впливають на спосіб мислення людини, її світовідношення. Розмаїтий досвід взаємин людини зі світом, узагальнюваний філософією, завжди екзистенційний, тому філософія щоразу більшою чи меншою мірою екзистенціальна в тому сенсі, що виростає з рефлексії над безпосереднім життєвим досвідом самотньої людини певної етнонаціональної спільноти. Наголошувана Ф. Ніцше «німецькість» філософії «німецьких голів» якраз у суголоссі їх мислення з екзистенційним досвідом людей їхньої спільноти. С. Йосипенко згадує про зв'язки філософії з персоналізованим людським досвідом [6, с. 64], але не робить із цієї обставини очікуваних висновків; вона спонукає його тільки визнати «особливий науковий статус» філософії [6, с. 64].

Між іншим, звертаючись до філософських реалій, трансценденталісти зосереджують увагу найперше на логіці, онтології, теорії пізнання – тих предметних галузях філософського дискурсу, які зближують його з наукою, тоді як увагу контекстуалістів приваблюють передусім аксіологічні аспекти філософування, рефлексія над належним і бажаним. А парадокс «націоналізації» філософії в тому, що припадає вона на добу модерну, коли всередині самої філософії пріоритетними стають теоретико-пізнавальні проблеми, такі далекі від практичного зрізу філософування, від рефлексії над підставами національного буття людських спільнот.

Із зазначеною сайєнтистською упередженістю С. Йосипенка корелює і обрання ним європоцентристської історико-філософської призми: «...філософія є винаходом античної Греції» [6, с. 63]. Навіть викладаючи сумнів Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі щодо

суто європейської даності філософії, щодо моногенеалогії (що, правда, не філософії як такої, а саме європейської філософії), наш автор бере до уваги тільки європейські нації, які чомусь «можуть мислити себе як “всесвітньо-історичні начала”, тобто як цивілізації» [6, с. 67]. Так само й тоді, коли веде мову про національну ідентичність як переважно «(а може й тільки)» [6, с. 63] європейський феномен. Та, обмежуючись лише європейським культурним простором, дослідник нехтує тією загальновідомою обставиною, що філософія зароджувалася не ексклюзивно в Середземномор'ї, а приблизно одночасно в різних регіонах ойкумени. Що в неупереджених історико-філософських дискурсах зовсім не віднині розрізняють і описують дві парадигми філософування – східну і західну. У свою чергу, в межах східної відпочатку розрізняють принаймні індійську та китайську філософську думку, тобто таку, що формувалася й діяла в лоні щоразу іншої культури: індійська філософія ґрунтувалася на релігійно-соціальних цінностях, тоді як підвалинами китайської філософії були цінності державно-родинні. Звісно, на той час про національну ідентичність філософії не йдеться, але ж культурна її ідентифікація справді самоочевидна. Як і у випадку європейської філософії, котра, ставши християнською, диференціювалася на західно- і східноєвропейську, тим самим відтворюючи певним чином греко-римську культурну дуальність.

Певний прорахунок С. Йосипенка можна бачити в його дистанціюванні від культурологічного підходу в історико-філософському дискурсі, обґрунтовуваному і продуктивно застосовуваному В. Горським¹. Наш автор не тільки не надає поняттю культура концептуального сенсу, а й звертання до культурних вимірів філософії оцінює, як зазначалося, як апеляцію до зовнішніх аргументів на кшталт «культурного контексту» чи «культурної ситуації». Тим більше не актуалізує він у концепті культура ті сучасні смислові акценти, які знаходимо, наприклад, у недавньому тексті

¹ На відміну від С. Йосипенка, М. Симчич принаймні говорить про ті прорахунки в запропонованому В. Горським підході, через які він не може приєднатися до нього [11, с. 92].

Є. Бистрицького: «Культура – не тільки сфера універсального духовного надбання людства, загальних для всіх людей цінностей, норм і знань. Це передусім – локальний спосіб буття людей, їхній повсякденний життєвий світ, який постає природно-історично і максимально визначає екзистенційний вимір міжлюдських зв'язків – особистісні переживання людей, їхню автентичність, розуміння ними сенсу повсякденного життя, їхні людські чесноти (virtue), їхню культурну ідентичність тощо» [1, с. 107].

Концептуальним сенсом у С. Йосипенка наділена радше цивілізація. Але насправді національна ідентичність, якою він цікавиться, – це ідентичність культурна, а не цивілізаційна. Уже М. Вебер спільноту без високої культури вважав «некультурною», а отже й «ненаціональною». І О. Бауер бачив у нації культурну спільноту. В українській націології ще І. Франко схильний був трактувати культуру як субстанцію національної ідентичності [5; 9]. У новітніх західних дослідженнях нації – попри розмаїття реалізовуваних тут підходів (конструктивістських і примордіалістських, комунікативних та інструменталістських, есенціалістських і номіналістських, модерністських і переніалістських тощо) – цілком підставно домінує погляд на неї як на культурний проект.

Тож постає питання: чи потребував, як здається нашому дослідникові, «особливий культурний уклад нації» [6, с. 67] легітимації, якщо нація ще біля своїх етнічних витоків оприявила своє культурне єство? І чи служать такою легітимацією ідеологемі мультикультуралізму? С. Йосипенко, здається, схильний перебільшувати його можливості і в іншій площині – у розв'язуванні проблеми національної ідентичності [6, с. 63]. Адже, по-перше, те урівнювання всіх мов і культур, що ґрунтоване на характерній для постмодерної свідомості загалом відмові від принципу ієрархічності, таким розв'язанням не є. По-друге, спростування підстав для сакралізації тих чи тих філософських мов, відгомін якої відчувається в міркуваннях С. Йосипенка, здійснюється якраз історико-філософською аргументацією, до якої той наче апелює [13, с. 76–89].

Сам же автор статті не зовсім послідовно трактує ідентичність. Спочатку він приєднується до позиції П. Рікера, який наділяє цей концепт і значенням самість, і значенням тотожність [10, с. 19]. Та згодом розгортає погляд, започаткований свого часу Т. Адорно і розвинутий М. Фуко і Ж. Дерріда, згідно з яким за ідентичністю залишено тільки її відрізняльний сенс [6, с. 68]; адже постмодерна філософія – філософія відмінності, тоді як класична була філософією тотожності. Але таку позицію варто ще верифікувати, переконуючись, чи справді ідентичність, залишаючись концептом і тому несучи пучок смислів (див., наприклад, [7]), чомусь набула лише лінійного (розрізняльного) сенсу. За моїми спостереженнями, в сучасній дискурсивній практиці концепт ідентичності (М. Кастельс та його прихильники пропонують замінити його ідентифікацією) зберігає принаймні амбівалентність, виражаючи як належність до когось, так і буття кимось. Та й сам С. Йосипенко, зрештою, тлумачить ідентичність як «національну належність» філософської творчості [7].

До речі, слід визнати резони нашого автора в тому, що він бачить національну належність філософії не тільки у своєрідно трактованих інституціях, у мові, а й в «історичному досвіді нації» [6, с. 68], хоча цей смисловий наголос у статті з'явився досить несподівано. Звісно, мова не про самий цей досвід, а про теоретичну рефлексію над ним, його філософське усвідомлення й узагальнення, що може набути критеріального статусу. Претензії до трактування інституцій полягають передусім у тому, що національне інституювання філософської традиції у статті пов'язане, серед іншого, зі «способами викладання, кваліфікації та класифікації», від яких автор чомусь узалежнює «способи постановки проблем та їх розв'язання» [6, с. 62]; тут «викладання» згадується принаймні тричі), а відтак і з національними освітніми інституціями [6, с. 66]. Навряд чи в метафілософському дискурсі, здійснюваному С. Йосипенком, виправдане звертання до шкільної філософії, у якій атрибути філософії як, кажучи словами Канта, особливого розмислу про підставові цілі людського буття відбиваються дуже приблизно.

Трохи дивує, що обрана нашим автором формула «національна належність філософської творчості» пов'язується ним з увагою сучасної історії філософії до зовнішньої сторони цієї творчості. І сам С. Йосипенко до неї відносить згадану належність [6, с. 68], трактуючи «культурну ситуацію» як зовнішні обставини філософських процесів, наголошуючи в цьому контексті зовнішні чинники і навіть зовнішню логіку. Щоправда, на одміну від універсалістів, які все те «зовнішнє» відносять до сфери компетенції не історії філософії, а інтелектуальної історії (intellectual history), наш автор натомість наполягає на розширенні предмета сучасного історико-філософського знання: до нього сьогодні, на його думку, належить і «зовнішня історія філософії» [6, с. 63]. Тільки невідомо, чому серед трьох ключових понять у резюме статті фігурує *інтелектуальна історія*...

Дивує тим більше, що автор вважає слушною цитовану ним цілковито партикуляристську думку М. Крепона: «...поділ філософії на множину національних філософій не чужий самій філософії. Він не нав'язаний їй ззовні як зручний принцип класифікації, який не зачіпає її ества...». І у Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, чий не зовсім прояснений концепт «геофілософії» намагається актуалізувати дослідник, можна прочитати: «Народ перебуває всередині філософа, тому що це “становлення народом”, але для цього треба, щоби й філософ перебував всередині народу, як таке ж безмежне становлення» [4, с. 142]. Адже якщо бачити у філософії самосвідомість культури (а С. Йосипенко, здається, приєднується до цієї думки [6, с. 64], хоча з більшою певністю каже про філософську самосвідомість цивілізації), то національна філософія є внутрішнім відповідної культури, а не чимось над- чи позакультурним. Це одна з культурних форм, яка завдяки своїй рефлексивній природі є інтегруючою культурною силою. Та у статті національно-культурне трактується як контекст філософування чи культурна ситуація [6, с. 67–68], тобто все-таки зовнішнє, таке, що, як сказано в іншому місці про позицію «універсалістів», не зачіпає – як контекст – універсальну природу філософії [6, с. 62]. У такому разі про яку національну ідентичність філософії, навіть

релятивізовану до краю (тобто зовсім не абсолютизовану), може йти мова? Тоді філософську множинність можна шукати тільки в авторських системах або в напрямках філософування на кшталт раціоналізму – ірраціоналізму.

До речі, саме цей останній варіант множинності, репрезентований «острівною» (її можна характеризувати як емпіристську) і «континентальною» (раціонально-ідеалістичною) філософіями С. Йосипенко чомусь неодноразово залучає до розмислу про національну визначеність філософії [6, с. 62, 63, 67]. Але ж це розрізнення в зовсім іншій площині, навіть не в регіональній чи територіальній, як могло би здатися з найменувань цих філософських феноменів (я це намагався щойно наголосити, трансформуючи образно-просторові маркери в сутнісні).

Прецизійніший в обговоренні цього питання М. Симчич. Він пропонує не змішувати національну філософію з філософською течією, найповніше розвинутою представниками певного народу [11, с. 90]. Звісно, екзистенціалістом може бути і не француз, а німець не мусить бути ідеалістом. Але ті самоочевидні речі М. Симчич артикулює так, наче *британський емпіризм* або *німецький ідеалізм* – поняття коректні й загальнозживані, а *французька філософія* не використовується загалом. В обговорюваній зараз статті можна віднайти мимовільні спростування останньої тези.

Має рацію С. Йосипенко в тому, що деякі філософи, які працюють в Україні, «часто виглядають як німецькі, французькі чи британські філософи, що пишуть українською мовою». Але не тому, як здається авторові, що вони «намагаються бути адептами європейської філософії чи світових стандартів у філософській науці (sic!)» [6, с. 68], а через те, що нехтують історичним досвідом своєї нації, про який щойно йшлося, реаліями національного життя. Тому й працюють у руслі британської чи французької традиції, замість формувати й утверджувати традицію українського філософування. Спадає на гадку давніша, але слухна й сьогодні констатація І. Бондаревської: «Складається враження, що і сьогодні освічена верства живе з “чужого голосу”, залишаючи нерозкритим реальний код існування своєї спільноти» [2, с. 257].

Якщо С. Йосипенко доходить висновку про легітимність – нехай і відносну – поняття *національна філософія*, то вже в заголовку розвідки М. Симчича це поняття фігурує в лапках. Вони прочитуються як маркування відстороненості автора від цього концепту, тобто щонайменше його проблематизація. Справді, в резюме, що передує текстові, легітимність цього поняття поставлена під сумнів, тому що воно «створене за зовнішнім принципом» [11, с. 87]. Тож маємо справу з тим самим аргументом, що й у попередньо обговореному тексті. Різниця лише в тому, що перший автор постійно веде мову про зовнішній характер критерію, за яким виявляють національну ідентичність філософії, а другий через сторінку стверджує, що *українська філософія*, «як і будь-яке інше поняття, може містити ознаки двох видів: внутрішні і зовнішні» [11, с. 89].

Та більшу увагу тут привертає трохи несподівана альтернатива: особа (вона і тільки вона може бути українською²) – вчення, через яке автор експлікує поняття *філософія* (воно українським бути не може). Категоричність цих тверджень трохи насторожує, та слід визнати, що в самому тексті М. Симчич її пом'якшує. Наприклад, вже з першого абзацу довідуємося, що українськими можуть бути і народ, і культура. А на другій сторінці тексту знаходимо терміносполуку *національна приналежність*, вживання якої покладає українськість (національну означеність) спільноти, до якої «приналежать». Достоту, має рацію Е. Сміт, застерігаючи від сплутування двох рівнів аналізу національної ідентичності – особистого і колективного. Звісно, міркує він, культурні об'єднання і спільноти складаються з окремих представників, та ідентичність більшою мірою стосується «спільних вартостей і правил, пам'яті й символів» [12, с. 24].

Інша альтернатива запропонована в підзаголовку статті: історико-філософський канон, який у самому тексті чомусь трансформується в пантеон (усталене, загальноприйняте) – дослідницький проект (авторське розв'язання проблеми). Але те, що

² Єдино можливу особистісну ідентичність обстоювали чільні виразники постмодерної думки, наприклад С. Бенгабіб.

здається авторові усталеним, таким насправді не є: у нашій історико-філософській літературі жваво обговорюються не тільки критерії філософічності артефактів, які претендують на належність до канону, а й критерії «українськості» осіб, як каже М. Симчич, – кандидатів на канонічність. Далі, із заголовка випливає, що дослідницьким проектом може виявитися «українська філософія», а от у тексті статті таке окреслення стосується радше історії української філософії як галузі знання: «Історію філософії України слід сприймати як дослідницький проект – проект роботи з джерелами» [11, с. 90]. То що, зрештою, є тим дослідницьким проектом? Коректніше, звісно, виглядав би історико-філософський проект, але в тексті статті неодноразово присутні обидва варіанти.

Ще кілька моментів у вступній частині тексту привернуть увагу прискіпливого читача. Наприклад, чи питання автора про наявність в українській філософії «якоїсь окремої суті, на відміну від української фізики чи української астрономії» [11, с. 87], тобто українізованої (може, нарочито?) ним науки, означає віднесення філософії до корпусу наукового знання? Така підозра небезпідставна, бо, хоча М. Симчич і відмовляється вступати в дискусію з цієї проблеми (але ж чому? хіба це не важливо в тому проблемному полі, в якому рухається думка автора?), та тим не менше свою експлікацію *філософії* через *вчення* він пояснює її ж характеристикою як «інтелектуальної дисципліни» [11, с. 68], вважаючи її компромісною. Але ж відповідний словник витлумачує *дисципліну* як окрему галузь наукового знання³. До речі, сайєнтистські витоки побоювання партикуляризму виявив К. Гірц, характеризуючи таке побоювання як академічний невроз – страх від підриву всезагальності знання і пропонуючи «розглядати мислення “етнографічно”, тобто через опис світу, в якому воно набуває того чи того смислу» [3, с. 7–8].

³ Заради справедливості належить зазначити, що в іншому місці (с. 88) автор готовий відрізнити філософські вчення не тільки від релігійних, а й від наукових.

Зрештою, запрошується наївне запитання: якщо українською може бути *наука*, то чому таким само не може бути *вчення*? А що перше твердження в обговорюваному тексті не випадкове і не зумисне, засвідчено неодноразово вживаною терміносполукою *українська історико-філософська наука*. Українськість тієї останньої для М. Симчича безсумнівна.

Автор констатує «наявність філософських текстів, певним чином пов'язаних з Україною» [11, с. 87]. Та необхідно уточнити, яким саме чином? Чи то творилися вони в цьому просторі? Чи зберігаються в українських бібліотеках? Чи це просто україномовні (як оригінальні, так і перекладні) тексти? Чи в цих текстах знаходимо візію історичної долі української спільноти, як у часто згадуваного в нашій літературі Гердера? А який смисл вкладає автор у це фатальне чи навіть феральне слово «*Україна*»? Це для нього держава? Культурно-етнічне єство? Нація? Територія, що ще очікує свого сутнісного окреслення (добре відомо, якого саме), як намагаються нас переконати речники певних геополітичних зазіхань? В усякому разі ніде в тексті М. Симчича в цьому слові не прочитується той трансцендентний смисл (на кшталт *Європи* чи *Заходу*), яким нехтувати у філософському дискурсі навряд чи варто.

Приглянемося до цього аспекту міркувань автора статті трохи пильніше. Просторово-територіальне розташування філософії здається його невідчепною турботою. На початку статті читаємо, що Шад і Копнін, яких суто довільно, як слушно зауважує автор, зараховують до української філософії, «жили на території України і зробили внесок в українську культуру» [11, с. 88]. Та хіба внесок цих потужних фігур до української культури визначався передусім їх проживанням на території України? Платон на цій території не проживав, а його внесок до української філософської культури незмірно більший. Або – чи змінилася б сила впливу Канта на українську філософську думку, якби той проживав, як Шад, в Україні і тексти його поставали б на цій території? Інша річ, що перебування тут перших зумовило особливість їхнього внеску: у Шада – освітньо-наставницького за умов відсутності

дистанційної освіти, а Копнін запам'ятовувався передусім ініціюванням і утвердженням атмосфери дослідницького пошуку і реорганізацією філософської діяльності, що, справді, згодом з Москви робити було складніше.

Наприкінці М. Симчич стверджує необхідність для історії української філософії зосередитись на «пам'ятках філософії на наших *теренах* (курсив мій. – *І. Л.*)» [11, с. 91]. Чому філософські пам'ятки локалізовані просторово? Як зрозуміти таку локалізацію: створені на певній території і якій саме? Ті, що зберігаються «на наших теренах»? Присутні в духовно-культурному просторі України?

Коли зрештою автор статті звертається до ретроформули «філософія в Україні» [11, с. 90], то стає зрозуміло, що просторовий означник для нього ледь не головний. Але свого часу, коли слово *український* було ледь не табуйованим, а слово *Україна* ще зберігало певну легітимність, ця формула була всього лише вимушеним евфемізмом, яким означали ті філософські реалії, що їх так чи інакше вдавалося пов'язувати з Україною. Тепер вона стає евфемізмом невимушеним?

Отже, вже перший, проблематизуючий абзац статті, співвіднесений із резюме та окремими фрагментами основного тексту, спонукає до багатьох застережень.

Та рухаємося далі. За авторським сумнівом щодо легітимності української філософії можна побачити два дослідницьких сюжети: по-перше, підставність пошуків національних вимірів філософії загалом; по-друге, філософічність того, що прийнято іменувати українською філософією. До них уже неодноразово зверталися колеги М. Симчича [8], і сам він не вважає себе піонером у розробці цих сюжетів, але в його розвідці відчувається нестача дослідницького контексту. Хоча в іншому (попри інтригуюче резюме) вона побудована за класичним взірцем: проблема – мета (точніше – завдання) – аналіз – науковий (теоретичний) результат – його практичне (педагогічне чи дидактичне) застосування.

Чітко сформульоване основне завдання – логічний аналіз поняття *українська філософія* – реалізується поелементно. Спочатку

автор експлікує філософію через поняття *філософи*, *філософські тексти*, *філософські вчення*, а потім, вважаючи останнє прецизійнішим, вдається тільки до нього. Цим словом рясніє весь текст. Єдине місце, де його бракує, – це перелік ключових слів. Учень М. Симчич хоче вважати не тільки «всеохопні філософські системи», а й ідеї, «розпорошені у нефілософських текстах» [11, с. 88]. Як на мене, це слушне намагання осмислити філософію в широкому значенні цього слова. Тільки відкритим залишається питання: хто – автор ідей чи історик філософії – збирає ці розпорошені ідеї в «сукупність» (як змушений уточнити це автор), яка і становить вчення?

Складніше з тлумаченням першої частини комплексного поняття. Оскільки автор ураховує взаємозалежність між вченням, його автором і текстом, у якому те вчення викладене, то критерії українськості він шукає насамперед у «національній приналежності філософів» [11, с. 88]. Її він резонно бачить через запроваджений ще, здається, Е. Ренаном принцип самовизначення. Тільки сумнів щодо того, чи вважав себе Клим Смолятич українцем, не дуже доречний: він міг вважати себе русичем або руським, а Клим Ганкевич – русином, але це ніскільки не зменшує їх причетність до української філософської думки. Адже історія української спільноти не починається «після доби романтизму» [11, с. 88]. Нація справді є пізнім плодом саморозвитку тієї чи тієї спільноти людей – продовженням тих форм спільності, які їй передували (народ, легітимізований М. Симчичем, чи етнос). Тож як би не іменував себе Смолятич, зрозуміло, що йдеться про ототожнення ним себе з тією самою спільнотою, тільки на іншій стадії її історії.

Сумнівним є радше авторове намагання вирізнити «*українську* (sic) філософію у вужчому розумінні цього поняття» [11, с. 88] (курсив мій. – *І. Л.*), творену українцями (sic), і в ширшому, творену філософами, різною мірою причетними до України. Річ у тім, що, по-перше, непроясненим залишається у статті, як зазначалося, останнє, ключове поняття; по-друге, хоча М. Симчич і пробує градувати згадану причетність, та все ж не зовсім

зрозуміло, що саме він градує. З його ж тексту здається, що мова про термін перебування на території України. Сам автор розуміє, що таке градування «суто конвенційне», разом з тим обіцяє доказати виправданість виявленого в цих міркуваннях релятивізму [11, с. 89]. Може, вже після того зазначеним розмежуванням справді варто буде, як сказано у статті, займатися українській науковій спільноті.

Її представники могли би заглиблюватися і в питання такого характеру: чи можлива національна (тобто певним чином означена і внутрішньо єдина) культура без свого самоусвідомлення, самоосмислення і чи знає історія культури ще якісь способи такого самоусвідомлення, крім філософії? На жаль, питання такого характеру в обговорюваному тексті не ставляться. А зрідка вживане поняття *культура* не несе того концептуального навантаження, яке би складало методологічне підґрунтя для обговорення подібних питань. Тому іррадіація змісту філософських учень у духовній культурі спільноти, як і культурно-історичне підґрунтя цих учень здаються авторові зовнішніми щодо філософії феноменами. Адже сама філософія фактично виноситься поза межі культури: мовиться про те, що вона просто «тісно пов'язана з культурою» [11, с. 92]. Іноді складається враження, що сам автор статті створив поняття *національна філософія* за зовнішнім принципом, а потім став шукати (чи інших до цього закликати) внутрішні засади для цього.

До речі, спрощує, мабуть, М. Симчич стосунки між національною культурою і культурою загальнолюдською, трактуючи їх як *види* культур [11, с. 92], тоді як в обраній ним площині йдеться про *родо-видові* стосунки. Адже національна культура безліччю ниток вплетена у різнобарвне полотно культури світової і поза нею не існує.

Інший, надійніший критерій М. Симчич резонно бачить у спільних змістових прикметах тих вчень, які звичайно відносять до української філософії. Далі, мабуть, належить чекати, що він, шукаючи вихід з герменевтичного кола, або пропонуватиме такий критерій-ознаку, або обговорюватиме чи резюмуватиме

пропозиції інших дослідників. А їх чимало [8]. Проте автор, відступаючи від уже наче окресленої логіки міркувань, заглиблюється натомість у розрізнення зовнішніх і внутрішніх критеріїв. До перших відносить уже спростований ним критерій – «національну приналежність філософів»⁴, яку він прирівнює до їх кароокості та ліворукості: «Зрозуміло, що ліворукість і кароокість філософів мають дуже віддалене відношення до тих філософських вчень, які вони викладали в своїх творах. Подібною є ситуація з національною приналежністю філософів...» [11, с. 89]. Щодо кароокості – хто сперечатиметься? А ліворукість – феномен недосліджений, ніхто напевно не знає, на що саме й наскільки вона може впливати. Та це геть окремий сюжет. Суттєвіше, що через кілька рядків автор уже самоспростовується: «Безперечно, що приналежність людини до певного народу – це досить важливий вид ідентичності, що може позначатися на мисленні цієї людини, на її сприйнятті світу. Тому цілком можливо, що національність філософів може позначитись на їхній філософії, але це не є самоочевидна істина» [11, с. 88].

Мабуть, мав таки рацію Д. Чижевський, коли стверджував, що національна своєрідність філософії стає самоочевидною, коли оприявнюється в мисленні «великих філософів», здатних відкривати «глибини національного духа», здійснити масштабну «синтезу світового значіння»; лише у них «виразно виступають риси філософічного національного обличчя» [14, с. 10–11].

Наступні нарікання М. Симчича на труднощі зі встановленням спільних прикмет вчень національної філософії, як і констатація непереконливості «кордоцентризму» в ролі такого критерію для української філософії навряд чи обґрунтовують пропонувану ним заміну *української філософії* – *філософією України*. Тим більше, коли сам ініціатор цієї заміни ще вагається між *філософією України* і вже згадуваною тут *філософією в Україні*.

⁴ Щоправда, спростований неостаточно, бо наприкінці статті (на с. 91) автор говорить про потребу відшукування «ознак, що були б характерними для думки *філософів-українців* (курсив мій. – І. Л.)».

Його приваблює в пропонованому ним словосполученні те, що воно «менш зобов'язуюче» [11, с. 90]: не зобов'язує відшукувати спільні ознаки – те, що зовсім недавно визнавалося шуканим оптимальним критерієм. Невже відмова від дослідницького проекту? Чи ще один вияв релятивізму? Ні, автор проти цього останнього: його не задовольняє навіть тимчасова нестрогість поняття *українська філософія*, хоча він і не відмовляє йому в праві на існування. Щоправда, тільки за умови дослідження внутрішніх підстав його утворення чи переутворення, тобто деконструкції.

І в цьому наполяганні на поглибленні неупереджених дослідницьких зусиль істориків української філософії, на необхідності студіювати весь масив джерельних текстів, котрі є сьогодні в їхньому розпорядженні і до яких звертаються нечасто, – в цьому велика правда тексту М. Симчича. Він здобув право на неї успішним досвідом власної такої роботи. Та ця правда була би переконливішою, якби не давніша відмова редколегій наших фахових продовжуваних видань, як і низки видавництв, від наукового редагування одержуваних ними текстів. Редколегії цілковито покладаються на авторів, подають тексти в авторській редакції навіть тоді, коли вони конче потребують хоч би легкого втручання наукового редактора.

.....

1. Бистрицький Є. Конфлікт культур і методологія толерантності / Євген Бистрицький // *Філософська думка*. – 2011. – Ч. 4. – С. 102–118.
2. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. / Ірина Бондаревська. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 307 с.
3. Гирц К. Как мы сегодня думаем: к этнографии современной мысли / К. Гирц // *Этнографическое обозрение*. – 2007. – № 2. – С. 3–16.
4. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
5. Забужко О. С. Філософія української ідеї: Франківський період / О. С. Забужко. – К. : Наукова думка, 1992. – 120 с.

6. Йосипенко С. Філософія та національна ідентичність / С. Л. Йосипенко // *Гуманітарні студії*. – 2012. – Вип. 12. – С. 61–69.
7. Лисий І. Концепт національної ідентичності в дослідженнях культури / І. Лисий // *Мандрівець*. – 2012. – Ч. 4. – С. 74–78.
8. Лисий І. Проблема національно-культурної ідентичності української філософії у вітчизняних дослідженнях 20-річчя / І. Лисий // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. – 2011. – Вип. 4. – С. 29–56.
9. Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка / В. І. Мазепа. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 232 с.
10. Рикер П. Повествовательная идентичность / П. Рикер // *Герменевтика. Этика. Политика: московские лекции и интервью*. – М. : АО «КАМІ» : Academia, 1995. – С. 19–37.
11. Симчич М. «Українська філософія»: історико-філософський канон чи дослідницький проект? / М. Симчич // *Гуманітарні студії*. – 2012. – Вип. 12. – С. 87–92.
12. Сміт Е. Д. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Ентоні Д. Сміт. – К. : К. І. С., 2004. – 168 с.
13. Хома О. Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання / Олег Хома // *Філософська думка*. – 2011. – Ч. 4. – С. 76–89.
14. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський // *Філософські твори* : у 4 т. / Д. Чижевський. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 1–162.