

*М*огилянський  
історико-філософський  
семінар

Випуск I  
2003 – 2005

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

*М*огилянський  
Історико-філософський  
семінар

Випуск I  
2003 – 2005

Матеріали засідань

Київ



Видавничий дім  
«Києво-Могилянська академія»  
2006

ББК 87я43  
М74

Пропонований збірник містить матеріали I–III Могилянських історико-філософських семінарів, ініційованих і проведених кафедрою філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Українським філософським фондом у 2003–2005 рр.

В епіцентрі обговорення і дискусій учасників семінару – науковців Національного університету «Києво-Могилянська академія», Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка та інших закладів – методологічні проблеми історико-філософського пізнання, що робить пропоновану збірку цікавою не тільки для фахівців, котрим не байдужа справа розбудови історико-філософської науки в Україні, а й для широкого кола гуманітаріїв.

Відповідальний редактор і упорядник  
доктор філософських наук, професор *Ткачук М. А.*

ISBN 966-518-383-4

© Ткачук М. А., упорядкування, 2006  
© НаУКМА, 2006  
© Видавничий дім  
«Києво-Могилянська академія», 2006

# І. Могилянський історико-філософський семінар

## «ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ В УКРАЇНІ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ»

*Перше засідання Могилянського історико-філософського семінару відбулося 22 січня 2003 р. у режимі «круглого столу». Предметом обговорення його учасників стала проблема методологічної перебудови української історико-філософської науки, визначення її статусу, завдань і пріоритетів. Своє бачення перспектив і стану історико-філософського знання в Україні організатори та учасники семінару підсумували у зверненні до філософської громадськості, текст якого подаємо разом із матеріалами «круглого столу».*

Валентин ГУСЄВ (Національний університет «Києво-Могилянська академія»). Кафедра філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» разом із Українським філософським фондом виступила з ініціативою започаткувати регулярні історико-філософські семінари, присвячені актуальним проблемам вітчизняної історико-філософської науки. Чому ми висуваємо таку ідею? Мабуть, настав час, коли нам усім, хто причетний до історії філософії, треба серйозно обговорити стан і перспективи цієї науки у нашій країні. Варто зазначити, що за час існування незалежної України чимало було зроблено, з'явилися серйозні дослідження з історії вітчизняної філософської

культури, до наукового обігу було повернуто «забуті» імена, написано чимало наукових статей, книг, підручників. Є значні зрушення і щодо вивчення світової філософії. Започатковано переклад і видання філософської класики українською мовою. Тобто вже є певний досвід, який потребує осмислення та узагальнення. Звичайно, виступаючи з цією ініціативою, ми не мали на меті охопити неосяжне. У 2002 році учасники диспуту, який відбувся у стінах нашої академії, намагалися з'ясувати місце філософії в українській культурі. А сьогодні ми хотіли розпочати розмову про дещо вужчі проблеми, а саме, про стан української історії філософії. Тут зібралися переважно фахівці з історії філософії, як вітчизняної, так і світової, тому й хотілося б у колі істориків філософії провести розмову про те, що стосується нашого фаху. Оголошуючи про намір організувати такий семінар, ми виходили з того, що серед інших філософських дисциплін саме історія філософії може претендувати на статус науки, отже, й говорити про неї ми мали намір саме як про науку.

А якщо так, то й вимоги ми мусимо ставити до себе як до науковців, починаючи від осмисленої методології історико-філософського пізнання і закінчуючи етичними нормами, без яких неможливе нормальне життя наукового співтовариства. Ми на сьогодні потребуємо серйозної оцінки реального стану нашої науки. Спитаймо, приміром, себе, чи є у нас серйозні дослідження, наукові школи, колективи вчених, які на належному науковому і професійному рівні досліджували б античну або середньовічну філософію, чи є у нас хто-небудь, хто може вважати себе фахівцем західної філософії Нового часу? А як у нас досліджують східну філософську традицію? І якщо бути серйозними, то мусимо визнати, що у багатьох цих сферах доводиться починати ледве не з нуля. Можливо, кращі справи з історією української філософії? Дійсно, тут чимало зроблено, є відомі вчені, які докладають чимало зусиль для вивчення нашої філософської спадщини. Але є ще багато проблем. Неопрацьованими залишаються архіви, недослідженими – цілі шари власної філософської культури. Серед українських філософів доводиться говорити про елементарні речі: ази джерелознавства, повагу до наукового факту, увагу до методологічних засад та етичних принципів. Отже, є чимало проблем, вартих нашої уваги, та серйозної, без зайвого пафосу, відвертої розмови. Говорячи все це, я намагаюся пояснити, чому у нас виникла ідея організувати такий семінар, точніше семінари, які могли б якоюсь мірою сприяти ста-

новленню дійсно професійної історико-філософської науки в Україні. Закликаємо всіх сприяти цій шляхетній справі.

**Сергій ПРОЛЕЄВ** (*Український філософський фонд*). Два слова я хочу додати щодо того, що Валентин Іванович назвав нашою ініціативою. Щоб ми дійсно просувалися до мети більш суттєвої, ніж обговорення стану історико-філософського знання, необхідна певна стратегія розвитку історико-філософських досліджень. Це не може відбутися надто спонтанно. Наша ініціатива полягає саме у тому, щоб певним чином розгорнути програму активізації історико-філософських досліджень, і ці щорічні семінари – це наша програма-мінімум. Узагалі у рамках цього задуму дай нам Боже підняти й ширші регулярні заходи, які певним чином стимулюватимуть історико-філософські дослідження в Україні. Я запрошую учасників до того, щоб наша розмова була якомога конкретнішою, щоб на сьогоднішньому обговоренні ми окреслили певні проблемні точки можливої стратегії, вектори і кроки, які доцільно зробити, щоб стан у цій галузі став більш продуктивним та плідним.

**Вілен ГОРСЬКИЙ** (*Національний університет «Кієво-Могилянська академія»*). Я хотів би поділитися думками з питань, про які вже говорили наші співголови. Останні 10–15 років у культурному житті України (й не лише України) були позначені настільки кардинальними зрушеннями, що статус і зміст історико-філософської науки саме у цей період принципово і суттєво змінився. Пригадайте, ще років 15–20 тому історії філософії відводили місце на крайній периферії у табелі про ранги філософських дисциплін. Головними вважали дослідження з діамату, істмату, філософських проблем природознавства, етики та естетики, а історія філософії знаходилася десь за ними. Вона була таким собі малесеньким острівцем, на якому мешкали напівдикуваті люди, що копірсалися в якихось проблемах далекого минулого, які виглядали мало дотичними до проблем сьогодення. Приблизно такий самий статус зберігався і у системі викладання: справа зводилася до короткого історико-філософського вступу, якому присвячували дві-три лекції, і на тому «історію філософії» забували. Такий підхід подекуди зберігається й понині, коли також доводиться читати нарікання на адресу сучасних інтелектуалів, які, з погляду автора, зневажаючи сьогодення, перетворилися на якихось гідів на цвинтарі і займаються справами далекого минулого. І все ж такого типу вислови –

радше виняток. Є підстави констатувати докорінну зміну статусу історії філософії у нинішній культурі. Перекладів класиків філософської думки впродовж останніх десяти років з'явилося набагато більше, ніж знала Україна за тисячу років існування; у вузівських курсах філософські діячі та класики минулого посідають чи не переважне місце. Проблеми історії філософії стали значущими на шпальтах щоденних газет: приміром, позавчора у газеті «День» я бачив величезну статтю з оглядом історіософії В. Липинського, вчора – статтю до 150-річчя з дня народження В. Соловйова, а сьогодні – сторінку, на якій розглянуто філософію Г. Сковороди. Історія філософії стає актуальною. Але чомусь мене констатація цього факту не спонукає відкрити пляшку шампанського й святкувати нарешті торжество вітчизняної історії філософії. Боюся, що для стану історії філософії й сьогодні цілком придатна та характеристика, яку ми чуємо звідусіль, коли йдеться про різні сфери нашого життя, – криза. Сутність цієї кризи полягає у тому, що факти та події історії філософії осмислюють на ґрунті методологічних засад, які типологічно не дуже відрізняються від тих, що панували у радянський період. Ми всі, на жаль, залишаємося істориками філософії пострадянської доби. Ми вже усвідомили, що діамат та істмат – це не втілена абсолютна істина, але ми ще не звільнилися від притаманних тій добі засад, спираючися на які, ми повинні з'ясовувати принципово нові питання, що не можуть бути розв'язані на підставі цих засад. Секрет закладено у тоталітарності нашого мислення, у тому, що ми досі хворіємо цим прагненням до універсалізації, до абсолютизації власних знань; ми й досі не перехворіли на зневагу до інших, ще й досі не виробили у собі достатньої здатності почути інших. Це дається взнаки і в системі освіти, і в стані перекладів (а це чи не найзначніше явище сьогодення в історії філософії), і в методології, якою користуються під час дослідження як всесвітньої, так і української філософії.

Якщо говорити про освіту (й не лише про освіту), то мені здається, що одним із серйозних наших недоліків є те, що ми втратили усвідомлення ідентичності історії філософії як окремої, самостійної філософської науки. У нашій свідомості й досі розмито межу між історією філософії як наукою та актуальною філософією, які, безперечно, перебувають у тісному зв'язку, але не є одним і тим самим. На жаль, і нині історико-філософськими називають будь-які публікації, де йдеться про ідеї Платона, Канта, Гегеля тощо. Але це не так. Звертається до минулого й актуальна філософія;

історію філософії та актуальну філософію об'єднує природний інтерес до філософської традиції, але кожна з них звертається до цієї традиції зі своїми запитаннями, керуючись власними завданнями. Актуальну філософію минуле цікавить лише тією мірою, якою воно дає можливість розв'язувати нагальні для сьогодення філософського мислення проблеми. Актуальний філософ прагне вступити у діалог із Платоном не для того, щоб відтворити образ Платона та його доби, а для того, щоб звернутися до нього у діалозі як до сучасника; щоб, спираючись на ідеї, сформульовані Платоном, зробити крок уперед у розв'язанні проблем сьогодення. Все те, що не дає відповіді на ці питання, виштовхують у «сферу забуття» (у безпосередньому значенні цього слова) – у те «буття», яке «за» межами актуальної філософії. Актуальна філософія ставиться до історії філософії як до своєї передісторії. Це для неї цілком природний погляд, і в цьому розумінні – погляд не історичний. Не історичний тому, що історія філософії ставить перед собою принципово інші завдання. Її цікавить не суще у сучасному, а буття філософії в його реальному історичному вимірі. Історик філософії звертається до Платона не для того, щоб почути його відповідь на запитання, яке цікавить людину ХХ сторіччя, а для того, щоб почути, що цікавило власне Платона, і прочитати Платона як діяча, який розв'язував проблеми своєї доби. Історик філософії прагне в ідеалі максимально адекватно відтворити сутність поглядів Платона, Канта, Гегеля такими, які були притаманні їм. Історик філософії прагне передусім відтворити образ не представника чогось, не того, хто уособлює передісторію певної сучасної філософської доктрини, а філософа на ім'я Платон, філософа на ім'я Сковорода, який жив за певної доби, якому дошкуляли певні проблеми, який шукав відповіді на певні запитання свого часу. А тепер з цієї точки зору подивіться на те, яке місце у нас посідають курси, що їх ми називаємо історико-філософськими. 15–20 років тому все було зрозуміло. Філософію у нас узагалі не викладали. А тому й про історію філософії не йшлося. Були курси діалектичного та історичного матеріалізму. Предметом вивчення у нас була не філософія, а одна філософська школа, одна філософська доктрина. І ця філософська доктрина цілком природно зверталася до осмислення попередньої традиції з огляду на своє бачення світу. Для неї як для актуальної філософії попередня історія поставала як її власна передісторія. Такою вона виглядала у тих двох-трьох лекціях, які складали курс пропедевтичний. Такою ж вона залишилася



й у тих розширених курсах, які тягнулися впродовж років і називалися історико-філософськими. Це була історія боротьби ідеалізму з матеріалізмом, боротьби діалектики та метафізики, де нас цікавили зародження та визрівання матеріалізму та діалектики, доки вони не привели до створення цієї системи діалектичного та історичного матеріалізму, де все те, що не відповідало цій меті, розглядали як негативне тло. В античності ми з радістю констатували, що мілетці – це матеріалісти, ми полюбили Арістотеля за його вчення про матерію та форму; Платону ми приділяли значно менше уваги, а на середньовіччя дивилися взагалі, як на темну пляму. Новий час цікавив нас тією могутньою тенденцією, яка завершилася зрештою німецькою класичною філософією, де Гегель і Фейєрбах, як відомо, були безпосередніми джерелами, на які спирався Маркс у своїй філософії. Ось це і називали історією філософії.

Так було 20 років тому. Що сталося нині? Я пригадую нараду, яка відбулася у 1992 чи 1993 році і на яку зібрали завідувачів кафедр філософії. Один з учасників наради пристрасно звертався до представників Міністерства науки та освіти: «Добре. Нас усіх переконали, що діамат та істмат не є втілена абсолютна істина. Але скажіть, що ми тепер вивчаємо: екзистенціалізм чи герменевтику, чи феноменологію?». Йому відповіли: «Ні, тепер треба вивчати філософію». А як же вивчати, задумалися ми, й вирішили: давайте будемо вивчати історію філософії замість філософії, до того ж робити це за звичною схемою, лише змінивши у ній плюс на мінус. Нині в античності нас передусім цікавить Платон із його вченням про ідеї, на середньовіччя ми дивимося вже не як на темну пляму, а майже всі тільки середньовіччя й досліджуємо, тепер у німецькій класичній філософії Фейєрбах нас не цікавить, оскільки він був матеріалістом. Тобто відтворюється звична картина того самого однолінійного зходження, яку нам запропонувала тоталітарна система мислення. І все це приводить до розчинення історії філософії у філософській науці. Як на мене, по-перше, історія філософії – це спеціальна дисципліна, яка не повинна входити у той загальноосвітній філософський курс, який вивчає фізик, хімік та будь-який інший фахівець. Їх треба навчати засад філософських знань. Навчаючи їх, ми повинні спиратися на історію філософії. Такий досвід уже є за кордоном. І вже є аналогічні спроби у нас, де історію філософії не розглядають по одній лінії, а викладають, скажімо, проблему буття, проблему сутності, а потім наводять різ-

ні відмінні підходи до розуміння цієї проблеми, що мали місце в історії філософії. Що ж стосується власне історії філософії, через це вона, мені здається, в освіті повинна посідати особливе місце лише у системі професійної підготовки філософів і мати вигляд не глобальних узагальнюючих курсів від Мілета до XXI сторіччя, а спецкурсів. Я бачив в американському університеті навчальні програми з рубриками на зразок «Філософія модерного часу». Але такий курс не читають, під таку рубрику пропонують п'ять чи шість спецкурсів на вибір – про Декарта, Бекона чи Локка, тобто займаються історико-філософським вивченням конкретного «філософа імені» як такого і на цьому ґрунті переходять до «філософа роду», осмислюючи його як представника певної культури, певної доби. У спецкурсі про античну філософію йтиметься про окремих філософів у контексті цієї специфічної культури.

Звернуся до стану справ із перекладами. Поява численних перекладів філософської класики – чи не найвизначніша подія у культурному житті країни. Так сталося, що ми – одна з небагатьох націй, яка увійшла у XXI сторіччя, не маючи перекладених своєю мовою класиків світової філософії. А без цього ми не маємо своєї достатньо розвиненої філософської мови. Це змушує робити парадоксальні речі. Ми вимагаємо від студента першого курсу перекласти українською мовою «Метафізику» Арістотеля з російського чи англійського перекладу. Це дискредитація ідеї перекладу. І ця дискредитація, на жаль, позначається на стані перекладацької справи у нас. Панує наївна точка зору, що ґрунтується на ствердженні презумпції тотожності мислення. Мовляв, автор та перекладач-інтерпретатор, незважаючи на історичні та культурні відстані, мислять однаково. Таким чином, переклад перетворюють на суто технологічну процедуру, а це спричиняє профанацію ідеї перекладу. Насправді перекладач, крім здійснення повного критичного дослідження, скажімо, вчення Платона, повинен мати здатність «перемикати» думки Платона на іншу, свою (перекладача) мову, на іншу культуру.

Для нас украй важлива актуалізація перекладацької діяльності, але ми повинні, завдяки «першим хоробрим», дуже критично оцінювати зроблене ними й дбати про опертя перекладу на глибоке історико-філософське дослідження .

Історико-філософські дослідження, здійснювані у нас сьогодні, стосуються і «філософії імені», і «філософії роду». Чудовою формою координації зусиль дослідників є історико-філософські товариства

(Кантівське, Паскалівське, Сквородинське, Феноменологічне), які виникли у нас і займаються – і то плідно! – конкретними справами. Але кожен філософ не безродний, у ньому перетинаються різні роди, тому-то його образ не можна відтворити, рухаючись у річищі лише однієї традиції. Крім того, треба виходити за межі філософії, у ширші сфери тієї культури, в якій формувався та працював певний філософ.

Я звертаю увагу на ці питання, оскільки їх неоднозначно розв'язують навіть серйозні фахівці.

Хочу послатися на приклад однієї з кращих історико-філософських праць – нещодавно видане дослідження російської релігійно-філософської думки А. Тихолаза. Це зразковий приклад реконструкції «філософії роду». Автор починає з того часу, коли у російській культурі з'явилася плеяда діячів, які уважно вивчали, переосмислювали й добре знали Платона. Спираючись на його ідеї, вони сформували російську гілку християнізованого неоплатонізму, яка, безперечно, гідна репрезентації в історії європейської культури. Виходячи із зазначеної теорії, А. Тихолаз звертається у першому (вступному) розділі до доби Київської Русі і висловлює незгоду з тими, хто вважає за можливе, характеризуючи цю добу, теж говорити про неоплатонічні ідеї у Київській Русі. Його логіка дуже проста: про які неоплатонічні ідеї можна говорити, якщо це була доба, за якої не було жодного філософа; про Платона, звичайно, чули, але ніхто жодного його твору не прочитав; а якби й прочитав, то не зрозумів би, оскільки у той час перед місцевими книжниками та інтелектуалами стояли зовсім інші проблеми. Тому А. Тихолаз вважає, що неоплатонізм народився в Росії десь у ХІХ сторіччі. Але справа у тому, якщо абсолютизувати цей метод, то він не дає змоги відповісти навіть на ті запитання, які треба розв'язати, залишаючись у межах того самого завдання. Ми констатуємо, що серед плеяди освічених російських інтелектуалів, які чудово знали античну філософію, і Арістотеля, і Геракліта, могла актуалізуватися не тільки платонічна традиція. Перед істориками філософії постає запитання: чим пояснити, що з усіх варіантів, які запропонувала античність, В. Соловйов, скажімо, спирається саме на Платона? А. Тихолаз говорить, що це такі особливості російської релігійної філософії, російського національного духу. Правильно говорить, але якщо це такі особливості, то історик філософії повинен поринути у цей дух і не шукати там готові теорії, бо їх не було, а позбирати ті зернятка, які колись запали у цю

землю, потім пролежали там, як це було і в Європі десь 500–600 років тому, аж доки не проросли і не дали цей незвичайний плід. Так, Платона киево-русичі не читали. Але ж вони читали Василя Великого, Григорія Ниського. Самого Платона вони не взяли, але зернятко неоплатонізму та античного духу, яким сповнена кападокійська філософія, цілком природно тут було сприйняте. І саме воно закладає те підґрунтя, яке визначає особливості стилю мислення, який потім і спонукає вже корифеїв репрезентувати таку традицію. Підхід, реалізований А. Тихолазом, не дає можливості ні вгледіти, ні тим паче відтворити повну картину національної філософії на належному рівні. А. Тихолаз прямо говорить, що російська релігійна філософія почалася з плеяди філософів срібного віку і срібним віком і завершилася.

Відповідно до класичної лінійної гегелівської схеми, той, хто вийшов за межі нації і був почутий в інших культурах, і породив філософію європейського масштабу. Це правильно. Була давньогрецька філософія, були французька та німецька, і от російська. Але це якщо дивитися з огляду всієї Європи. А якщо подивитися з боку російської культури? У згаданій книжці йдеться про те, що, звичайно, філософське життя Росії не обмежується неоплатонізмом: тут були позитивісти, неокантіанці, було безліч інших, але це філософське життя не породило гігантських струсів для всієї Європи. Але ж філософська культура певної нації складається не лише з гігантів, а й з усіх негігантів, які ретельно творили нехай не глобальні, а національного масштабу та значення філософські системи і течії або займалися тим, що ретранслявали у національну культуру ідеї, які виростили в німецькій, англійській та іншій філософії. Йдеться про проблеми національного простору. І я не певен, що тут треба шукати якісь особливі ознаки, які вирізняють національну, в тому числі українську філософію. Немає таких ознак. Особливості національної філософської культури формуються у своєрідності перетину різних напрямів, які вона відтворювала у діалогічному спілкуванні. І досліджувати національне означає вивчати своє у діалозі з чужим. Щоб почути своє, треба у своєму побачити чуже, а у чужому – своє.

**Віктор КОЗЛОВСЬКИЙ** (*Національний університет «Киево-Могилянська академія»*). Чи можливо досліджувати філософський текст поза методологічними обмеженнями? І чи може існувати методологія поза певними дослідницькими традиціями та науковими

школами? Певною мірою ці запитання є риторичними, але лише певною мірою. Справді, чи існує щось у самому філософському творі, що провокує на безпосередність його сприйняття? Точніше, чи достатньо покладатися у своєму ставленні до твору на певні процедури емпатії, сприйняття та бачення твору як цілісного феномена, суб'єктивне переживання та розуміння якого є достатнім для розкриття його смислової вираженості в ідеях та концептах? Чи може таке ставлення бути самодостатнім для розуміння твору? Хоча такий суб'єктивно-емпатичний підхід і має право на існування, проте він не розв'язує проблеми дослідження, так би мовити, у достатньому обсязі.

Проблема залишається нерозв'язаною саме тому, що ми повинні спочатку визначити й типологізувати, який саме твір має спосіб буття як філософський текст, тобто як твір, що має певні (визначені) способи своєї побудови, свої концептуальні засоби, які, звичайно, знаходять своє вираження і на рівні певної семіотичної та семантичної єдності тексту.

Але ця визначеність не є чимось самоочевидним. Тобто вона передбачає певний спосіб диференціації, розрізнення філософського та нефілософського текстів і – що найважливіше – вже сама ця здатність до диференціації передбачає наявність певного методу дослідження, за допомоги якого ми визначаємо, що для нас є філософський текст.

Сама здатність дослідника сигніфікувати певний культурний артефакт як філософський текст ґрунтується (інколи імпліцитно, неявно) на методі дослідження, який визначає як можливості аналізу тексту, так і ті обмеження, що визначають демаркацію філософського та нефілософського текстів. Метод дослідження також антиципує наше розуміння смислової побудови тексту, значення тих чи тих його елементів.

З моєї точки зору, зумовленість історико-філософського дослідження тим чи тим методом (і навіть ширше – методологією) є неподоланною, атрибутивною властивістю такого дослідження.

Мені здається, що герменевтична дихотомія істини та методу в гуманітарних науках певною мірою сама обмежена методичними настановами, які зумовлюють використання у гуманітарних (і філософських) дослідженнях тих чи тих способів інтерпретації та розуміння текстів. Тобто герменевтичну процедуру як спосіб дослідження не можна вважати універсальним медіумом розкриття

смислів саме тому, що лише за допомоги певного методу, методології ми можемо визначити, що саме слід виокремлювати як предмет дослідження, а що випадає з дослідницької парадигми, тобто у нашому випадку не є філософським текстом, а являє собою семантичні цілісності, які мають іншу структуру, іншу форму свого буття у культурі.

Утім відсутність методу (чи декларативне твердження, що ми не застосовуємо певні методи) засвідчує певною мірою практикування дослідником інших типів духовної артикуляції світу. Звичайно, такі типи артикуляції мають повне і незаперечне право на існування (треба завжди пам'ятати про принцип проліферації Фейєрабенда, згідно з яким у сучасних розвинених культурах дозволені всі методи та типи світобачення і практик), але не потрібно такий духовний досвід ототожнювати з філософсько-науковими, методичними процедурами «роботи» з текстами.

Залежність дослідження від методу (точніше, від методології) засвідчує націленість на розкриття тексту як певної упорядкованої семіотично-семантичної структури, оскільки текст може щось нам сказати лише через ті запитання, які дослідник здатний методологічно правильно й послідовно поставити. Запитання та їхній семантичний простір залежать від методу та його застосування. Саме метод перетворює моє суб'єктивне переживання та розуміння тексту на таке методичне дослідження, яке може дати сталі наукові результати.

Якщо ми використовуємо методологічні процедури дослідження, то у нас з'являються можливості залучення інших способів дослідження та розуміння тексту. Тобто лише завдяки вибраній методології ми здатні розкрити та окреслити можливості для залучення інших способів вивчення текстів. Наприклад, семіотична методологія дослідження на певному етапі передбачає використання герменевтичних, феноменологічних та інших методів, а за певних умов – і методів деконструкції текстів. Таким чином, без наявності визначеної методології ми не можемо розраховувати на інтерсуб'єктивну значущість нашої роботи, а наше дослідження не може сподіватися на входження до комунікативних дискурсів, до простору певних науково-дослідницьких програм, філософських традицій та шкіл.

Мені здається, що ми ще не зовсім усвідомлюємо те значення, яке мають філософські традиції та школи у становленні тих чи тих

методів дослідження та їх ефективного використання в історико-філософських розвідках як стародавніх та середньовічних, так і новітніх філософських творів. Хоча саме школа (як певний комунікативний дискурс) провокує як на поступове формування домінуючої тематики досліджень, становлення певного кола проблем, так і на використання тих чи інших методів (і методології) у науковій роботі, а також орієнтує дослідника на інтерсуб'єктивні норми науково-методологічної роботи з філософськими текстами.

Цілком зрозуміло, що школи не продукують адміністративними постановами та рішеннями. Їхня поява перебуває у площині тих унікальних культурних, духовних констеляцій, які спонтанно породжують певні семантичні поля та комунікативні практики, у контексті яких генеруються ідеї, принципи та способи дослідження, а також створюються норми та методи наукового пошуку, певні канони текстологічної, термінологічної, семантичної роботи з текстами. Лише така робота дає змогу дослідникові «розкодувати» текст і нарешті його зрозуміти.

У рамках школи створюють також певні критерії та норми перекладацької діяльності. Наявність таких критеріїв забезпечує прийнятний (для наукового співтовариства) рівень освоєння історико-філософських текстів, їх входження до сучасної культурної ситуації. Звичайно, за наявності значної кількості наукових шкіл критерії також будуть варіативними, але саме така варіативність не лише дасть дослідникові та перекладачеві змогу маніфестувати свою (й не тільки свою) індивідуальну майстерність, а й створить умови для різнобічного прояву наукових засад, яких дотримується та чи та наукова школа. Така різноманітність наукових критеріїв, яких дотримуються дослідники як представники тієї або іншої школи, дасть змогу продуктивно дискутувати, сперечатися. Таким чином, критична рефлексія ефективна лише за наявності власних наукових («шкільних») критеріїв та норм. Тобто лише коли нам вдається сформувані історико-філософські школи, ми можемо розраховувати на загальноприйняті результати у нашій дослідницькій та перекладацькій діяльності.

Я вважаю, що саме на шляху поступового формування таких наукових шкіл, здатних створювати власні традиції, програми, методи і методологію дослідження, а також критерії та норми перекладацької діяльності, ми подолаємо ту нерішучість, непевність, методологічну невизначеність, які характерні для сучасного стану вітчизняних досліджень в історико-філософській науці.

Марина ТКАЧУК (Національний університет «Києво-Могилянська академія»). Я цілком поділяю ту думку колег, що саме проблеми методології історико-філософського пізнання є найактуальнішими для історико-філософської науки в Україні. До такого висновку підштовхують, з одного боку, необхідність принципового перегляду теоретичних засад і методологічних орієнтирів, яких дотримувалися наші історики філософії за радянських часів, а з іншого – той стан методологічної «розхристаності», що є, хоч як це прикро, виразною ознакою української історико-філософської літератури останнього десятиріччя.

Справді, ще років п'ятнадцять тому наші дослідники дружно спіралися на «єдино правильне» методологічне підґрунтя, осердя якого становили принципи «партійності», «науковості», «прогресивно-поступального розвитку» тощо. Маніпуляції цими принципами визначали дослідження будь-якого історико-філософського сюжету чи персонажа і створювали певні кліше, з якими підходили до того чи до того мислителя. Звичка до оцінних суджень та отождоження понять «вивчати» і «критикувати» спричинили врешті-решт не тільки до тотального спотворення історико-філософського процесу, а й до тієї парадоксальної ситуації, коли виявилось, що давно «оцінене» й рубриковане так і залишилося невивченим і недослідженим. Не кажу вже про утвердження в історико-філософській науці того «паразитного» способу «виживання», коли можна було писати томи й при цьому реально ні студіювати, ні продуктувати. Методологічну позицію професійних «критиків» від історії філософії дуже дотепно висміював К. Ясперс: «Хоча мислителі минулого й були гігантами, але я, хоч я лише горобець, сідаю на голову гігантові й бачу далі, ніж він». На жаль, таких «горобців» у нас розплодилось свого часу більш, ніж достатньо.

Нині, звичайно, принципи марксистсько-ленінської методології історії філософії не надихають, принаймні напозір, переважну більшість дослідників. Але сумна картина методологічної розгубленості під машкарою «плюралізму», яку демонструє наша історико-філософська література в останні роки, змушує замислитися над тим, наскільки взагалі питання методології історико-філософського пізнання цікавлять сьогодні наших фахівців. Справді, замість необхідної інтенсифікації дослідницького пошуку саме у галузі методології історії філософії, без чого марно сподіватися на успішність будь-яких історико-філософських студій, маємо переконливе свідчення ледь не тотальної байдужості до ключових проблем



історії філософії як науки. Факт надання теоретико-методологічним проблемам історико-філософського дослідження цілковито «ритуального» характеру найпереконливіше засвідчують, хоч як це прикро, фахові дисертаційні дослідження 1990-х років. Недбалість методологічних експлікацій, продемонстрована у деяких із них, інколи просто приголомшує, а такі методологічні «перлини», як «метод простоти» або «метод поєднання історичного та логічного», просто не знаєш, як і кваліфікувати. Натомість більшість дисертантів демонструють якусь методологічну всеїдність, адже вміщують після слів «методологічне підґрунтя моєї роботи становлять» перелік подекуди із сорока (!) імен, у якому мирно співіснують Іовчук, Лосев, Аверинцев, Гросу і Гадамер. То ж на яку, власне, методологію спирається дисертант? І чи спирається він на неї взагалі? Глибоко переконана, що переважна більшість здобувачів узагалі не переймалися б жодними методологічними проблемами, якби до цього їх не примушували вимоги ВАК. До речі, не набагато кращим виявляється стан справ із методологічним «забезпеченням» нашої навчальної та монографічної історико-філософської літератури. Досить зазирнути у новітні підручники, наприклад, з історії української філософії, щоб переконатися у тому, що жоден з них (за винятком підручника В. Горського) не містить необхідного теоретичного та методологічного обґрунтування, яке увиразнювало б ті засади, на яких здійснено чергову спробу концептуального осмислення філософських процесів, що відбувалися в Україні впродовж її історії. Відтак залишається лише гадати, чому одні автори розглядають Георгія Флоровського, Василя Зеньковського та Лева Шестова як «філософів української діаспори» (!), а інші про них навіть не згадують. Усе це підштовхує до одного висновку: на сьогодні наша історико-філософська наука, фактично, не має жодних методологічних орієнтирів, що суттєво впливають на якість історико-філософських досліджень. Я зовсім не закликаю до вироблення і встановлення одної-єдиної методології – така «одна-єдина» у нас уже колись була. Йдеться лише про нагальну необхідність серйозного фахового обговорення, осмислення методологічних питань історії філософії, про необхідність розпочати, зрештою, ту роботу, без якої наша історико-філософська «наука» й надалі залишатиметься історико-філософським аматорством. Нині, коли в усьому філософському світі панує розуміння того, що немає істини як остаточного знання, як єдино правильної точки зору, згідно з якою повинна будуватися шкала історико-філософських цінностей, вар-

то почати наповнювати поняття методологічного плюралізму конкретним змістом, звернувшись, наприклад, до фактично ніяк не осмисленого у нашій історико-філософській літературі методологічного досвіду світової філософії кінця ХІХ–ХХ сторіччя, зробивши його предметом спеціальних досліджень.

Можна виокремити й низку тих історико-філософських проблем, які особливо потребують нині фахового обговорення та методологічного обґрунтування. Справді, в останні роки ми дуже багато говоримо про «національну» філософію, причому спроби обговорення самого поняття чомусь одразу зводяться до обговорення специфіки української філософії. Це певною мірою зрозуміло, адже такий конкретний вияв «національної» філософії нам ближчий, тим паче, що «фахівців» у галузі історико-філософського українознавства постало дуже багато. Дехто наївно гадає, що займатися історією української філософії дуже просто і легко: буцімто не треба знати ні німецької мови, ні французької, ні грецької, ні латини, не треба вивчати творів Арістотеля або Гуссерля чи інших «чужих» нашій «кордоантейній ментальності» філософів. Насправді ж – зовсім навпаки. Для того, щоб нею [історією української філософії] справді займатися, треба дуже багато чого знати, а головне – треба докладати багато реальних, практичних зусиль. Я маю на увазі й архівні студії, якими до останнього десятиріччя мало хто займався, і вивчення рукописної спадщини, якою, за великим гамбурзьким рахунком, теж ніхто не займається як слід. Для того, щоб спробувати відійти від апріорних схем і бодай наблизитися до тих філософських процесів, що відбувалися на українських теренах упродовж історії, треба подивитися на них не лише з наших власних, містечкових позицій, а у ширшому контексті. І у цьому розумінні обговорення на наступних наших семінарах таких питань, як: «Що таке національна філософія?», «Чи може філософія бути національною?», «Якими є критерії її визначеності?», видається досить важливим і корисним.

Серед інших проблем, які могли б стати предметом обговорення, я б виокремила питання, пов'язані з вивченням такого феномена, як релігійна філософія. Для нашої науки, яка звикла жорстко розводити філософію та релігію й вихолощувати релігійний зміст із філософської спадщини мислителів різних часів і народів, донині відкритими залишаються запитання, а що це власне таке – «релігійна філософія», чи філософія це взагалі, як вона співвідноситься з богослов'ям, з якою методологією підходити до її

вивчення тощо. Все це неабиякі запитання, які потребують спеціального осмислення. Адаже ж цілком очевидно, що без такого осмислення наші уявлення про важливі періоди та напрями у розвитку філософії хибуватимуть на неадекватність і у кращому разі – на описовість.

Ще однією проблемою, яку не можна обминути на наших подальших зустрічах, видається проблема перекладу. Можна лише радіти з того, що за останні роки ціла низка філософських творів – класичних і сучасних – уперше побачила світ в українськомовних виданнях. І проблема полягає, звичайно, не в тому, чи потрібні переклади як такі. Проблема полягає в тому, що чимало перекладів замість інтелектуального задоволення справляють гнітюче враження відсутністю професіоналізму та елементарної перекладацької та видавничої культури. Годі й говорити про переклади з англійської чи французької, коли окремі переклади з російської залишають сумнів, чи володіє цією мовою перекладач. Окреме питання – відсутність або цілковита формальність наукового редагування перекладів, що теж нині є болючою проблемою. Коли читач бачить, наприклад, що Лу Андреас Саломе перетворюється на «мужчину», і ні перекладача, ні наукового редактора це не бентежить, то виникає слушний сумнів в адекватності перекладу як такого. Не кажу вже про те, що жоден читач не зрозуміє, що «ідея гаразду» – це в оригіналі «ідея блага», «воля бажання» – «свобода воли», а «звичаєва вартісність особистості» – «нравственное достоинство личности». Ще гіршими є ті випадки, коли оригінал і переклад іноді взагалі не мають нічого спільного.

Тут ми стикаємося ще з однією, як на мене, – найбільчішою на сьогодні, проблемою фахової відповідальності історика філософії. Не можна не радіти факту виходу в світ чергового історико-філософського підручника, довідкового видання, монографії чи статті. Але коли бачиш, що чимало з них не є, відверто кажучи, результатом самостійного дослідження або ж мають виразну печатку дилетантизму, то випрадовувати появу таких видань «актуальністю теми» зовсім не хочеться. Здавалося б, повага до факту, знання першоджерел, самостійність суджень – усе це елементарні норми, про які навіть і нагадувати не треба. Але ж, хоч як це прикро, далеко не всі «фахівці» розуміють необхідність дотримуватися цих норм. Відтак і кочують з видання до видання (у деяких «плодючих» авторів) перекручені імена, назви, події, ідеї, а деякі з цих видань, між іншим, належать до навчальної та довідкової літератури, що за

своїм жанром вимагають виняткової точності. Не кажу вже про те, що стилістична кострубатість, реферативно-компіляційний зміст, прямі текстуальні запозичення, що скрізь у світі кваліфікують як плагіат, нині є, на превеликий жаль, ознакою значної частини історико-філософської продукції, що виходить в Україні. Причому вражає якась дивовижна тотальна поблажливість до навіть найнесумлінніших і найнездарніших авторів, цілковита відсутність здорової реакції на наукову недоброчесність, інтелектуальну крадіжку, просто фахову непридатність, а відсутність такої реакції наражає на серйозні сумніви щодо «здоровості» філософської спільноти. Така ж байдужість щодо праць оригінальних, талановитих, довгоочікуваних змушує замислитися, а чи існує в сучасній Україні філософська спільнота взагалі. Цілком очевидно: якщо філософська періодика, підручники, монографії, переклади й надалі виходитимуть так безтурботно – за принципом «нехай дурість кожного буде видна», то в очах нащадків ця «дурість» може постати як ознака філософського сьогодення.

Отже, існує нагальна необхідність піднесення фахової планки, що повинна стати нездоланим бар'єром для псевдонауковців і сприяти «оздоровленню» тієї атмосфери, що панує сьогодні в українській історико-філософській науці. Відтак ще одне питання, яке варто обговорити на наших наступних семінарах, – це професійні деонтологічні норми історика філософії.

Сьогодні ми, напевно, не обговоримо усіх проблем, які варті пильної уваги, але наше завдання, мабуть, полягає зараз у тому, щоб визначити те коло питань, до яких ми звертатимемося на наших майбутніх зустрічах. Справа, заради якої ми нині зібралися, тільки починається. Але чим швидше ми за неї візьмемося, тим більше надії на те, що розбудова історико-філософської науки в Україні стане не просто гаслом.

**Сергій ПРОЛЕЄВ** (*Український філософський фонд*). Зупинюся на двох сюжетах, пов'язаних з аналізом методологічних засад історико-філософського дискурсу. Перший стосується структури історико-філософської науки, другий – її епістемологічного горизонту у вигляді заангажованості сучасністю.

Великою вадою історії філософії, що різко знижує її евристичний потенціал та аналітичні можливості, є існування її у вигляді єдиної, мало спеціалізованої, синтетичної дисципліни. Історія філософії лише тоді досягне належної продуктивності, коли почне

існувати як система різних, автономних за цілями, методами та інтелектуальним змістом дискурсів. Не буду зараз змальовувати весь комплекс бажаних, необхідних, логічно та дослідницьки виправданих історико-філософських дисциплін. Зупинюся лише на одному аспекті – на загальній диференціації історико-філософського знання.

Ні історико-філософське знання, ні практика досліджень історії філософської думки не можуть бути змістовно єдиними. Можна виокремити щонайменше три автономні способи осмислення філософської традиції.

Перший спосіб – я б назвав його першою, фундаментальною історією філософії – це *філософська доксографія*. Для неї історія філософії постає передусім у вигляді тексту, що розгортається у певному смисловому просторі. Вона містить дослідження власне вчень, філософських творів і всіх тих контекстів (культурних, соціальних, біографічних, мовних), які дають змогу зрозуміти їх та розкрити їхній сенс.

Другий спосіб – друга історія філософії – це *дослідження логіки розвитку думки, її історичного руху, аналіз події мислення*, в якій конкретні твори, постаті та ідеї є лише спільними учасниками. Це власне історія – історія у точному значенні цього слова, якої, на жаль, обмаль у переважному масиві історико-філософських праць. Ці праці, зазвичай, надто легковажні з точки зору доксографії й надто мало осмислені з точки зору історії. Не можна забувати, що історія засадово є оповіддю. І як оповідь вона повинна мати багатий арсенал своїх пояснювальних засобів, інтерпретаційних схем, сюжетних побудов тощо. Як доксографія, так і власне історія мають різну методологічну озброєність: вони утворюють різні, автономні одна щодо одної культури розуміння.

Третій спосіб існування історико-філософського знання – це *апеляції до історико-філософських реалій* у процесі актуального мислення філософа. Зрозуміло та очевидно, що власне мислення філософа, його розумова праця відбувається не у порожньому просторі самопокладання оригінальних ідей. Питання щодо оригінальності філософських концепцій узагалі досить делікатне, і у певному розумінні не буде перебільшенням сказати, що розвиток філософської думки здійснюється у вигляді переписування та перетворення попередніх філософських рішень. Тобто актуальна думка живиться й рухається за рахунок постійного звертання до, умовно кажучи, «філософської спадщини». Апеляції до неї, різноманітні її рецепції,

алюзії, ремінісценції, інтерполяції, парафрази становлять конструктивний елемент актуального філософського дискурсу. У ньому звертання до філософської спадщини стає засобом розбудови та розвитку власної теоретичної позиції. Приміром, коли Дельоз пише книгу «Ніцше» – це не доксографічна аналітика й не історія; власне кажучи, це не Ніцше, а Дельоз, який мислить, відштовхуючись від Ніцше. Але разом із тим він реактуалізує Ніцше, виводить його з філософського музею у процес сучасного мислення й створює нові продуктивні можливості розуміння цього мислителя.

Відтак три способи осмислення філософської традиції – філософська доксографія, історико-філософська нарративістика та реактуалізація філософської спадщини – є різними дискурсивними практиками, хоч загалом і мають справу із спільним об'єктом.

Переходжу до другого сюжету – епістемологічного горизонту історико-філософської науки. Характерною рисою історико-філософських досліджень і викладання історії філософії є заангажованість сучасністю. Можна сказати, що метафізика сучасності утворює їх – досліджень і викладання – спільну передумову. Вона утворює підґрунтя та відправний пункт розуміння історико-філософського процесу. Зміст та акцентуації сучасної філософії визначають організацію і спрямованість дослідження та викладу історії філософії. За всіх відмінностей методологічних орієнтацій і настанов дослідників кожен – носій сучасної свідомості та сучасної фахової освіченості. Це – найважливіша підстава, яка надає йому впевненості у судженнях щодо минулого. Якість «сучасного» отримує мислення, яке здійснюється у модальності «того, що відбувається зараз», залучене до розв'язання «актуально існуючих» метафізичних проблем. Його організуючим началом є інновація: відкриття нової можливості розуміння.

У чому ж виявляється значення сучасності як метафізичної підстави історико-філософського дослідження та відповідних викладацьких практик?

По-перше, сучасний стан мислення постає як підсумок, результат усієї попередньої історії. Унаслідок цього виникає особлива оптика сучасності, коли вона розглядає історичний розвиток думки як шлях до себе самої.

По-друге, як підсумок і відтак останнє (читай: максимальне) досягнення мислення сучасність набуває значення для оцінки та розуміння вчень минулого. Інакше кажучи, сучасність створює універсальну можливість розуміння історичного досвіду філософії.

По-третє, вважають, що сучасність вбирає всю повноту досягнутого досвіду філософії й задає перспективу розгляду історії, її вектор. Сукупність того, що обіймає сучасна свідомість, послідовно розподіляється у хронологічно-генетичному порядку та взаємозв'язку.

По-четверте, сучасність є тим глобальним контекстом, якому належить виняткова роль актуалізовувати зміст попередньої думки. Для вчень минулого відкривається можливість діяти – тобто бути «живими» сьогодні – тільки через залучення до контекстів сучасних філософських концепцій та пошуків.

Таким чином, сучасність постає як: 1) підсумок історії філософії; 2) основа і навіть гарантія розуміння минулого; 3) повнота всього створеного метафізикою впродовж її історичного розвитку; 4) єдина можливість для попередньої думки існувати актуально.

Ці принципи не вичерпують метафізичне значення сучасності для практики історико-філософських досліджень, але й зазначеного досить, щоб зрозуміти її вирішальну роль. Усю сукупність дослідницьких і викладацьких практик, заангажованих у такий спосіб сучасністю, можна позначити як *модерну версію історії філософії*.

З наведених її особливостей випливає, що сучасність, безперечно, репресивна щодо історичного минулого та історії взагалі. Це відбувається внаслідок тяжіння сучасності до самоабсолютизації та прагнення ствердити себе як смислову повноту буття. Зрозуміло, що абсолютизація сучасності є поширеною культурною практикою, яка не обмежується історико-філософськими студіями. Причому в її формах присутня експансія як у минуле, так і у майбутнє. Експансія у майбутнє відбувається у вигляді проекту прийдешнього, здійсненням якого зайнятий сучасний світ. Експансія у минуле – у вигляді різноманітних історичних версій минулого, які загалом складають модерний варіант історії.

Його панування приводить до того, що історія, фактично, перетворюється на квазіісторію, а історико-філософське дослідження втрачає свій метафізичний, власне філософський характер. Воно вирішує у кращому випадку суто світоглядні завдання. Історія перестає слугувати відкритості мислення, перетворюючись на засіб апології нинішнього стану розуму. Це особливо прикро у царині філософії, яка за своєю природою покликана ставити під сумнів будь-який наявний стан речей. Адаже як інакше відбутися метафізиці?

Наважуся стверджувати, що покликання історичного дослідження, особливо у царині історії мислення та духу, полягає у захисті минулого від репресивного тиску сучасності і відтак – у розширенні обрїю людського буття. Захист, зрозуміло, тут досягається не ізоляцією чи музейною недоторканністю, а виключно розвитком альтернативних способів розуміння. З цієї причини методологічно невиправданим орієнтиром для історика є пошук «єдиної правильної», «автентичної» історико-філософської інтерпретації. Історичне розуміння завжди інтерсуб'єктивне. Воно виникає між різними версіями історико-філософського прочитання минулого, у силовому полі та смисловій напрузі між цими версіями, але не може бути цілком ототожене з жодним.

Звідси випливає методологічний орієнтир історії філософії, яка хоче зберегти свою метафізичність чи то власне філософський потенціал. Неможливо і безглуздо відмовлятися від модерного варіанту історії філософії, що відіграє свою конструктивну роль. Проте можливо й необхідно розширити коло історико-філософських практик. Однією із засад такого розширення може стати зміна місця суб'єкта пізнання в історії філософії. Ним стає не сучасний розум, а аналітична здатність, що конституюється з певної філософської системи минулого. У результаті радикально змінюється оптика спостереження та аналізу історичних феноменів. Погляд на історію філософської думки здійснюється не з сучасності, а з будь-якого метафізичного топосу минулого. Назвемо цю можливість *інверсійними варіантами історії філософії*.

Така зміна пункту бачення та трансляції суб'єкта, що пізнає, може видатися на перший погляд не більш, ніж свавільним фокусом, інтелектуальною грою. Природно, ми живемо на початку XXI сторіччя від Різдва Христового. Цю даність не в змозі змінити жодна фантазія. Проте суб'єкт пізнання, звичайно, – це не кожен із нас. Це культурна роль, ім'я якої – *сучасний історик*. Постає запитання: «Чи можемо ми відіграти іншу роль?» Не буде перебільшенням сказати, що сама історія – це культурна машина часу. Вона сама – в її об'єктивістському варіанті – зазіхає, фактично, на можливість перенесення нас у будь-який із часів завдяки науковим реконструкціям минулого. Якщо ж визнати таке перенесення неможливим, тоді історія неспроможна у своїх претензіях на знання. Але якщо історію визнають знанням, а не свавільною інтелектуальною грою, то й епістемологічна трансляція суб'єкта пізнання виявиться методологічно можливою. Модерна історія філософії ґрунтується



на експансії сучасного в минуле. Розширення смислового поля історії філософії досягається за рахунок експансії попередніх систем думки у сучасність та історію. Внаслідок цього виникає цілком нова смислова ситуація, коли сучасність утрачає владу над минулим і сама повинна підпасти під погляд і судження минулого. Такі історичні інверсії аніскільки не є абстрактною інтелектуальною грою або ж є грою настільки, наскільки ігровими виявляються будь-які культурні та інтелектуальні практики. Епістемологічні інверсії можуть слугувати розширенню методологічних можливостей історико-філософського пізнання та викладання. Лише у випадку їх залучення до складу історико-філософського дискурсу виникне – замість завжди упередженого суду сучасності над минулим – справжній зв'язок часів, у встановленні якого полягає сенс будь-якої історії і історії філософії насамперед.

Іван ЛИСИЙ (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Здається, ми даремно відмовилися від рефлексії щодо самої історії філософії, її природи, іпостасей її здійснення. Прозвучало, між іншим, що це наука, що належить розуміти, – певне дисциплінарне відгалуження у системі сучасного диференційованого знання. Достоту, історія філософії за визначенням належить до розряду історичних наук. Але від самого свого зародження вона органічно входить до корпусу філософської думки, тобто особливої духовної форми, науковість якої хіба що інтенційна і оприявлена лише на певному етапі розгортання її взаємин з іншими науковими формами. Отже, в історії філософії маємо контамінацію власне філософії та науки, звичайно, історичної. А коли так, то історик філософії не може не зважати на те, що на сьогодні історичне знання радикально переглядає свої засади. Знехтувати цим означає демонструвати брак духу міждисциплінарності, від чого багато втрачає наша сучасна гуманістика.

Чому я наголосив, що в історичній науці йдеться про радикальний перегляд її засад? Розглянемо таке. У методології історичного дослідження традиційно відрізняли минуле від минушого. Чи зберігає це розрізнення сенс тепер, коли вважають, що історик не відтворює, реконструює минуле, а щоразу творить його через новоозначення, наприклад, деконструкцію? Таке новоозначення, простіше – перманентне переписування історії, мислять не як констатацію прикрих реалій практики історичних досліджень, а як настанову парадигмальної ваги. Коли поширимо цю настанову на сферу

діяльності історика філософії, то будемо мислити історико-філософську спадщину як безкінечний процес її актуального створення.

Вчора ми згадували про традиційний ритуал студентів-могилянців «Чистий Скворода». І зробили висновок, що метою історика філософської думки є одержати «чистого», автентичного Скворода, очищеного від намулу попередніх інтерпретацій. Модерний історик лише знизав би плечима й запротестував: «Для мене існує тільки мій Скворода, мій Платон, жодних інших Платонів бути не може! Ваше намагання нічийного (чи сквородинівського) Скворода утопічне!» Хтось з нас скаже: «Це дискусійно, навіть провокативно!» Добре, але ж дискутуймо, не ухиляймося від полеміки. Я би принаймні зазначив, що цілком правомірна авторська інтерпретація мала б бути належно відрефлектована; інакше наш гість ризикує потрапити у ситуацію, коли, згідно з А. Лавждеєм, замість вікон до іншого світу він побачить тільки дзеркало, в якому відбитий він сам.

Ще один момент. Хтось із попередніх учасників обговорення серед безсумнівних методологічних засад, якими належить керуватися історичну філософію, назвав повагу до фактів. Але сучасне історичне знання не стільки апелює до фактів, скільки шукає опертя у певних концептуальних побудовах. Отож правило, яке видається нам універсальним та безсумнівним, для історика є, принаймні, предметом обговорення, а то й анахронічним інструментарієм. Зрештою «факти» є тими самими, а у нинішньому плюралістичному світі маємо справу з феноменологічною, структуралістською, постструктуралістською та іншими історіями філософії.

Сьогодні вже звучав концептуально насажений вираз «філософія імені». Але наскільки такий концепт, здавалося б, досить сучасний із багатьох точок зору, виявиться продуктивним у ситуації, коли під сумнів ставлять саме поняття «авторство», а разом із ним – і «ідентичність імені», поняття «Я» тощо?

Я хотів сказати тільки те, що, формулюючи та обґрунтовуючи певні методологічні засади, той чи той підхід в історико-філософському дослідженні, ми, по-перше, не можемо ізолювати себе від суміжних сфер гуманістики, по-друге, не маємо права робити вигляд, нібито альтернативної позиції не існує. Одна з них, яка, до речі, набуває дедалі більше прихильників, полягає у тому, що нині філософія може реалізовуватися тільки як історія філософії.

Хотів би продовжити думку М. Ткачук, яка стосувалася дослідницької деонтології у площині відповідальності історика питомої філософії. Свого часу Ю. Лотман наголошував, що власне описування культури є одним моментів її розвитку. Так само рефлексія історика філософії над питомою філософською культурою, будучи одним із способів участі в її структуризації, є необхідним моментом її саморозвитку. Беручися до реалізації таких моментів, ми тією чи тією мірою перебираємо на себе відповідальність за долю цієї культури, її перспективи. Загалом нам не можна ухилятися від питання, заради чого творять історію філософії. Звичайно, не заради самих лише кандидатських і докторських дисертацій.

До речі, чи не варто з телеологією історико-філософської діяльності пов'язати питання про місце історії філософії у системі освіти? В. Горський переконаний, що історія філософії має бути компонентом тільки фахової філософської освіти, а не пропедевтичних філософських курсів, які читають у вищій школі. Я б радше пристав до того, що історико-філософський аспект фахової освіти філософа (до речі, визначальний у цій фаховій освіті) та історико-філософський екскурс у загальному курсі мають відрізнитися цілями, а відтак і змістом, смисловими наголосами, обсягом, методикою викладання тощо.

І на завершення: коли вже йдеться про освіту, то варта уваги та обставина, що нині історики (Н. Яковенко, Г. Грабович та інші) обговорюють необхідність розрізнення дидактичної історії, яка допускає певну трансгресію з міфологією або релігією, та історії як наукового проекту. Але чи має реальну вагу така колізія у сфері історико-філософської діяльності? Трохи спрощуючи: чи є сенс хоча б одній із можливих історій філософії (дидактичній або дослідницькій) тлумачити київську академічну філософію ХІХ – початку ХХ сторіччя, яка за всіма ознаками є феноменом російської культури, як момент розгортання української філософської думки (а не просто один із його чинників)?

**Юрій СВАТКО** (*Національний університет «Кієво-Могилянська академія»*). Я вдячний колегам, оскільки багато з того, про що я хотів говорити щодо постановки проблеми, вже було озвучено. Тому я хочу наголосити лише на кількох моментах.

Дійсно, на сьогодні у нас склалася вкрай дивна ситуація. Ми займаємося тим і викладаємо те, чого, здається, і взагалі немає – принаймні у нас. Мені вельми імponує думка Гегеля, який колись

вказав, що народження філософії є цілком органічним процесом розвитку духу. Філософію не можна вивести на певній місцині у наказовий спосіб. Я вважаю, що ця життєва органіка поки що не набула завершених форм в Україні, тому говорити про українську (саме про українську) історію філософії треба дуже обережно. Тобто для мене національна філософія та національна історія філософії – це передусім певний стиль або ж увиразнене втілення філософської проблематики на принципово іншому (у цьому випадку – національному) інобутті. Поки що ж вона, як на мене, увиразнена, скажімо так, не дуже.

Я не надто сприймаю іронію щодо курсів історії філософії за радянських часів, оскільки взагалі дуже обережно ставлюся до будь-яких переривань історії. Тому вважаю, що на сьогодні однією з нагальних проблем є ясне осмислення – серед хоч би то якого іншого досвіду та практик СРСР – ще й радянського досвіду та способу викладання історії філософії. Такого осягнення все ще немає. Натомість є дуже багато загального негативу, є розмови про тоталітаризм, хоча нині скидається на те, що радянський спосіб життя, можливо, просто логічно завершує західну ліберальну традицію. Та й який же тут може бути взагалі тоталітаризм (я маю на увазі передусім філософський бік справи), коли Бога, як повторювали більшовики за Достоевським, немає? Де ж тоді взятися тим трансцендентним засадам життя, які тільки й здатні облаштовувати це життя як тоталітарне, – з огляду на його тотальну залежність не від власного сирітства (тобто саме лібералізму), а від справжнього Начала всього. Це – по-перше.

По-друге, досить «від'їхати» трошки вбік від простору колишнього Радянського Союзу, і ми побачимо, як той самий метод викладають, досліджують, отже, «мають на увазі» у найвизначніших центрах університетського знання Західної Європи. Ми зараз, до речі, стикаємося з дивною ситуацією, коли наші діти їдуть навчатися за кордон, і тут виявляється, що вони не знають цієї традиції або вважають, що про неї взагалі немає чого говорити. Насправді ж очевидно, що тут ми маємо справу з класичним історико-філософським міфом – не більш «міфологічним», ніж будь-який інший. Стиль, штиб, напрям подібної міфологізації можна було б інтерпретувати окремо. Гадаю, що ситуація тут ще далека від прояснення.

Що стосується того, з чим ми безпосередньо маємо справу, коли говоримо про історію філософії, то для початку я хотів би заради завдань аналізу розмежувати філософію та історію філософії.

Для себе я розрізняю їх, спираючись на певну традицію, справжній вимір якої став зрозумілим уже в ХХ сторіччі. Якщо згадати, як її озвучив у ХІХ сторіччі А. Шопенгауер, а у ХХ сторіччі – хоча б О. Лосев, то, надто не заглиблюючись у питання, можемо визначити філософію як усвідомлення досвіду (в широкому розумінні) в поняттях. Тоді історія філософії (у цьому випадку я маю на увазі останню як момент загальнофілософського дискурсу, а не як навчальну дисципліну університетського циклу) постає як історичні типи такого усвідомлення. Тут немає логічного кола, оскільки я передбачаю, що ми вже знаємо, що таке «історія». Інакше кажучи, історія філософії – це «усвідомлення усвідомлення».

Від чого «танцює» таке усвідомлення?

Тут я дуже добре розумію пафос І. Лисого. Ми, нащадки ХХ сторіччя та його методологічних підходів, говоримо сьогодні: «Це – мій погляд. Це – моє прочитання Платона». Я б тільки додав: «Це, звичайно, не скасовує інших підходів». Проте наголос треба поставити ось на чому: те прочитання, яке я пропоную сьогодні, і є найкращим. Чому найкращим? Тому що воно є останнім. Але чому такою важливою є ця «останність»? Тому що це саме історія має певний кінець. Закриваючи ж історію у її межах, ми беремо її як певне ціле. Тільки після цього ми отримуємо можливість осмислено говорити про її окремі частини, тобто саме про її ж згадані вище окремі історичні типи.

До речі, для цієї стадії розмови зовсім не важливо, як я інтерпретую ці типи. Це окреме питання. Натомість принципово важливо, що у мене взагалі є хоч яка-небудь – нехай навіть принципово міфологічна – інтуїція цілісності історичного процесу, його внутрішньої цілокупної єдності. А інакше ніяк не відомо, звідки я вигадав (чи видобув) ці частини, які я називаю античною філософією, середньовічною тощо. Так ось, цікаво, що у кожній із цих «частин» ми зустрічаємося з філософією. І ця філософія скрізь займається так-таки мудрістю, а ейдос мудрості скрізь лишається тією єдиною філософською предметністю, на якій і будує себе будь-яка (зріла, незріла або перезріла) філософська доба. Але справжня проблема полягає в тому, що мудрість цю у різні епохи розуміють зовсім по-різному.

Одна справа, коли стародавній грек, на кшталт Сократа, прагне зрозуміти життя й надалі розумно жити. Тоді ідеалом такого життя буде мудрець. Інша справа, коли людина середніх віків хоче долучитися до божественного дару життя й надалі жити з Богом і

«в Бозі» як справжній боголюбець. Це боголюбство й буде істинним сенсом середньовічного розуміння мудрості – аж до так званого Нового часу, коли таким сенсом стає науковість.

Саме з цього моменту ми й починаємо говорити про філософію як науку. Це, звичайно, зовсім не означає, що філософія дорівнює науці. Це означає тільки те, що у межах певної культурно-історичної доби, яку ми успадковуємо, можна досить упевнено (строго з точки зору умов мовлення) говорити про філософію як науку, про її науковість, що зовсім не обов'язково було робити тому самому античному греку (він, можливо, й узагалі жажнувся б від цього, якби йому хтось, звичайно, розтовкмачив, що ж воно є – новочасна наука).

Що ж стосується того, чи маємо нині історико-філософське розуміння власне філософських текстів... Врешті-решт це питання стосується розуміння того, що у межах кожного окремого типу працюють іноді абсолютно протилежні за життєвим досвідом, за досвідом усвідомлення такого досвіду філософи. Натомість філософська предметність доби залишається для них спільною. Тільки тому ми й можемо ідентифікувати всіх цих «однодобових» філософів як філософів саме цієї доби й не говоримо про те, що, скажімо, в особі Блаженного Августина ми маємо мало не сучасного «психологіста». Мабуть, сам святий отець давно вже перевертається у труні від цих розмов, які нічого не дають нам саме для історичного розуміння Гіппонця. І ось, прописуючи філософа у певному історико-філософському контексті, постійно пам'ятаючи про смислову єдність та цілісність сучасної йому доби (попри всю її фактичну розхристаність та різноцінність), ми неначе вимірюємо його з огляду на цілком певну міру, поза якою кожен філософ і кожен філософський опус уражають своєю суцільною окремішністю та відмінністю, отже – закритістю, отже – нерозрізненістю та у цій своїй нерозрізненості – тотожністю. Я маю на увазі ту міру, яку називають сьогодні сенсом доби, того конкретного культурно-історичного типу, в якому втілюється і з сукупності яких складається дана вже наперед у всій своїй смисловій цілісності матінка-історія.

**Дарина ТЕТЕРИНА** (*Український Вільний Університет, Мюнхен*). У роботі історика філософії дуже важливе місце посідають переклади. Я вважаю, що історик філософії має працювати з філософськими текстами, написаними мовою оригіналу. Тим більше це стосується перекладача. Неприпустимо перекладати Платона чи

Паскаля з російської. Я наголошую на тому, що треба серйозно вивчати мови, зокрема, класичні.

**Вілен ГОРСЬКИЙ** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Хотів би додати до цього питання. М. Ткачук у своїх дослідженнях просвітила усіх нас, як вивчали філософію Платона в Університеті Св. Володимира. Приходив професор, читав давньогрецькою мовою певний розділ, перекладав разом із студентами та інтерпретував. Студент приходив складати іспит, одержував сторінку тексту Платона, читав, перекладав. А в нас на сьогодні не лише студента, у нас професора немає, який би прочитав давньогрецькою мовою хоча б сторінку. І на жодному з філософських факультетів навіть мінікурсу немає з давньогрецької мови. Це – проблема нашої освіти.

**Сергій ПРОЛЕЄВ** (*Український філософський фонд*). Я хочу продовжити той мотив уваги до методологічних засад історико-філософського дослідження, який, власне, домінував у нашому обговоренні. Разом із тим я хотів би внести у його розгляд певне полемічне загострення: передусім звернути увагу на те, що і у нашому обговоренні увага до методології набувала, як на мене, вигляду такого собі загального заклик до методологічної озброєності дослідження. Але ж, перепрошую, це очевидні речі: без такої озброєності взагалі немає знання, немає наукового дослідження. Дуже часто мову про наявні проблеми (скажімо, в стані нашої свідомості чи наукового дискурсу) ведуть на рівні загальновідомих очевидностей; справді, якщо брати реальні дисертації, реферати – тут можна не лише хапатися за волосся. Але, здається, що важливіше дійсно зосередитися на точніше визначених проблемах. Методологічні питання історико-філософського дослідження дійсно заслуговують бути у центрі уваги.

Але що конкретніше розмова про них, то тим краще, як на мене. Я спробую конкретизувати цю позицію, цю увагу, цей примат методологізму, з яким я абсолютно солідаризуюсь як із загальною настановою.

Доки історія філософії залишатиметься у вигляді синтетичної дисципліни, її пізнавальні можливості також залишатимуться вкрай обмеженими. Лише її існування у вигляді автономних, методологічно диференційованих дослідницьких практик, кожна з яких відіграє свою роль в інтерсуб'єктивній єдності історії філософії, є плідною перспективою та вимогою сьогодення.

**Світлана КУЗЬМІНА** (*Таврійський національний університет*).

У мене є два зауваження. По-перше, я хотіла б додати до виступу Сергія Пролеєва, що доцільним є вивчення історії філософської культури як явища, не тотожного філософській думці. По-друге, необхідно поставити проблему методології в історичному ракурсі, тобто вивчати історичні традиції, історію вітчизняної методології як вияв українського духу. Ці думки я почерпнула з праці Сильвестра Гогоцького «Філософія XVII–XVIII сторіч та її зв'язок з освітою».

**Іван ЛИСИЙ** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Хочу підтримати С. Пролеєва в тому, що історія філософії не зводиться до однієї лише доксографії. Хтось з учасників нашої розмови, явно перегукуючись із Ж. Дерріда (згадаймо його категоричне «Немає нічого, крім тексту»), сформулював: «Історія філософії починається з тексту і ним завершується». Шкода руйнувати афористичність цієї думки, проте до неї слід додати: «... але й на тексті не замикається». Відтворюючи позиції філософів минулого на ґрунті їхніх текстів, ми не можемо абстрагуватися від розгортання думки, від процесу мислення та його зв'язків і опосередкувань, від тієї тяглості, з якою якраз і має справу історія (хоча вона так чи так репрезентована у текстах).

Приєднуючись до С. Кузьміної у тому, що у самій доксографії нині дедалі частіше актуалізується культурологічний підхід, я хочу додати, що останній серед своїх предметів має і філософське життя певної історичної доби та певного культурного простору. Коли я розглядаю відлуння праці В. Ерна про Сковороду в середовищі українських інтелектуалів першої чверті ХХ сторіччя, я бачу в цьому епізод філософського життя тієї доби; звертаючись до подій, так би мовити, не першого ряду, я намагаюсь з'ясувати характерні прикмети духовного контексту відповідного історико-культурного часопростору і разом із тим – ті грані філософського процесу, які забарвлені особистісною причетністю його учасників, людським виміром пульсування філософської культури. Таке спрямування уваги історика філософії, сприяючи, звичайно, розкриттю змісту відповідних філософських текстів, має і власний, самодостатній сенс.

**Марина ТКАЧУК** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Щойно пані Світлана цілком слушно згадала



Сильвестра Гогоцького. Мені хотілося б наголосити на тому, що досі не використаним потенціалом нашого подальшого обговорення проблем історії філософії є звертання до досвіду осмислення теоретичних та методологічних проблем історії філософії як науки нашими київськими істориками філософії дореволюційної доби. Я маю на увазі істориків Київської духовної академії та Університету Св. Володимира.

**Вадим МЕНЖУЛІН** (*Національний університет «Киево-Могилянська академія»*). На мою думку, те, що у нас називають історією зарубіжної філософії, насправді історією не є. Те, чим займається переважна більшість вітчизняних «істориків зарубіжної філософії» (і ваш покірний слуга також), радше слід було б назвати філософією історії філософії або метаісторією філософії. Йдеться про певні філософські рефлексії, герменевтичні медитації із приводу певних філософських думок, фактів, подій, що мали місце у минулому (іноді – дуже віддаленому), але усім фахівцям вже відомі. Такі міркування можуть мати величезну користь, але виключно як елементи сучасного або, як висловився професор В. Горський, актуального філософування. Історії, тобто пошуку невідомих історичних фактів, тут немає. Які нові історичні факти, що стосуються безпосередньо зарубіжної філософії, може відкрити вчений, який живе й працює в Україні? Для того, щоб стати істориком зарубіжної філософії, йому треба провести багато років у відповідній країні. Можливо, тоді він знайде у відповідних архівах якісь досі невідомі твори, документи, листи і стане справжнім істориком. Працюючи тут, він може займатися лише філософією історії зарубіжної філософії. Це теж дуже цікаво й корисно. Просто це не історія. Зовсім в іншій ситуації знаходяться фахівці, які займаються історією вітчизняної філософії: різноманітні емпіричні матеріали, потрібні для проведення справжнього історичного дослідження, у них під руками (зрозуміло, не всі, але багато). І треба сказати, що тут є значні успіхи. Є плеяда чудових істориків вітчизняної філософії, деякі з них присутні на цьому «круглому столі».

Але з історією вітчизняної філософії є певні, досить серйозні негаразди. Нерідко з'являються праці, засадничим для яких є один ідеологічний принцип, дуже віддалений від ідеалів науковості. Я маю на увазі принцип державного націоналізму. Щоб легітимувати власний статус та сподобатися державним керманичам подібні «історики» охоче беруться доводити, що у нас справді була

величезна філософська традиція, майже позбавлена серйозних вад, глибоких помилок та навіть абсолютних дурниць. Щоб підкреслити гарні риси цієї традиції та затушувати негативні, такі автори свідомо або мимоволі (у патетичному екстазі) йдуть на всілякі перебільшення, замовчування, містифікації, фальсифікації, прикрашання тощо. Так і складається хибна та дуже шкідлива історія української філософії, всі дійові особи якої були досконало освічені, дуже оригінальні та актуальні, вкрай розумні, безмежно добрі, майже святі. Говорять, що подібне «позитивне» подання інформації сприяє вихованню молоді; що, читаючи піднесені казки про великих співвітчизників, молодий українець нібито ставатиме кращим. Проте так чомусь не відбувається («хотіли як краще, а вийшло, як завжди»). Це й не дивно, оскільки виховання, будоване на дезінформації, породжує зневіру, цинізм або, що ще гірше, повторення помилок, зроблених попередниками. Скажімо, такий приклад. Уже багато років вітчизняні історики, культурологи, письменники, митці на всі лади захоплюються добою козацтва, творять про неї апологетичні казки, майже нічого не говорячи про жахливі аспекти цього історичного феномена. І що ми маємо після цього? Сучасну демократичну державу, панування ліберальних цінностей, залізне дотримання закону? Звичайно, ні. Маємо справжню козаччину: гетьмани, пахани... Славили свавілля та дикунство, його й отримали.

**Микола СИМЧИЧ** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Хотів би відповісти на закид пана Вадима Менжуліна. Я займаюся дослідженням філософської спадщини професорів Києво-Могилянської академії. В Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського є близько двохсот рукописів латиномовних курсів із філософії, що їх читали в Києво-Могилянській академії у XVII–XVIII сторіччях. Переважну більшість із них зовсім не досліджено. Щоб дослідити один рукопис (розшифрувати, прочитати та перекласти, не кажучи вже про коментар), потрібно витратити принаймні рік. Потрібно, щоб науковець, який знає латинську мову, цілий рік практично нічим не займався, крім дослідження одного-однісінького рукопису. І ще невідомо, якою є цінність цього рукописного філософського курсу: можливо, він є всього-на-всього переписом одного з єзуїтських підручників того часу. Тому конкретна дослідницька праця з історії філософії (особливо, у ще не дослідженій царині) надзвичайно працемістка і часто-густо невдячна. Тож набагато легше

створювати міфи, наприклад, писати про особливості нашої філософії, які не мають реального підтвердження, ніж займатися чесним науковим дослідженням. Але з часом така ситуація повинна змінитися. Збільшиться кількість дослідників, збільшиться кількість досліджень, виконаних грамотно, заповняться лакуни в українській філософії, і тоді міфічні теорії втратять підґрунтя, завдяки якому їх можуть сприймати тепер.

Проте, досліджуючи філософію в Києво-Могилянській академії, ми повинні поспішати, доки маємо що досліджувати. Ніхто не може бути певен, що така доля, яка спіткала газетний відділ, омине відділ рукописів (у результаті аварії у жовтні 2002 року величезна кількість газет була пошкоджена гарячою водою).

А тепер дослідник працює за вкрай несприятливих умов, за право фотокопіювання однієї сторінки рукопису XVII–XVIII сторіччя потрібно заплатити від 30 до 40 гривень (не враховуючи вартості послуг власне копіювання). Тому просив би Український філософський фонд та всіх інших, хто здатний вплинути на керівництво Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського, допомогти зняти це «мито» за право копіювання. Це у подальшому уможливило б перезняття рукописів (на електронні носії) і набагато полегшило б їх дослідження, а також убезпечило б нас від втрати цього пласту української філософії та культури.

**Віктор КОТУСЕНКО** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Хотілося б спрямувати нашу розмову в дещо інше річище. Досі переважно йшлося про незадовільний стан історико-філософських досліджень та освіти в Україні. Звичайно ж, погоджуся з більшістю висловлених щодо цього думок. Відомо, що за радянських часів в Україні історико-філософська галузь не була, з об'єктивних політичних причин, достатньо розвинена, і на час набуття незалежності у країні не було сформовано високих академічних стандартів у цій галузі, що й спричинило до профанації наукових досліджень.

Проте, як було зазначено, впродовж цих років в Україні загалом значно зросла активність історико-філософських пошуків, і вже лише це можна вважати позитивним явищем. Інша справа, що зараз українські дослідники добре розуміють необхідність устанавлення та чіткого дотримання належних академічних стандартів, що уможливило б відсіювання неякісних результатів дослідження та сформувало високі професійні критерії видання історико-філософських першоджерел та їх досліджень.

А проте не можна зупинятися лише на фазі ствердження незадовільного стану в галузі. На мою думку, тепер наше зібрання має фундаментально обговорити конкретні тактичні кроки професіоналів у напрямі затвердження академічних стандартів у галузі історії філософії.

Передусім хотів би продовжити тему стану перекладів філософських першоджерел в Україні. Мені здається, що більшість претензій істориків філософії до перекладів виникає не внаслідок поганого перекладу певних мовних зворотів чи кліше, а внаслідок неадекватного передання термінів. Саме у формуванні термінологічного вокабуляру я вбачаю найбільш актуальне завдання істориків філософії сьогодення.

Щоб указати на деяку можливу перспективу, звернуся до прикладу. Відомо, що у бізнесі мережевим компаніям, які формуються з професіоналів і побудовані не за вертикальним (ієрархічним), а за горизонтальним принципом, багато дослідників пророкують велике майбутнє. Саме такі компанії забезпечують максимальну продуктивність при мізерних витратах ресурсів. Найяскравіший приклад – конкуренція програмістів, які творять у рамках проекту «відкритого коду» (Open Source), чиї програмні продукти (відома операційна система «Лінкус») здатні становити (принаймні на ринку серверів) серйозну конкурентну перешкоду продуктам відомої фірми «Майкрософт». Секрет такого успіху – у відкритості та співпраці багатьох професіоналів та аматорів, які разом створюють і збагачують продукт, що слугує на користь усім. Як показує практика, такий продукт можна розповсюджувати і комерційно, але лише за умови відкритості програмних кодів. Саме ця відкритість і дає можливість професіоналам здійснити іноді докорінні зміни у системі. Відкритість такого радикального і нечуваного досі характеру можуть забезпечити у сучасному світі саме електронні засоби обробки інформації. Історики філософії, безперечно, повинні скористатися перевагами комп'ютерних технологій, які стають дедалі доступнішими, але зробити це у правильний спосіб.

Практично в усіх випадках появи неякісного перекладу філософських першоджерел більшість професіоналів помічає термінологічні неадекватності вже після того, як переклад здійснено. У результаті нічого змінити не можна. Усталюються хибні форми, і думка професіоналів уже не має ніякого значення. Проте все можна радикально змінити, якщо домовлятися про терміни зазда-

легідь, до процесу самого перекладу і видання першоджерел. Адже якщо сам переклад є інтелектуальною творчістю перекладача, то термінологічний словник створено не кимось особисто, радше навпаки – зусиллями спільноти. Причому у випадку вокабуляру філософських понять йдеться про відносно невелику кількість термінів, про однозначний переклад яких слід домовитися історикам філософії, щоб уникнути множення сутностей без потреби.

Головне, щоб такий процес узгодження термінології відбувався у максимально відкритому комунікативному просторі. Саме в цьому найбільше і допомагають комп'ютерні технології. Можна, наприклад, досить легко сформувати ініціативну групу дослідників, які разом складали б один файл зведеного вокабуляру певного філософа чи навіть напряму. В Національному університеті «Києво-Могилянська академія» проводять, наприклад, роботу з укладання вокабуляру для латиномовних схоластичних термінів. Звичайно, цей матеріал є відносно легким – у схоластичних традиціях особливу увагу приділяли чіткому відмежуванню термінів, які завжди мали вживатися однозначно. Це, звичайно, полегшує роботу укладачів термінологічного словника, який матиме і надзвичайне значення для вивчення латиномовних філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії. Хотілося б скористатися можливістю і запросити всіх латиністів України до співпраці у цьому проекті.

З іншого боку, робота над термінологічним словником не повинна зупинитися на етапі безкінечного вдосконалення. Для закріплення досягнень роботи над термінологією важливе авторитативне рішення ради професіоналів, наприклад, Українського філософського фонду. Саме таке рішення попереджувало б появу неадекватних перекладів термінів і, в результаті, значно підвищило б розуміння філософських першоджерел в Україні.

Нарешті, хотілося б підтримати Миколу Симчича, який виступав переді мною, щодо питання про збереження філософської спадщини професорів Києво-Могилянської академії на електронних носіях. Чим швидше історики філософії навчатися і знайдуть можливості застосовувати найновітніші технологічні досягнення у дослідницькому та навчальному процесах, тим швидше вдасться подолати кризи в галузі.

*Валентин ГУСЄВ (Національний університет «Києво-Могилянська академія»).* Я хотів би додати маленьку репліку. Віктор Котусенко вів мову про термінологію. Зараз ми маємо проблеми не

тільки з нею, а ще і з тим, коли дають різні назви однієї праці, різні транскрипції імені того самого мислителя тощо. У студента, який тільки починає читати філософську літературу, може склестися враження, що це різні філософи. Наприклад, Фюрбах і Фейербах – це один мислитель чи два різні? Тому перекладачі повинні звертати увагу й на традицію вживання термінів, вироблену попередньою історією. У багатьох перекладах дуже часто диктує свою волю філолог, який намагається урізноманітнити філософську мову. Він пропонує синонімічний ряд, який замінює чіткий і строгий термін.

Сергій ПРОЛЕЄВ (*Український філософський фонд*). Усі ми розуміємо, що без перекладу, без джерелознавчої бази історія філософії існувати не може. Вона просто не відбудеться. Проблема перекладу – це набагато складніша проблема, ніж укладання словника термінів, оскільки, на жаль, не можна звести всі терміни, тому що навіть один якийсь термін Боеція чи Фоми Аквінського може мати різні значення. Дуже важко також створити якесь нове українське слово. Я хотів би закликати всіх присутніх до участі у спільній для нас праці. Упродовж року ми випускаємо серію «Сучасна гуманітарна бібліотека», завданням якої є видання перекладів сучасних авторів, і не тільки. Що спонукало нас започаткувати цю серію? По-перше, це стан перекладів, який ми маємо нині. Виникає проблема, якій можна дати назву «небезпека перекладу». Ми бачимо, що перекладів стає більше, хоча їх ще надзвичайно мало порівняно з потребами у джерелознавчій базі. Але, на жаль, більшість перекладів, які є на сьогодні, не придатні до вжитку в освітньому та науковому обігу. Ця ситуація фальсифікації першоджерел спонукала нас до започаткування згаданої серії. Ми прагнемо не тільки видати низку книжок-перекладів, а й пропонуємо співпрацю всім зацікавленим особам для розв'язання цієї проблеми. Ми плануємо серйозно, культурно подати філософську спадщину, а також позбутися ситуації, про яку вже йшлося: виходять, наприклад, праці Гадамера чи іншого видатного філософа; чи переклад, який видають раз на 20 років. І на всі ці 20 років читач «приречений» мати фальсифікацію, в якій навіть не враховано помилок, що були зазначені у поганому російськомовному перекладі і проаналізовані у «Вопросах философии».

Проблема полягає у відсутності стандарту наукових перекладів філософських праць. Йдеться про культуру певних професійних

рішень у цій галузі, про певний етос. Зрілість перекладу відображує зрілість існування філософської традиції у тій спільноті, яка робить цей переклад. Якщо ми не маємо феноменологів, то ми ніколи не отримаємо гарний переклад феноменологічного твору.

**Юрій СВАТКО** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Необхідно робити чіткі кроки. Ніщо нам не заважає їх робити. У Міжнародному Фонді «Відродження» вже зрозуміли, що при виконанні таких видавничих проєктів треба обов'язково враховувати позицію наукового редактора, а також обов'язково включати до формуляру книги окрему позицію – словник термінів. Інша справа – проблема освіти. Не важливо, як ми членуємо коло історії філософії. Одну з можливих класифікацій запропонував С. Пролеєв, але треба зрозуміти просту річ – того, що називають доксографією, треба навчати. Ми не навчаємо латини, давньогрецької мови, і це є проблемою, оскільки навчати цьому повинні філософи, які дійсно працюють із цими мовами. Це одна стратегія. Інша – окремих напрям, який називають палеографією, оскільки з рукописами інакше працювати просто неможливо. Я не уявляю, як працює людина, яка при цьому не навчалася професійно. Інакше ми отримуємо результат, який не вкладається в норми професійної спільноти. Таким чином, треба переглядати систему фахової підготовки з історії філософії. На жаль, нам немає звідки брати викладачів. Проблема викладачів затушовують, а за цим стоїть проблема університетського навчання. Доки ми не будемо готувати спеціалістів, які б уміли працювати з текстом, написаним мовою оригіналу, з рукописним текстом, які могли б з рукописних джерел вибудовувати критичний текст, з яким потім можна було б працювати перекладачеві, ми цю проблему перекладу просто не розв'яжемо. Технічні питання треба розв'язувати так, як їх розв'язують у цілому світі, у громадянському суспільстві, формулюючи громадську думку і реалізуючи її у справах. Наш семінар не матиме сенсу, якщо ми не оформимо його результати у певному документі, оскільки будь-яку важливу справу роблять через документообіг. Ми знаємо, що практично немає жодної країни у світі, що претендує на провідну роль і не має налагодженого документообігу.

Інший бік проблеми – концептуальний, пов'язаний із освітою. Від нас очікують певних рішень, певних документів «знизу догори». Ми будемо постійно стикатися з цією проблемою, доки хоча б у межах одного університету не буде поставлене це питання.

**Вілен ГОРСЬКИЙ** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Вже зараз ми маємо майбутніх викладачів і спеціалістів із латини – наших випускників. Це Микола Симчич, який вивчав латину в Загребі. Це Віктор Котусенко, який самотужки вивчив латину. Це Ірина Піговська.

**Сергій ПРОЛЕЄВ** (*Український філософський фонд*). Деякі речі, які, як ви говорите, треба робити, вже робляться, і не один рік. По-перше, наші переклади виконують фахівці, до книги обов'язково включають довідковий апарат, іменний покажчик тощо. По-друге, з'явився проект «Лабораторія наукового перекладу», де увагу приділяють словникам, про які йшлося.

Я також хочу торкнутися питання документа. Я репрезентую організацію, яка об'єднує понад 400 фахівців з усієї України. Документи, про які йшлося, на мою думку, як апеляція до когось, нічого не варті. Я чув дуже багато декларацій і знаю, що вони мало реалізовані. Треба відчувати власну готовність щось робити.

**Юрій ЗАВГОРОДНІЙ** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Виступи коллег засвідчили назрілу потребу серед істориків філософії у постійному спілкуванні. Про це говорить як зміст почутого, так і тональність висловлювань. Навіть те, що час від часу виступи містили очевидні для більшості присутніх факти і судження, їхня цікавість від цього не зменшувалася. І це зрозуміло. Оскільки одна справа бути наодинці зі своїми думками чи висловлювати їх у кулуарах, і зовсім інша – оприлюднювати публічно. Відтак появу історико-філософського семінару можна щиро вітати.

З огляду на відсутність спільного історико-філософського простору навіть у межах Києва, ще більшої актуальності для досліджень у галузі історії філософії набуває теза, висловлена професором Віленом Горським, про важливість діалогу, разом із тим – здатності почути іншого.

Я хотів би продовжити цю методологічну настанову чи навіть світоглядну позицію, оскільки Вілен Сергійович її втілює не тільки у своїх наукових працях, але, що найголовніше, у всьому своєму житті. При цьому пропоную звернути увагу присутніх на дослідження азійської філософської спадщини, оскільки поки що обговорення було спрямоване виключно на європейську та вітчизняну філософію. Необхідність враховувати три складові замість двох може бути пояснена багатьма обставинами. Назву кілька з них.



Для європейської філософської думки ґрунтовне ознайомлення з гебрайською, арабською, індійською, тибетською, китайською, корейською, японською філософіями вже кілька сторіч є вагомим складником професійного зацікавлення. Такий інтерес свідчить про існування повноцінного освітнього, наукового, науково-популярного і власне філософського життя. Останні ж десятиріччя навіть указують на істотне зростання питомої ваги азійської філософської думки серед інтересів європейських інтелектуалів. Це пояснюється вдалим намаганням подолати ідеологему європоцентризму, яке, зокрема, зумовлюють численні азійські діаспори у багатьох європейських країнах і зростання міжнародного впливу країн Південної та Східної Азії у світі. У такому разі нехтування азійською філософією приводитиме до відставання історико-філософської науки в Україні від європейської (наприклад, через обмеження смислових полів). У деяких же випадках історико-філософські дослідження будуть приречені на вагомій ускладненні, оскільки не зможуть компетентно проінтерпретувати азійський філософський матеріал у творчому доробку конкретного європейського філософа (наприклад, А. Шопенгауера, Е. Фромма, А. Швейцера, В. Гьосле тощо). Відтак відсутність професійного інтересу до азійської філософії зумовлюватиме подальше відставання української історико-філософської науки від європейської.

Відсутність зазначеного професійного інтересу негативно відбиватиметься й на адекватному вивченні української філософської спадщини. Ми не зможемо у повному обсязі реконструювати філософські погляди І. Франка, Лесі Українки, філософські вчення та спадщину Г. Сковороди, О. Новицького, О. Козлова, В. Лесевича, якщо не будемо враховувати їхній інтерес, скажімо, до індійської або ж китайської філософії. Від такого підходу втрачає не тільки історія української філософії, а й українська духовна культура загалом, оскільки й надалі вони поставатимуть несправедливо збіднілими, зорієнтованими на відкритість, у кращому випадку, в напрямі лише російської та європейської духовності. Натомість засвоєння якомога більшої кількості філософських впливів представниками українського гуманітарного знання у кінцевому результаті сприятиме й збагаченню самої української культури, її повноцінному включенню до світової. А через те, що ігнорувати азійський філософський матеріал повністю не завжди вдається, то виникають прямі загрози некомпетентної або неповної подачі матеріалу.

Проілюструю сказане. Звернемося до двох останніх довідкових видань. Наприклад, у «Філософському енциклопедичному словнику» (Київ: Абрис, 2002. – 742 с.) індійську філософію описано не тільки неповно та упереджено, а і з істотними помилками. Ось кілька промовистих прикладів.

Опис індійської філософії починається з поняття «агімса» (с. 10). І вже перші його рядки містять грубу помилку. Судить самі: «Агімса (санскрит – *вбивство або насильство* [курсив мій. – Ю.З.] – етичний принцип, характерний для індійської філософії і релігії, найважливіша категорія релігійно-філософського вчення джайнізму». Гадаю, що коментарі зайві. Далі, замість шести (веданта і міманса, ньяя і вайшешика, санкх'я і йога ) ортодоксальних (астика) релігійно-філософських шкіл (даршан), відомості про які наведено у будь-якому поважному підручнику з індійської філософії або ж довідковому чи енциклопедичному виданні, у «Філософському енциклопедичному словнику» знаходимо тільки три – веданта, ньяя і йога. Тим більш незрозумілим стає внутрішнє відсилання у статті «Ньяя» до відсутньої статті «Вайшешика».

Дуже прикро, що такі елементарні помилки потрапляють у видання, яке покликане уособлювати найкращі досягнення філософської культури в Україні впродовж багатьох років.

Видання «Філософська думка в Україні: біобібліографічний словник», створене авторським колективом у складі В. Горського, М. Ткачук, В. Нічик та інших (Київ: Університетське видавництво «Пульсари», 2002. – 244 с.) містить статті про тих українських культурних діячів (І. Франко, Леся Українка), а також філософів та істориків філософії (Г. Сковорода, О. Новицький, О. Козлов, С. Гогоцький, В. Лесевич), які у своїй творчості зверталися до азійської релігійно-філософської спадщини. Але, на жаль, про цей їхній інтерес ми можемо стисло дізнатися тільки зі статей, присвячених О. Новицькому та В. Лесевичу.

Не краща ситуація і з тими підручниками з філософії чи історії філософії, які містять розділи, присвячені азійським філософам. Як правило, ці розділи написані не фахівцями і ґрунтуються на російськомовній літературі ще радянських часів.

Проте нині, коли Україна стала суб'єктом міжнародних відносин, гуманітарні студії, у тому числі й історико-філософські, відіграють не тільки важливу вузькопрофесійну (тактичний рівень), а й геополітичну (стратегічний рівень) роль. Так, у своїй промові, виголошеній 3 жовтня 2002 року в Делі під час офіційного візиту

Президента України Леоніда Кучми, президент Індії А. П. Дж. Абдул Калам, зокрема зазначив, що йому добре відоме ім'я Віктора Батюка – видатного українського дослідника і дипломата, перекладача творів Рабіндраната Тагора українською мовою, а також ім'я професора Володимира Василенка – автора праці, виданої в Україні про Махатму Ганді.

І якщо дбати про належний міжнародний рейтинг української історико-філософської спільноти, то ситуацію з недбалим ставленням до азійської філософської думки необхідно негайно виправляти. І для цього, у першу чергу, слід змінити так звану проєвропейську налаштованість на справжню відкритість світові. Бо ж сама Європа, до речі, і Росія, вже давно перебуває у світовому співтоваристві. Інакше ж на нас знову чекатиме небезпека перетворитися із задвірків (у першу чергу духовних та інтелектуальних) російсько-радянських на задвірки європейські.

Також хотілося б висловити кілька думок із приводу перекладу як проблеми української філософської культури. Якщо знову-таки орієнтуватися на світові інтелектуальні стандарти, то до необхідних складових виданого перекладу мають входити вступна стаття або ж критична післямова перекладача чи фахівця, примітки, а також іменний і термінологічний покажчики.

**Олександр КИРИЧОК** (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Я хотів би повернутися до проблеми, з якої почав Вілен Сергійович Горський, а саме до тих моментів, які пов'язують філософію з історією філософії. Безперечно, і філософ, і історик філософії звертаються до спадщини минулого і, безперечно, мають різну мету: перший шукає лише те, що потрібно йому для власного філософування, а другий досліджує минуле заради самого минулого і прагне до його повної реконструкції. Проте хотілося б звернути увагу на досить дискусійне, на мій погляд, питання. Якщо відштовхуватися від розуміння акту філософування як автентичної, неповторної і не звідної ні до чого іншого активності, то цікаво було б знову запитати про роль тексту в цій активності. Я хотів би звернутися до одного з аспектів тексту, а саме, до його, якщо можна так висловитися, детонативності. Що саме мається на увазі? Детонативність – це здатність тексту провокувати, пробуджувати, детонувати філософування, підштовхувати до створення власного тексту. Мішель Фуко говорив про здатність тексту давати «правила для створення інших текстів», тобто про

здатність породжувати дискурс. Тільки це не зовсім те, що може бути назване детонативністю. Детонативність є властивістю про-буджувати чисту активність філософської свідомості, не висуваючи ніяких правил; це – здатність приводити свідомість (далеко не кожному) у специфічний філософський стан, в особливий настрій. Текст Платона, попри все, цінний ще й тим, що приводить свідомість (повторю, далеко не кожному) в стан самостійного філософування, якщо навіть воно ніяким чином не пов'язане з Платоном.

Філософуючи, свідомість проникає в особливу, ні до чого іншого не звідну царину, та й власне філософування є досвідом перебування у цій царині. Потім свідомість повертається до реального світу і дивиться на нього вже іншими очима. Світ постає перед нею в інших барвах, і вона починає рефлектувати цей світ, його предмети. Мабуть, тільки таким чином і можливе існування філософії «чогось» – філософії освіти, філософії права тощо. Свідомість, що повернулася, дивиться на речі світу іншим, збагаченим завдяки досвіду філософування поглядом. У поле такого погляду знову може потрапити текст, оскільки він зрештою теж суцільний. Тобто окреслюється шлях від тексту через Абсолют до тексту. Текст певним чином відрефлектовується, і ми отримуємо інтерпретацію, проте це особлива інтерпретація: ні за якими правилами чи методологічними схемами (тут про це навіть говорити не варто), це – інтерпретація тексту свідомістю, збагаченою досвідом філософування.

Проблема полягає у тому, чи є такого роду інтерпретація історико-філософським вчинком, чи повинен історик філософії звертати на неї увагу. Я думаю, питання це важливе, оскільки саме до такого типу інтерпретацій належать Гайдеггерів погляд на Канта, Дельозів – на Ніцше або самого Ніцше – на філософію досократиків. Чи можна ці опуси назвати історико-філософськими? Тут висловлювались думки, що це не історія філософії у повному розумінні. Моя позиція інша. З цієї проблемою, до речі, пов'язане й питання, чи необхідно в історико-філософських лекційних курсах висвітлювати інтерпретації філософії Канта Гайдеггером. І не тоді, коли вивчають Гайдеггера, а саме тоді, коли вивчають Канта.

Гадаю, потрібно. Не тому, що такі інтерпретації виглядають більш фаховими, ніж деякі сучасні професійні історико-філософські дослідження; не тому, що вони часом демонструють більш глибоке розуміння; не тому, що в історико-філософському нарисі з метафізики Аристотеля ми знаходимо єдині свідчення про деяких мислителів; і навіть не тому, що у цих працях найрепрезентативніше

постає «погляд збоку», з боку іншої системи мислення, якого часто-густо бракує історика філософії, який, намагаючись проникнути «всередину», часом необережно пропускає обов'язкову процедуру дистанціювання. Такі інтерпретації цінні для нас тим, що вони є поглядом на філософування з позицій самого філософування. Інтерпретуючи текст, який до цього був інструментом детонування філософської активності, свідомість відшукує у ньому найбільш споріднене цій активності, і саме це – найцінніший субстрат тексту.

Марина ТКАЧУК (*Національний університет «Кієво-Могилянська академія»*). Усе, про що говорили зараз, зводиться до одного: у нас, на жаль, абсолютно не розвинене історико-філософське джерелознавство. Наша сучасна історико-філософська наука не має досвіду текстологічних досліджень. Нам тільки здається подекуди, що ми перекладаємо текст, який є автентичним. Я маю на увазі деякі переклади з рукописної спадщини. Наприклад, коли Р. Піч видає німецькомовний щоденник П. Юркевича, він оприлюднює нібито автентичний текст. Але Р. Піч не знає, певне, російської мови, тому випускає зі свого видання три останні сторінки, написані П. Юркевичем російською мовою. Читач, виходить, не отримує автентичного тексту, він має перед собою дещо інше. А наші фахівці перекладають текст Юркевичевого щоденника не з рукописів, а чомусь з тексту, поданого Р. Пічем, хоча оригінал зберігається неподалік. Що ж має український читач, який розуміє російську мову, але читає вже спотворений текст? Чийсь роботу, яка була виконана не так, як слід, спотворюємо ще більше. Таким чином, перш ніж братися за переклади, треба усунути серйозну прогалину – брак текстологічних досліджень.

Юрій Завгородній слушно ремствує щодо відсутності вивчення східної філософії. В Університеті Св. Володимира вивчали санскрит, у нас не вивчають. Це дійсно створює труднощі у праці з джерелами. Підросла генерація істориків філософії, яка звикла конструювати історію філософії із власних думок. Існувала величезна традиція такого ґатунку. Наприклад, В. Белінський – російський класик гегельянства, ніколи не читав Гегеля, оскільки не володів німецькою мовою. Він *чув* про нього від М. Бакуніна, що не заважало йому стати «класиком», цитувати Гегеля зі слів М. Бакуніна, сперечатися з ним тощо. У такий самий спосіб нашими істориками філософії багато написано і про М. Гайдеггера, і про

Е. Гуссерля, і про О. Новицького з С. Гогоцьким. Це був своєрідний методологічний принцип, використаний свого часу М. Чернишевським, який писав: «Я не читав цю статтю П. Юркевича, але мені задалегідь відомо, що у ній написано». Ось так конструюють великий міф під назвою «історико-філософська наука».

Валентин ГУСЄВ (*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*). Сьогоднішня розмова була корисною. Такі семінари потрібні і вимагають продовження. Зараз у нас є викладачі, які здатні читати тексти мовою оригіналу: японською, китайською, німецькою, французькою тощо. Отже, ситуація не така вже й погана.

### ЗВЕРНЕННЯ ОРГАНІЗАТОРІВ ТА УЧАСНИКІВ КРУГЛОГО СТОЛУ «ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ В УКРАЇНІ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ» ДО ФІЛОСОФСЬКОЇ ГРОМАДСЬКОСТІ

Історико-філософське знання, яке становить підґрунтя не лише ідентифікації та саморозвитку філософії, а й реконструкції духовної культури людства, духу конкретних історичних епох та спільнот, має, поза сумнівом, непересічне значення у збереженні та відтворенні історичної пам'яті та досвіду народів, їхніх культурних цінностей, традицій та ідентичності. Звідси зрозуміла і відповідальна пізнавальна, просвітницька та культурна місія, до здійснення якої покликана історія філософії як наука.

Наскільки успішно виконує цю місію сучасна українська історико-філософська наука? Наскільки суттєвими є ті зрушення, необхідність яких неодноразово впродовж останнього десятиріччя була задекларована нашими фахівцями?

За зовнішніми формальними ознаками зрушення є очевидними. Справді, в останні роки захищено десятки дисертацій, тематика яких увиразнює прагнення заповнити численні прогалини, штучно утворені радянською філософською історіографією, повернути до інтелектуального сьогодення імена, силоміць віддані забуттю, створити адекватний образ тієї філософської традиції, яка донедавна залишалася лише предметом «критики буржуазної філософії». Як характерні прикмети нашого фахового сьогодення не можна не згадати зростання кількості історико-філософських публікацій, періодичних видань, україномовних перекладів світової філософської

класики та сучасних авторів. Не можна не вітати й створення науково-філософських товариств (Кантівського, Паскалівського, Феноменологічного та ін.), які за умови систематичної діяльності обіцяють постати потужним стимулом історико-філософської творчості у важливих напрямках фахових досліджень.

Утім цілком задовільні кількісні показники наукової діяльності наших істориків філософії не можуть затулити того факту, що більшість зрушень, хоч як це прикро, має лише позірний характер, не засвідчуючи головного – давно назрілої сутнісної перебудови української історико-філософської науки, яка й досі залишається значною мірою у тенетах теоретичних і методологічних стереотипів радянської філософської історіографії. Загальна байдужість до вивчення та осмислення концептуального і методологічного досвіду, нагромадженого історико-філософською наукою та гуманістикою ХХ сторіччя загалом, брак систематичних студій у галузі методології історико-філософського пізнання, якими особливо відзначене останнє десятиріччя, не тільки створюють серйозну небезпеку перетворення світоглядного плюралізму на черговий моноідеологізм, а й торують шлях дилетантизму та медитаціям на історико-філософські теми. Останні, хоч як це прикро, загрожують залишитися характерною прикметою нашої історико-філософської науки, яка потерпає нині не тільки від методологічного невігластва, а й від засилля кон'юнктурщини, наукової несумлінності, браку професіоналізму та очевидної фахової непридатності деяких «фахівців». Відсутність елементарної поваги до факту, звичка «змальовувати» історико-філософський процес ширянням уяви, катастрофічний брак текстологічних досліджень і фахівців, готових до їх здійснення, занепад історико-філософського джерелознавства – все це, на жаль, такі самі ознаки нашого історико-філософського сьогодення, як і зростання кількості історико-філософських «студій» та фахівців із науковими ступенями.

Адже чи можна радіти новому підручнику, сповненому фактологічних помилок та ідеологічних забобонів? Чи можна користуватися перекладом, бодай довгоочікуваним, якщо він лише віддалено нагадує оригінал? Чи можна вітати монографію (поява якої, на відміну від перекладів, є радістю у нашій історико-філософській літературі), сповнену прямих запозичень? Зрештою, чи можна й надалі спокійно спостерігати за падінням фахової планки та знеціненням елементарних норм наукової етики в історико-філософському середовищі?

Годі й говорити: на часі «оздоровлення» української історико-філософської науки, без якого марно очікувати від неї справжніх здобутків і рівня, відповідного її завданням та місцю у культурі.

Ми глибоко переконані, що необхідними кроками на цьому шляху мають стати:

- створення потужної спільноти фахівців, а отже, інформаційна, комунікаційна, організаційна консолідація дослідницьких зусиль, проектів, ініціатив у галузі історії філософії;
- налагодження наукових контактів та співпраці з колегами за межами країни;
- інформаційно-аналітичне забезпечення досліджень (і курсів) з історії філософії з використанням сучасних технологій;
- створення джерелознавчої бази історико-філософських досліджень, а отже, активізація зусиль щодо підготовки до друку першоджерел, розгортання архівних студій, вивчення філософської спадщини, що зберігається в Україні;
- активізація дослідницьких зусиль у галузі методології історико-філософського пізнання, вивчення та осмислення відповідного світового досвіду та здобутків;
- широка й послідовна інтеграція історико-філософського знання у гуманітарну освіту, впровадження спеціальної фахової історико-філософської підготовки.

Започатковуючи «Могилянський історико-філософський семінар» і виступаючи з ініціативою створення Міжнародної програми «Історія філософії в сучасній Україні: європейський вибір», маємо на меті сприяти розбудові історико-філософської науки в Україні та запрошуємо до діалогу та співробітництва всіх, кому не байдужа її доля.

*Кафедра філософії та релігієзнавства  
Національного університету  
«Києво-Могилянська академія»,*

*Український філософський фонд,*

*Міжнародна кафедра ЮНЕСКО  
в Національному університеті  
«Києво-Могилянська академія»*



## II. Могилянський історико-філософський семінар

### «АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОГО ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА»

*Другий Могилянський історико-філософський семінар відбувся 28 січня 2004 р. Безпосередньою темою семінару, що зібрав близько 30 науковців Києва, Харкова, Сімферополя, Донецька, Вінниці, стали актуальні проблеми історико-філософського джерелознавства. Втім їх розглядові передувало спеціальне засідання, що мало на меті спробу підсумувати результати історико-філософських студій, здійснених в Україні впродовж 2003 р., визначити їх основні тенденції, здобутки, прорахунки і перспективи розвитку. В межах цього засідання предметом жвавого обговорення стали минулорічні досягнення історико-філософської україністики, дослідження з історії модерної філософії, сходознавчі студії, українськомовні переклади філософської літератури.*

*Розгляд джерелознавчих проблем відбувався у режимі доповідей (М. Ткачук, С. Пролеєв) та дискусії із трьох основних питань, винесених на обговорення: 1) поняття джерела у історико-філософському дослідженні; 2) статус джерелознавства в історико-філософському пізнанні; 3) співвідношення історико-філософського та історичного досліджень.*

Огляди

Іван ЛИСИЙ

Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

Історико-філософська україністика у 2003 р.

Результати досліджень у царині, що нас цікавить, представлені чотирма монографіями<sup>1</sup>, збірником наукових праць<sup>2</sup>, десятима кандидатськими дисертаціями (*див. бібліографічні додатки*), мало не сотнею публікацій у періодиці, головним чином, фаховій. Варто зазначити, що у 2003 р. до неї все помітніше долучався альманах «Молода нація», оновлена редколегія якого переорієнтовує видання на «історію ідей».

Розширюється географія історико-філософських осередків: до Києва, Харкова, Львова, Дніпропетровська, Донецька приєдналися Івано-Франківськ, Черкаси, Житомир, Луганськ.

Серед постатей, спадщина яких вивчалася, ювілей вивів на авансцену Г. Сковороду. Чимало публікацій традиційно присвячено М. Костомарову, М. Драгоманову, І. Франкові, Д. Донцову (*див. додатки*).

Зростає тематичне розмаїття досліджень у царині історико-філософського українознавства, трапляються свіжі дослідницькі акценти. Варті уваги розвідки узагальнюючого характеру. Зрідка, але все ж залучається до історико-філософського аналізу не освоюваний раніше емпіричний матеріал (*див. додатки*).

Здобутки історико-філософського джерелознавства і текстології є дуже скромними. У видавничій серії «В. Липинський. Твори.

<sup>1</sup> Див.: *Безхутрий Ю. М.* Хвильовий: проблеми інтерпретації. – Х.: Фоліо, 2003. – 495 с.; *Немцова В. С., Титов Н. В.* Идея и образ времени в культуре Киевской Руси: основные концепции времени и специфика древнерусской темпоральности. – Х.: ЧПИ «Новое слово», 2003. – 166 с.; *Тихонов В. Н.* Идеи П. Д. Юркевича о государстве и праве в контексте современности. – Луганск: [Луганская академия внутренних дел], 2003. – 304 с.; *Туренко В.* Філософія «правого» політичного радикалізму в Україні (теоретичний портрет). – К.: МП «Деся», 2003. – 304 с.

<sup>2</sup> Див.: Григорій Сковорода: Інтерпретації. Культурологія. Філософія. Педагогіка. Літературознавство: Зб. наук. праць. – Черкаси, 2003. – 194 с.

Архів. Студії» вийшов пеший том листування В. Липинського. Певну текстологічну роботу було здійснено при публікації харківським видавництвом «Акта» праці Д. Чижевського «Г. С. Сковорода».

За наявності стандартного підручника з історії української філософії В. Горського та кількох апробованих посібників, видання «місцевих» історій української філософії (*див. додатки*) видається безсенсовою справою.

**Олег ХОМА**

*Вінницький національний  
технічний університет*

### **Стан досліджень новочасної філософії в Україні у 2003 р.**

Спеціалізовані дослідження новочасної філософії є відносно новою галуззю вітчизняної історико-філософської науки, і саме ця обставина зумовлює їх стан на 2003 рік. За радянської доби в Україні практично не було створено дослідницьких осередків, що спеціалізувалися б на новочасних філософських сюжетах (виняток – дослідження спадщини деяких представників німецької класичної філософії: Кант, Фейєрбах, Гегель), ба навіть сама необхідність такої спеціалізації ще й досі не набула загального визнання. Понад те, через відсутність усталених університетських традицій, не доводиться очікувати, що у найближчому майбутньому ситуація істотно виправиться. Проте останніми роками у цій царині спостерігається помітний прогрес.

#### **Публікації**

У 2003 р. було видано лише одну монографію, присвячену новочасній філософії (*Булатов М. Немецкая классическая философия. Кант, Фихте, Шеллинг; це видання містить першу частину курсу лекцій із німецької класичної філософії, що читався автором упродовж багатьох років і може розглядатись як один із найкращих підручників з німецької класичної філософії*). Щоправда, двічі на рік продовжує виходити друком журнал «Sententiae», причому якість публікованих у ньому матеріалів покращується, а спектр рубрик розширюється. Серед публікацій минулого року слід виокремити розділ про Канта з підручника, роботу над яким нині

завершує відомий фахівець з німецької класичної філософії проф. Юрій Кушаков; можна сподіватись, що поява цього підручника стане помітним явищем вітчизняного філософського життя.

Не зупиняючись на характеристичі окремих статей, серед яких є, безперечно, цікаві й новаторські матеріали, хочу відзначити обставину, що характеризує загальний рівень вітчизняної історико-філософської культури: чимало авторів (йдеться, певна річ, про всі вітчизняні філософські видання) не користуються оригінальними текстами, базуючи свої висновки лише на перекладах (часто – російських), які важко вважати ознакою ґрунтовності. Впадає в око й незнання багатьма авторами історико-філософської бібліографії, і не лише зарубіжної, але подекуди навіть і вітчизняної; відтак деяким статтям катастрофічно бракує наукової новизни, адже їхні автори елементарно не знають про дослідження своїх попередників. Втішає лише факт помітного збільшення кількості кваліфікованих публікацій.

Наведу перелік статей, які привернули найбільшу увагу:

<i>Автор</i>	<i>Назва</i>	<i>Видання</i>
Гомілко О.	Контрдесоматизація у Ніцше, або нігілізм як віталізм	«Sententiae», VII–VIII, с. 59–66
Панич О.	Проблема скептицизму в філософії Джорджа Барклі (статті 1–4)	«Філософська думка», № 2–5
Попович М.	Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби	Наукові записки НаУКМА, том 22, частина I, с. 91–103
Шевцов С.	Трансцендентальная антропология и поэзия (метафизические паралели)	«Sententiae», VII–VIII, с. 41–52

У багатьох аспектах зразковою для вітчизняних істориків зарубіжної філософії, особливо молодих, може слугувати стаття О. Панича, присвячена філософії Д. Барклі: автор спирається винятково на першоджерела, й то не лише цитуючи Барклі, але й інші тексти (наприклад, локівські чи декартівські), український переклад яких відсутній. У статті переконливо доводиться штучність марксистського тлумачення філософії Барклі як «суб'єктивного ідеалізму» і по-новому оцінюються ідейні зв'язки між Барклі й

Локом. Недоліком статті можна вважати неврахування традиції барклезнавства – як вітчизняної (попри свій марксистський характер, вона не зводилась лише до цитування висновків Леніна і пластичних статей у словниках для системи партійної пропаганди), так і зарубіжної (автор посилається на твори лише одного зарубіжного історика філософії); ця обставина, безумовно, применшує суто наукову новизну статті. Проте можна впевнено констатувати, що майбутнє історії зарубіжної філософії в Україні з'явиться лише тоді, коли кожен автор визнаватиме ті ж методи роботи з джерелами, що й О. Панич. Стаття О. Гомілко на тлі сучасної філософії актуалізує ніцшевський пафос контрдесоматизації, визначаючи істотні пункти розриву між Ніцше і новочасною (у тому числі й постпросвітницько-християнською) традицією. С. Шевцов здійснює доволі нетривіальне зіставлення новочасної трансцендентально-антропологічної традиції (Декарт–Кант) з поетичною творчістю Іосіфа Бродського. Заслуговує на увагу ґрунтовна стаття М. Поповича, який прослідкував розвиток ідей Г. Сковороди у контексті європейських впливів на духовне життя України XVIII ст.

#### Наукові напрями

За винятком Кантівського і Паскалівського товариств, в Україні не існує об'єднань, що хоча б формально заявили про плани досліджень новочасної філософії. Традиційно декларує свій інтерес до спадщини Д. Лока філософська спільнота Дніпропетровська, проте 2003 рік не позначено публікаціями з цієї тематики.

Філософія Нового часу (особливо соціально-політичні вчення і філософія права) є нині вельми актуальною, тому дивує відсутність досліджень на перетині класичної і сучасної філософської проблематики. Можливо, набуде поширення приклад кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, яка працює над держбюджетною темою «Філософія прав людини, проблема гендерної справедливості та теоретичні засади сучасної гендерної політики»; ця актуальна тема постала як результат першого у вітчизняній філософській традиції дослідження *картезіанського фемінізму* (Ф. Пулен де ла Бар і дискусії його доби) і обіцяє стати однією з перспективних царин сполучення гендерних досліджень із фундаментальними філософськими дисциплінами.

У журналі «Sententiae» розпочато публікацію матеріалів текстологічного дослідження відомих філософських творів XVII–XVIII ст., здійснюваного у межах згаданої вище наукової теми.

В VII–VIII випусках Ірина Головащенко і Анатолій Теклюк публікують результати відповідно Локового «Досліді про толерантність» і Гольбахової «Природної політики».

### Переклади

У 2003 р. закінчено публікацію українського перекладу локівського «Досліді про людське розуміння». Детальний аналіз адекватності перекладу обов'язково має стати предметом скрупульозного аналізу і фахового обговорення, поки ж можна зазначити, що у цьому виданні, як і в деяких публікаціях попередніх років (Кантовій «Критиці чистого розуму», Декартових «Міркуваннях про першу філософію» тощо), не дотримано академічного видавничого стандарту (відсутні фаховий коментар, докладні покажчики тощо). Назагал проблема фахового рецензування наявних перекладів новочасної класики стає чи не найактуальнішою для нашого історико-філософського співтовариства, оскільки відсутність реакції на такі події, як поява перших українських перекладів провідних творів Канта, Декарта, Мальбранша рівнозначна відсутності самого співтовариства.

Так, після здійсненої членами Паскалівського товариства експертизи перекладу декартівських «Метафізичних розмислів» (перекладачі відтворили французьку авторизовану версію цього тексту) прийнято рішення про поетапне публікування у журналі «Sententiae» виправленого перекладу з паралельними латинським і французьким текстами. Є серйозні підстави вважати, що аналогічні кроки (принаймні – ґрунтовну експертизу) варто здійснити й щодо інших перекладів класичних творів.

Переклади першоджерел, опубліковані в 2003 р.:

Гаррінгтон Д.	Держава Океанія. Вступ	«Sententiae», VII–VIII
Гумбольдт В.	Ідеї щодо з'ясування меж діяльності держави	Сімферополь, «Таврія»
Локк Д.	Розвідка про людське розуміння. Кн. III «Про слова»	Харків, «Акта»
Спіноза Б.	Теологічно-політичний трактат	Київ, «Основи»

У 2003 р. видано перший український переклад вступного розділу до твору Джеймса Гарінгтона «Держава Океанія». Ця нібито незначна подія насправді засвідчує вельми позитивну тенденцію – поступове поглиблення й урізноманітнення історико-філософських

досліджень, зосередження уваги на постатях не лише «першого», але й «другого» плану, зростання історико-філософської ерудиції і фаховості вітчизняних дослідників. Щоправда, йдеться лише про початкові стадії цих процесів.

Приємно констатувати й опублікування двох творів сучасних зарубіжних авторів, що приділяють істотну увагу розвитку модерних філософських ідей і їхній сучасній трансформації

Мере Ж. Принцип суверенітету. Історія Львів, «Кальварія»  
та основи новітньої влади

Турен А. Повернення дівця Київ, «Альтерпрес»

### Нагальні проблеми

1. Найгострішою постає нині проблема історичної термінології. Українські варіанти відтворення таких філософських термінів XVII–XVIII століть, як *Raison* (*Reason*, *Vernunft*), *Esprit* (*Mind*, *Geist*), *Entendement* тощо, склались переважно через стихійне запозичення російських аналогів і часто не враховують ані особливостей української мови, ані новочасних філософських змістів й спричиняють неприпустиму поняттєву плутанину. Якнайскоріше фахове обговорення цих питань видається абсолютно необхідним, як і створення Словника класичної філософської термінології, який заклав би ґрунт для необхідної уніфікації.

2. Фахова експертиза перекладів. Наявні спроби такої експертизи (зокрема у межах книговидавничої програми фонду «Відродження») слід усіляко вітати і розвивати. Адже зазначені форми експертного оцінювання мають вельми обмежений формат і, головне, не мають належного висвітлення у провідних філософських виданнях. Філософська громадськість часто залишається непоінформованою про гострі дискусії з приводу тих чи інших перекладів. Тому історико-філософська спільнота має висунути власні ініціативи у цій сфері й докласти зусиль до їх втілення в життя.

3. Широке публікування реферативних оглядів сучасної зарубіжної історико-філософської літератури (монографій, статей, матеріалів конференцій тощо). Відсутність повноцінного реферативного видання (або принаймні окремих реферативних рубрик у наявних нині часописах) стає дедалі неприпустимішою.

4. Створення сталих механізмів широкого фахового обговорення матеріалів, які є особливо значущими для історико-філософської спільноти: словників, енциклопедій, підручників тощо. Йдеться про обговорення, *що передує* публікації. Таке обговорення, безперечно,

поліпшило б рівень багатьох масштабних видань, що їх потребує наша спільнота.

5. Активне впровадження результатів новітніх історико-філософських досліджень, використання перекладів під час навчального процесу, залучення студентів, що спеціалізуються з історії філософії, до підготовки і коментування перекладів, участі в термінологічних семінарах тощо, оновлення і урізноманітнення навчальних курсів з історії філософії.

**Сергій ПРОЛЕЄВ**

*Український філософський фонд*

### **Філософський переклад в Україні у 2003 р.**

Нині філософський переклад в Україні є важливим у кількох аспектах. По-перше, – традиційна роль – завдяки перекладу відбувається рецепція класичних та сучасних надбань світової філософської думки. Цим вітчизняне мислення отримує вкрай необхідну міру власної праці та цінний інтелектуальний досвід. По-друге, перекладені твори стають вагомою частиною української дослідницької та освітньої практики. Це особливо важливо з огляду на обмеженість та (часто) недостатню професійність власне українських дослідницьких сил. Не маючи змоги вести ґрунтовні й систематичні дослідження у більшості філософських проблематик, українська думка частково компенсує це за рахунок залучення теоретичних результатів зарубіжних досліджень через переклади. По-третє, – і це чи не найголовніше – завдяки перекладам відбувається активне становлення української філософської мови, яка на сьогодні далека від досконалості і лише опановує тематичне і концептуальне поле світової філософії. По-четверте, напрацьовується основа продуктивної комунікації та інтелектуального співробітництва з іноземними колегами. Розвиток справи філософського перекладу – один з головних шляхів залучення українських інтелектуалів в європейське та світове інтелектуальне співробітництво. Нарешті, по-п'яте – філософські переклади містять чудову можливість стимуляції та активізації власної української думки і здатні послугувати дієвим чинником конституювання вітчизняної філософської спільноти, її реальної інтелектуальної інтеграції та співпраці.



Тепер зіставимо корпус та якість цьогорічних перекладів з цими завданнями. За рік маємо менше сорока дотичних до філософії перекладацьких видань (*див. додатки*). Серед них до власне філософських праць можна віднести близько двадцяти (інші – політична теорія, культурологія, релігієзнавство, педагогіка, гендерні студії). Слід також зазначити, що переклади окремих текстів друкувалися також у філософських часописах (для «Філософської думки» та «Sententiae» ця практика є доволі регулярною). Лише кілька видань (Арістотель, Спіноза, Локк, Гумбольдт та «Антологія романтизму») висвітлюють період до ХХ сторіччя. Отже, маємо незаперечну перевагу творів найближчого історичного часу над класичною спадщиною минулого (3:1).

Більшість авторів уперше перекладено українською мовою. Більшість перекладів не має російських відповідників. Практично всі видання здійснено за спонсорської підтримки, лєвова частина якої припадає на Програму перекладів Міжнародного фонду «Відродження». Наклади, як правило, не перевищують 1000–1500 примірників. З цього випливає висновок, що філософські переклади залишаються некомерційними виданнями, які можуть існувати лише за умови спонсорської підтримки.

Загалом переклади здійснювали 23 видавництва, переважна більшість яких видали по 1 перекладу. Лише «Акта», «Альтернативи», «Кальварія», «Основи» видали по 2 переклади, «Альтерпрес» – 4, «Дух і літера» – 5. Єдина перекладацька серія, представлена більш, як одним виданням, – «Сучасна гуманітарна бібліотека» того ж «Альтерпресу» та Українського філософського фонду. Ці дані означають, що практично для всіх видавництв перекладацькі проекти у царині філософії є маргінальною справою і не становлять вагомого напрямку їхньої діяльності чи видавничої спеціалізації. Тому не дивно, що більшість видань залишаються вельми далекими від академічного стандарту. Це стосується як якості перекладу (його й дотепер здійснюють переважно не професійні філософи, а філологи, що спричиняє численні неадекватності перекладу, особливо творів, присвячених теоретичним проблемам), так і наукового апарату, висвітлення принципів та особливостей перекладу тощо. Внаслідок цих вад значна частина видань не може використовуватись в освітніх чи наукових цілях, або ж потребує такої кількості застережень, що власне видання втрачає сенс.

Разом із тим не можна не відзначити тенденцію до загального поліпшення якості перекладу та стандарту його видання. Зважаю-

чи на те, що практика українського філософського перекладу і видання нараховує, по суті, менше десяти років (якщо не брати до уваги окремі спроби та прецеденти минулого), ця тенденція спонукає до стриманого оптимізму.

Й до сьогодні залишається вельми нерозвиненою інфраструктура здійснення, видання, використання, оцінки філософського перекладу. Корисну функцію виконувала Лабораторія наукового перекладу (впродовж року проведено низку засідань, частина яких присвячена філософським творам). Відбувався процес початкової консолідації перекладацької спільноти, втіленням якого став проект створення Асоціації перекладачів наукової літератури. З 2004 р. розпочне свою роботу Термінологічний семінар (спільний проект Спілки дослідників модерної філософії та кафедри історії філософії Національного університету ім. Т. Г. Шевченка). Однак цього замало. Переклади дуже повільно і мляво залучаються у дослідницький і науковий процес, реакція на них не помітна.

Зважаючи на величезний обсяг філософської літератури, що потребує перекладу, необхідно виконувати роботу у цій царині більш цілеспрямованою і систематичною. Було б доцільно розробити національну програму перекладів філософської літератури, яка б визначила пріоритети, порядок дій і перспективи цієї справи. Причому сенс такої програми полягає передусім не в абстрактному переліку книжок, переклад яких є найнагальнішим. Програма виправдає себе лише тоді, коли стане виявом колективної волі зацікавлених фахівців, освітян, держави, культурної громадськості. Вона повинна перетворити переклад і видання філософської й дотичної літератури на потужне інтелектуальне джерело, що живить українську культуру й суспільне життя.

## Бібліографічні додатки

Дисертації з історії філософії (спеціальність 09.00.05),  
захищені в Україні 2003 р.<sup>3</sup>

### Докторські дисертації

1. *Аляєв Геннадій Євгенович*. Онтологія і феноменологія незбагненого: С. Л. Франк у філософському дискурсі ХХ сторіччя / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
2. *Бичко Богдан Ігорович*. Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз / Дніпропетровський національний університет.
3. *Окороков Віктор Броніславович*. Трансформація західноєвропейської метафізики (онтологічний зріз) / Дніпропетровський національний університет.

### Кандидатські дисертації

1. *Грибкова Юлія Ігорівна*. Концепція романтичної іронії єнської школи в українській духовній культурі / Львівський національний університет ім. І. Франка.
2. *Гук Оксана Іванівна*. Концепція буття людини в українській філософії першої половини ХХ століття / Львівський національний університет ім. І. Франка.
3. *Дарморізі Оксана Володимирівна*. Естетичні особливості національного світогляду у філософській думці України першої половини ХХ століття / Львівський національний університет ім. І. Франка.
4. *Довбня Віктор Миколайович*. Проблема людини у філософській антропології Костянтина Ушинського / Дніпропетровський національний університет.
5. *Кендус Олександра Зіновіївна*. Проблема національного ідеалу в українській філософській думці першої половини ХХ століття / Львівський національний університет ім. І. Франка.
6. *Киричок Олександр Борисович*. Засади дружинної етики в культурі Київської Русі / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
7. *Кузьменко Вячеслав Віталійович*. Принципи дидактики як об'єкт історико-філософської рефлексії / Національна металургійна академія України (Дніпропетровськ).
8. *Майданюк Ірина Зіновіївна*. Проблема волі у філософській культурі України ІХ–ХVIII ст. / Львівський національний університет ім. І. Франка.
9. *Морська Наталія Львівна*. Ірраціональне пізнання в філософській думці України / Львівський національний університет ім. І. Франка.
10. *Підлісний Михайло Миколайович*. Становлення філософської теорії цінностей (історико-філософський аналіз) / Дніпропетровський національний університет.
11. *Савченко Сергій Вікторович*. Філософське осмислення трансформації держави (історико-філософський аналіз) / Дніпропетровський національний університет.

<sup>3</sup> Підготував *Сергій Пролеєв*

12. *Трубенко Леся Борисівна*. Філософські та соціально-політичні погляди «громадівців» (історико-філософський аналіз) / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
13. *Целік Тетяна Віталіївна*. Проблема людини у філософській культурі Київської Русі / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
14. *Якоб Марія Михайлівна*. Ідея соціально-правової держави у філософських концепціях Т. Гоббса і Дж. Локка / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
15. *Ярошенко Тетяна Миколаївна*. Проблема страждання в філософсько-етичній спадщині А. Шопенгауера і С. К'єркегора: компаративний аналіз / Львівський національний університет ім. І. Франка.

### Підручники та посібники з історії філософії, видані в Україні 2003 р.<sup>4</sup>

1. Історія філософії: Підручник для вищої школи / *В. Г. Кремень, В. С. Афанасенко, В. І. Волович* та ін. – 2-ге вид., перероб. та доповн. – Х.: Прапор, 2003. – 768 с.
2. *Мовчан В. С.* Історія і теорія етики: Курс лекцій: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. закладів / Дрогобицький держ. пед. ун-т ім. І. Франка. – Дрогобич: Коло, 2003. – 510 с.
3. *Чорнець І. П., Вакуленко Р. Г., Турко О. В.* Історія філософії в Україні: Навч. посіб. / Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці: Рута, 2003. – 136 с.
4. *Возняк С. М., Голенич М. В., Москаленко Ю. М.* Філософська думка України: імена та ідеї: Навч.-метод. посіб. / Прикарпатський ун-т ім. В. Стефаника – 2 вид. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – 135 с.

### Статті з української філософії у часописах, виданих в Україні 2003 р.<sup>5</sup>

1. *Адамов А. К.* Ноосферная республика на основе учения В. И. Вернадского // Ноосфера. – 2003. – Вып. 3. – С. 100–111.
2. *Алексеева Л. Н.* К вопросу о разработке В. И. Вернадским концепции уневерситета // Ноосфера. – 2003. – Вып. 3. – С. 160–168.
3. *Альчук М. П.* Діалогічність української філософії ХХ ст. // Вісник Київського університету. – 2003. – № 60. – С. 59–62.
4. *Андреева Т. А.* Идеи В. И. Вернадского как научный ориентир развития человечества // Ноосфера. – 2003. – Вып. 3. – С. 111–114.
5. *Аредко Н. А.* Людина як «ноуменальна цілісність» у філософії І. Гізеля // Вісник Київського університету. – 2003. – № 59. – С. 31–34.
6. *Бежнар Г. П.* Еволюція політико-філософського світогляду В. Винниченка // Вісник Київського університету. – 2003. – № 48. – С. 55–58.
7. *Бекуа О. В.* Філософія екзистенціалізму як умова збереження особистості в тоталітарному світі (на матеріалі драм В. Винниченка) // Вісник Київського університету. – 2003. – № 48. – С. 58–61.

<sup>4</sup> Підготував *Микола Симчич*.

<sup>5</sup> Підготував *Микола Симчич*.

8. *Бойко М. П.* Слов'янофільські ідеї Кирило-Мефодіївського товариства // Практична філософія. – 2003. – № 3. – С. 88–93.
9. *Бондар С. В.* Загальноєвропейська традиція українського консерватизму в контексті суспільно-політичних поглядів І. Лисняка-Рудницького // Вісник Київського університету. – 2003. – № 58. – С. 17–23.
10. *Бондар С. В.* І. Лисняк-Рудницький: особливості формування народу і нації // Вісник Київського університету. – 2003. – № 49. – С. 9–14.
11. *Бондаревська І. А.* «Імітаційні техніки» українських поетик і риторик XVII-XVIII ст.: вектори смислових інтенцій // Вісник Київського університету. – 2003. – № 60. – С. 62–66.
12. *Бондаревська І. А.* Семантика задоволення в «Енеїді» І. П. Котляревського // Практична філософія. – 2003. – № 2. – С. 174–182.
13. *Бондаренко К. Б.* Зв'язки В. І. Вернадського з Україною // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 10–19.
14. *Вонюшина О. Ф.* Демонологічний вимір української міфології // Мультиверсум. – 2003. – № 32. – С. 87–100.
15. *Вонюшина О. Ф.* Міфологема долі в античному та слов'янському світогляді // Мультиверсум. – 2003. – № 33. – С. 143–151.
16. *Гадяцький В.* Дисидент Сковорода і конформіст Каструля // Філософська думка. – 2003. – № 4. – С. 144–150.
17. *Гнатюк Я. С.* Український кордоцентризм у поліцентричній перспективі // Вісник Прикарпатського університету. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 5. – С. 40–47.
18. *Головащенко С. І.* Біблійне коріння поетики Г. Сковорода та проблема його дослідження в КДА // Наукові записки Національного університету «Киево-Могилянська академія». – Сер. «Філософія і релігієзнавство». – 2003. – Т. 21. – С. 37–48.
19. *Гольцов В. А., Гольцова Л. Ф.* Роль ученого В. И. Вернадского в зародженні концепції водородної цивілізації // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 195–198.
20. *Гудзенко О. Г.* Культура Київської Русі як предмет історико-філософського дослідження: духовно-символічний аспект // Вісник Прикарпатського університету. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 4. – С. 31–37.
21. *Гудзенко О. Г.* Філософська культура Київської Русі та формування духовності української нації // Духовність українства. – 2003. – № 5. – С. 14–15.
22. *Дичковська Г.* Український індивідуалітет і проблеми державотворення // Філософська думка. – 2003. – № 4. – С. 90–102.
23. *Добня В. М.* Філософський дискурс в антропології К. Ушинського // Практична філософія. – 2003. – № 1. – С. 196–201.
24. *Додонов Р. А.* «Русский космизм» и построения В. И. Вернадским научной картины мира // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 28–37.
25. *Доданова В. І.* Проблема взаємозв'язку наукової та позанаукової форми пізнання у творчій спадщині В. І. Вернадського // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 51–57.
26. *Дойчик М. В.* Проблема зла в українській філософській думці доби Відродження кін. XVI – XVII ст. // Вісник Прикарпатського університету. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 4. – С. 38–46.

27. *Жадько В. А.* Мова як засіб самопізнавального мислення у вченні Г. Сковороди // *Духовність українства*. – 2003. – № 5. – С. 49–52.
28. *Жданов Ю. А.* Геній братських народів // *Ноосфера*. – 2003. – Вип. 3. – С. 5–10.
29. *Жукова Н. В.* Особливості української самоідентифікації Б. Кистяківського // *Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Альманах*. – 2003. – Вип. 11 – С. 317–323.
30. *Залужна А. Є.* Ніцшеанська ідея «надлюдини» в українській культурі 20–30-х років ХХ ст. (на прикладі літературно-публіцистичних праць М. Хвильового) // *Мультиверсум*. – 2003. – № 37. – С. 26–35.
31. *Каберська Т. А.* Фундаментальні модуси буття в українській духовності: онтологічний і аксіологічний аспект // *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. – Сер. «Філософські науки». – 2003. – № 473. – С. 130–136.
32. *Карвацька Г. Ф.* Сковорода і Гоголь: феномен «життя-як-дорога» // *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. – Сер. «Філософські науки». – 2003. – № 473. – С. 111–116.
33. *Кашуба М. В.* Античні сюжети в українській церковній проповіді ХVІІ ст. як вплив ренесансного світогляду // *Докса*. – 2003. – Вип. 4. – С. 307–316.
34. *Кириллох О. С.* Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія // *Докса*. – 2003. – Вип. 4. – С. 290–306.
35. *Кияк С. Р.* Філософсько-богословські засади кордоцентризму українського греко-католицизму // *Вісник Прикарпатського університету*. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 4. – С. 72–79.
36. *Клочков І. В.* Наукова культура як світоглядний антропологічний ідеал природничих наук у дослідженнях українських учених другої половини ХХ ст. // *Мультиверсум*. – 2003. – № 34. – С. 129–136.
37. *Клочков І. В.* Проблеми буття та світогляду людини як наскрізні теми філософської творчості В. І. Шинкарука // *Мультиверсум*. – 2003. – № 32. – С. 68–77.
38. *Ковальчук Н. Д.* Символізм на вирішальних етапах розвитку української культури // *Мультиверсум*. – 2003. – № 32. – С. 101–109.
39. *Кондратик Л. Й.* Творчість діячів національного відродження в контексті української релігійно-релігійної думки // *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. – Сер. «Філософські науки». – 2003. – № 473. – С. 124–129.
40. *Коротченко А. В. В. И.* Вернадский о ноосфере и факторах ее формирования // *Ноосфера*. – 2003. – Вип. 3. – С. 114–120.
41. *Косар О. П.* Шеллінґіанські впливи в українській академічній філософії // *Мультиверсум*. – 2003. – № 34. – С. 83–91.
42. *Кравченко А. І.* Натурфілософія Шеллінґа та її вплив на філософські погляди М. Максимовича // *Вісник Київського університету*. – 2003. – № 49. – С. 17–21.
43. *Криворот Т. А.* Історіософська концепція М. І. Костомарова // *Мультиверсум*. – 2003. – № 34. – С. 107–117.
44. *Кузьміна С. А. П.* Юркевич и М. Максимович «за» и «против» права философии на веру // *Практична філософія*. – 2003. – № 2. – С. 167–173.

45. Кузьміна С. А. Філософія, культура, освіта в історико-філософському дискурсі С. С. Гогоцького // Наукові записки Національного ун-ту «Києво-Могилянська академія». – Сер. «Філософія і релігієзнавство». – 2003. – Т. 21. – С. 60–65.
46. Левківський К. М., Мовчан О. М. В. І. Вернадський про проблеми і завдання освітнього процесу // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 177–179.
47. Левченко В. В., Левченко О. О. Штрихи до образу М. Гоголя: творчість та сучасний горизонт сприйняття (життя, творчість, доля) // Філософські дослідження: Зб. наук. праць Східноукраїнського національного ун-ту ім. В. Даля. – 2003. – № 4. – С. 182–187.
48. Личковах В. Sacrum як ідея ставлення до свята в українській філософії мистецтва: стаття перша // Філософська думка. – 2003. – № 6. – С. 123–134.
49. Личковах В. А. Понимание пафоса в древнегреческой и отечественной традиции // Докса. – 2003. – Вип. 4. – С. 281–289.
50. Луцький І. М. Філософсько-правові аспекти становлення демократії та громадянського суспільства в Україні // Мультиверсум. – 2003. – № 34. – С. 13–23.
51. Максюта М. Є. Деякі аспекти проблеми наукової культури у творчості В. І. Шинкарука // Мультиверсум. – 2003. – № 36. – С. 3–18.
52. Марченко О. В. Духовність особистості та шляхи її формування як проблема української філософії епохи Відродження і Реформації // Мультиверсум. – 2003. – № 37. – С. 36–44.
53. Марченко О. В. Особливості осмислення духовних засад людського буття українською філософією (методологічний аспект проблеми) // Мультиверсум. – 2003. – № 34. – С. 3–12.
54. Минаєв А. А. В. И. Вернадский о специфике и структуре мировоззрения ученого // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 72–76.
55. Монолатій І. С. Проблеми елітаризму і персоналізму у філософській спадщині О. Кульчицького // Вісник Прикарпатського університету. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 5. – С. 54–63.
56. Мотренко Т. В. До питання про гегеліанство М. М. Страхова // Вісник Київського університету. – 2003. – № 60. – С. 76–80.
57. Мотренко Т. В. Роль Київської релігійно-філософської школи в становленні вітчизняної історико-філософської науки // Вісник Київського університету. – 2003. – № 59. – С. 21–26.
58. Настенко А. П. Тайна світла Успенського собору Києво-Печерської лаври // Практична філософія. – 2003. – № 2. – С. 155–158.
59. Одоховська І. О. Давньогрецька філософська думка в етичній спадщині Києво-Могилянської академії (XVII – перша половина XVII) // Докса. – 2003. – Вип. 4. – С. 317–330.
60. Ожоган Л. Роман «Хочу!» Володимира Винниченка на шляху до нової метафізики людини // Вісник Київського університету. – 2003. – № 48. – С. 61–63.
61. Павленко Ю. В. Методологічні засади осмислення соціокультурної історії Києва // Практична філософія. – 2003. – № 2. – С. 159–166.
62. Погребілий А. О. Російське просвітництво 60–80 рр. XIX ст. (За концепцією Д. Чижевського) // Вісник Київського університету. – 2003. – № 60. – С. 83–87.

63. Позняков В. М. Єдність науки і особистості у контексті ноосферних концепцій В. І. Вернадського // *Tatallogy XXI. Постнекласичні дослідження.* – 2003. – Вип. 9. – С. 298–312.
64. Попелюк Т. А. Життя та смерть у контексті української соціонормативної культури // *Мультиверсум.* – 2003. – № 33. – С. 132–142.
65. Попелюк Т. А. Особливості інкорпорації міфологічно-язичеського елементу давніх українців у християнський монотеїзм // *Мультиверсум.* – 2003. – № 32. – С. 110–121.
66. Пятківський Р. О. Роль інтелігенції у світовому житті: українські філософські концепції кінця XIX – першої чверті XX ст. // *Вісник Прикарпатського університету.* – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 4. – С. 56–64.
67. Радіонова Н. В. Актові лекції як філософське спілкування: до філософського ландшафту Слобожанщини XIX століття // *Мультиверсум.* – 2003. – № 34. – С. 118–128.
68. Руденко С. В. Філософія історії Віктора Петрова // *Вісник Київського університету* – 2003. – № 57. – С. 63–69.
69. Стефаненко Н. І. Особливості психоаналітичних тенденцій в Україні поч. XX ст. // *Вісник Київського університету.* – 2003. – № 56. – С. 13–17.
70. Сундрун А. Г. Філософська категорія сміху у працях Миколи Гоголя // *Вісник Київського університету.* – 2003. – № 49. – С. 91–94.
71. Сурмай І. М. Характерні особливості української барокової філософії // *Вісник Національного університету «Львівська політехніка».* – Сер. «Філософські науки». – 2003. – № 473. – С. 117–123.
72. Табачковський В. Г. Феноменологія антропологічних ідей В. Шинкарука (до 75 річчя з дня народження вченого) // *Філософська думка.* – 2003. – № 3. – С.14–38.
73. Ткачук М. А. Історико-філософське античнознавство в Києві XIX – початку XX ст. // *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія».* – Сер. «Філософія і релігієзнавство». – 2003. – Т. 21. – С. 49–59.
74. Турган О. Д. Діалектична єдність різних етапів розвитку античної культури в українській літературі початку XX ст. // *Докса.* – 2003. – Вип. 4. – С. 331–340.
75. Фуркало В. С. До питання про пантеїзм, властивий хасидському вченню // *Мультиверсум.* – 2003. – № 34. – С. 171–178.
76. Фуркало В. С. Філософські основи ХаБаД-хасидизму // *Мультиверсум.* – 2003. – № 35. – С. 93–104.
77. Чернега Т. М. Іманентна трансценденція як філософське світорозуміння на прикладі творчості Сковороди // *Вісник Прикарпатського університету.* – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 4. – С. 47–55.
78. Чечель Н. П. Явище «тотального театру» як феномен української козацької культури // *Мультиверсум.* – 2003. – № 35. – С. 175–183.
79. Шкіль С. Інтерпретація дослідниками конфесійних поглядів Ф. Прокоповича // *Філософська думка.* – 2003. – № 3. – С. 98–121.
80. Шкіль С. О. Формування конфесійних поглядів Феофана Прокоповича // *Мультиверсум.* – 2003. – № 32. – С. 78–86.



81. *Штогрин Д. М.* Органіцизм як концептуальна засада українського націонал-радикалізму (поч. ХХ ст.) // Вісник Прикарпатського університету. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 5. – С. 48–53.
82. *Штогрин Д. М.* Феномен української нації у соціально-філософських орієнтаціях національного радикалізму // Вісник Прикарпатського університету. – Сер. «Філософські і психологічні науки». – 2003. – Вип. 4. – С. 65–71.
83. *Яковлев В. А.* Вернадский и Ньютон: две картины мира // Ноосфера. – 2003. – Вип. 3. – С. 98–100.
84. *Ятченко В. Ф.* Взаємозв'язок соціальних структур і духовності архаїчного соціуму (на прикладі діяльності таємних жіночих громад у давньоукраїнському суспільстві) // Мультиверсум. – 2003. – № 35. – С. 184–192.

## Дослідження історії філософії Азії в Україні у 2002–2003 рр.<sup>6</sup>

2002

- VI сходознавчі читання А. Кримського: Тези доповідей Міжнародної наукової конференції (м. Київ, 30–31 жовтня 2002 р.). – Київ, 2002. – 254 с.
- *Капранов С. В.* «Ісе моногатарі дзуйно»: – пам'ятка японської релігійно-філософської думки. – С. 44–46.
  - *Кіктенко В. О.* Особові займенники 1-ї особи однини (на підставі текстологічного аналізу «Дао де цзін») – С. 46–50.
  - *Rybalkin V. S.* Some categories and features of Qur'вn exegesis. – Р. 54–56.
  - *Стрелкова А. Ю.* Ідея «шляху» у трактаті з мистецтва чаювання «Нампфроку». – С. 56–58.
  - *Отрощенко І. В.* Ідеї панмонголізму серед монгольської політичної еліти в 20-ті рр. ХХ ст. – С. 137–141.
- Історія релігій в Україні: Праці ХІІ-ї Міжнародної наукової конференції (м. Львів, 20–24 травня 2002 р.): Книга ІІ. – Львів: Логос, 2002. – 559 с.
- *Гамоцька Юлія.* Імамат та пророцтво у релігійній системі шиїтів. – С. 13–18.

«Східний світ» (у 2002 р. вийшло 2 номери)

№ 1

- *Кочубей Ю. М.* Два «Решета» Михаїла Нуайме. – С. 46–50. [Згадано про філософські погляди М. Н. та його есе на філософську тематику – про Р. Тагора, Ф. Ніцше, Толстого, Достоевського тощо].

<sup>6</sup> Підготували *Сергій Капранов, Юрій Завгородній*.

Проглянуто провідні сходознавчі («Східний світ», «Сходознавство») та філософські («Філософська думка», «Практична філософія», «Мультиверсум») видання України; матеріали конференцій «Читання А. Кримського» (Київ) та «Історія релігій в Україні» (Львів); регіональні видання: «Наука. Релігія. Суспільство» (Донецьк) «Наукове пізнання» (Одеса) та ін.

Виявлені публікації: у 2002 р. – 19 статей, 5 книг; у 2003 р. – 23 статті, 2 книги. Більшість публікацій стосується Східної Азії (Китай, Японія – 18) та Індії (з Тибетом, Монголією тощо – 15). 9 публікацій присвячено мусульманському світу, 3 – юдаїці. 7 публікацій мають загальнотеоретичний характер.

- *Гафарова У. А.* «Коментарій Табари» і його місце в персидсько-таджицькій літературі. – С. 51–54. [Про коментар до Корану (тафсир) Абу Джа'фара ат-Табари (839–923), але переважно з філологічного погляду].

- № 2
- *Варбанець П. А.* До питання генезису ідеології турецького націоналізму. – С. 24–29.

«Філософська думка»

- № 3
- *Юзбак Ж.* Уявлення про духовність у хронотопах філософсько-психологічної думки. – С. 80–89.

- № 4
- *Беля В. Ф.* Стівенсон: інтерпретація китайського метафізичного світобачення. – С. 111–115.
  - *Стівенсон Ф.* Значення як незавершеність у китайській метафізиці. – С. 116–133.

«Мультиверсум» (проглянуто № 27–31)

- № 27
- *Усик А. В.* Ритуалізація Конфуцієм освіти і мистецтва. – С. 99–105.

- № 30
- *Карпенко О. В.* Символічне вираження та інтерпретація поняття «Шакті» у ведичній філософії Давньої Індії. – С. 71–83.

- № 31
- *Метельова Т. О.* Світоглядно-антропологічна основа космогонічних міфів народів світу. – С. 140–150.

«Наука. Релігія. Суспільство»

- № 1
- *Андриєнко Е. В.* Етико-філософские аспекты буддизма Нагарджуны. – С. 43–47.

- № 4
- *Жабська М. С.* Моральні цінності буддистів. – С. 8–13.
  - *Прокофьев В. Н.* О мусульманской мистике Джалаледина Руми. – С. 269–270.
  - *Забелина Л. А.* Гностический архетип андрогина в монистических религиях. – С. 184–189. [Згадано суфізм, каббалу, Упанішади, тибетську «Книгу Мертвих» тощо].

Коран. Дослідження, пер. (фрагмент) і коментарі Валерія Рибалкіна. – К.: Стило, 2002. – 272 с.

История философии: Учебник для высшей школы / Под общ. ред. *Н. И. Горлача, В. Г. Кременя, В. К. Рыбалко.* – Харьков, 2002. – 572 с.

Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.

*Статті з індійської філософії:* агізма, адвайта-веданта, адживіка, астика, атман, Ауробіндо, Бадараяна, бодгі, Брагман, буддизм, буддійська філософія, веданта, ведизм, Ганді, джайнізм, джива, індуїзм, йога, Канада, карма, кундаліні, майя, мокша, нірвана, ньяя, Паніні, пракриті, прана, сансара, скандга, сутра, Упанішади.

*Статті з філософії Східної Азії:* Ван Чун, Ван Янмін, Дай Чжень, дао, даосизм, інь та ян, конфуціанство, Конфуцій, Лао-цзи, лі, мін цзя, моїзм,

- Мо цзи, неодаосизм, неоконфуціанство, Сима Цянь, синтоїзм, Сюнь цзи, ці, Чжуан Цзи, Чжу Сі
- Статті з мусульманської філософії:* Ібн Рушд, Ібн Сіна, іслам, Коран, Суна, сунізм, суфізм, Фарабі
- Статті з єврейської філософії:* Бубер М., Маймонід, Мойсей Київський, ха-сидизм
- Інші статті східної тематики:* Давід Анахт, Жива етика (Агни-йога), Захід Схід, «Логіка Авіасафа», окциденталізм – орієнталізм, теософія.
- Лонгчен Рабджам.* Драгоценная соровишница Дхармадхату / Лама Сонам Дордже (пер. с тибет.). – К.: Ника-Центр, 2002. – 304 с. [Віршований корений текст з коментарями автора – XIV с.]
- Махашиши Птанджали.* Йога-сутра. Санскрит и пять вариантов перевода. – Х.: Клуб «Гармония», 2002. – 268 с. [Афоризми на санскриті записані абеткою деванагарі. Переклади: а) О. П. Островської та В. І. Рудого; б) Свами Віванананди; в) А. Фалькова; г) К. Свенссона; д) Шрі Крішнамачарья]

## 2003

- VII сходознавчі читання А. Кримського: Тези доповідей Міжнародної наукової конференції (м. Київ, 4–5 червня 2003 р.) – Київ, 2003. – 216 с.
- *Бевзюк Н. П.* Про деякі аксіологічні особливості китайської духовності й українського православ'я (до питання «Схід-Захід»). – С. 162–164.
  - *Бордиловська О. А.* Традиційні цінності та новітні пріоритети у концепції «другого бачення індійської нації» доктора А. П. Дж Абдул Калама. – С. 147–149.
  - *Джой Я.* «Джапуджі» гуру Нанака – джерело з дослідження сикхізму. – С. 151–152.
  - *Капранов С. В.* Модель японської релігійно-філософської культури. – С. 166–167.
  - *Кіктенко В. О.* Джозеф Нідем – «Еразм ХХ століття» – С. 17–22.
  - *Чувпило О. О.* Праці М. Десаї як джерело з історії індійського національно-визвольного руху. – С. 159–161.
- Історія релігій в Україні: Праці XIII-ї міжнародної наукової конференції (м. Львів, 20–22 травня 2003 р.): Книга II – Львів: Логос, 2003. – 678 с.
- *Вознюк О., Калашиков В.* Формально-логічний аспект буддизму. – С. 20–24.
  - *Капранов С. В.* «Ісе моногатарі дзуйно» як джерело з історії релігії в Японії. – С. 35–40.
  - *Луцян А.* Деякі семантичні нюанси категорії числа в текстах Біблії та у Корані. – С. 48–51.
- «Східний світ» (2003 р. вийшло 4 номери)
- № 1
- *Бордиловська О. А.* Доктор А. П. Дж Абдул Калам – 12-й президент незалежної Індії. – С. 162–164.
- № 2
- *Гамянін В. І.* До питання про визначення поняття «Чжун-Юн» (на підставі трактату «Рівновага і виваженість»). – С. 13–21.
  - *Кіктенко В. О.* Семантичне визначення суб'єкта висловлювання на підставі текстологічного аналізу «Дао де цзін». – С. 22–30.

- *Лесняк С. П.* Категорія шляху і феномен політичного лідера у давньому Китаї (за матеріалами китайських стратегій «Семикнижжя») – С. 31–35.
- *Шекера Я. В.* Концепція простору в давній китайській поезії – С. 45–48.

№ 3

- *Туров І. В.* Ставлення хасидів до неєвреїв. – С. 33–46.
- *Fedorko O.* Nekhalot Texts in Contemporary Scholarship. – P. 106–113.

№ 4

- *Завгородній Ю. Ю.* Давньоіндійські твори в українських перекладах: 1870–1920-ті роки. – С. 54–62.

«Сходознавство» (№ 21–23)

- *Василюк О. Д.* Агатагел Кримський та «Энциклопедический словарь» Брокгауза – Ефрона. – С. 37–44.
- *Кіктенко В. О.* Наукова біографія Джозефа Нідема: шлях від біохімії до сінології. – С. 51–66.
- *Отроценко І. В.* Реалізація ідей панмонголізму бурятською інтелігенцією в першій третині XIX ст. – С. 73–97.

«Філософська думка»

№ 6

- *Рижкова С.* Еволюція космо-етичних уявлень у релігійних і філософських системах. – Стаття перша. – С. 103–122.

Наука. Релігія. Суспільство (Донецьк. Проглянуто № 1–2).

№ 1

- *Куліш І. В.* Історичні та соціально-політичні джерела виникнення ісламського фундаменталізму. – С. 23–29.

«Мультиверсум» (проглянуто № 32–34)

№ 34

- *Фуркало В. С.* До питання про пантеїзм, властивий хасидському вченню. – С. 171–178.
- *Федь І. А.* Компаративістський аналіз іконографії у системах двох культур. – С. 139–148.

### Монографії

*Хамагуті Есюн.* Що таке японська модель: переваги та вади в добу глобалізації / Пер. з японської. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 136 с.

*Свами Шивананда.* Лекції по Йоге и Веданте: Введение в духовную практику Веданты / Пер. с англ. В. И. Постникова. – К.: Ника-центр, М.: Старклайт, 2003. – 268 с. [У кінці є невеличкий глосарій санскритських термінів]

*Вовк С. М.* Даосизм: вчення і світогляд. – Чернівці: Прут, 2003. – 217 с.

### Перекладна філософська література, видана в Україні 2003 р.<sup>7</sup>

1. *Арендт Х.* Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і Літера. – 321 с.
2. *Аристотель.* Нѳка Никомахова / Нікомахова етика (гр. та укр. мовами). – К.: Аквілон-плюс. – 780 с.
3. *Батлер Д.* Гендерний клопіт. Фемінізм та підрив тожсамості. – К.: Ентіс,

<sup>7</sup> Підготував *Сергій Пролеєв.*

4. Браун П. Тіло і суспільство: чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. – К.: Мегатайп.
5. Бурдье П. Практичний глузд. – К.: Укр. центр дух. культури. – 530 с.
6. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К.: Альтерпрес. – 176 с.
7. Григорій Нисский. Λογος κηρηγητικός ο μευας / Большое огласительное слово (гр. та рос. мовами). – К.: Пролог. – 380 с.
8. Гумбольдт В. фон. Ідеї щодо з'ясування меж діяльності держави. – Сімферополь: Таврія. – 160 с.
9. Гьофе О. Розум і право. – К.: Альтерпрес. – 260 с.
10. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра. – 248 с.
11. Гелбрейт Дж. К. Суспільство блага. Пора гуманності. – К.: Вид. дім «Скарби».
12. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм. – К.: Таксон.
13. Д'юї Дж. Демократія і освіта. – Л.: Літопис.
14. Д'юї Дж. Досвід і освіта. – Л.: Кальварія.
15. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. – К.: Альтернативи. – 672 с.
16. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Основи.
17. Каоа Р. Людина та скаральне. – К.: Ваклер. – 256 с.
18. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. – Кн. 3: Про слова. – Х.: Акта. – 246 с.
19. Макінтайр Е. Після чесноти. – К.: Дух і Літера. – 436 с.
20. Мере Ж. Принцип суверенітету. Історія та основи новітньої влади. – Л.: Кальварія.
21. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме (з робочими зошитами). – К.: Вид. дім «КМ Академія». – 268 с.
22. Мітчел Дж. Психоаналіз і фемінізм. – Л.: Астролябія.
23. Мислителі німецького романтизму: Антологія. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ. – 588 с.
24. Мозес С. Ерос і Закон. – К.: Дух і Літера. – 114 с.
25. Мур Дж. Принципи етики. – К.: Port-Royal.
26. Патнем Г. Розум, істина й історія. – К.: Альтернативи. – 232 с.
27. Сантаяна Дж. Витлумачення Поезії та Релігії. – Л.: Ініціатива. – 288 с.
28. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат. – К.: Основи. – 237 с.
29. Тоффлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатство, сила. – Х.: Акта. – 224 с.
30. Уолцер М. Про толерантність. – Х.: РА-Каравела.
31. Філософія сьгодні. Розмови з У. Беком, Г.-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін. – К.: Альтерпрес. – 168 с.
32. Фрейре П. Формування критичної свідомості. – К.: Юніверс. – 176 с.
33. Яннарас Хр. Свобода етосу. – К.: Дух і Літера. – 268 с.
34. Яннарас Хр. Варіації на тему Пісні Пісень. – К.: Дух і Літера. – 131 с.

ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО У СТРУКТУРІ  
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ

Марина ТКАЧУК

Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

Роль джерелознавства  
в історико-філософському пізнанні

Як будь-яка галузь гуманітарного знання, історико-філософська наука має своїм підґрунтям певний комплекс *джерел*, з яких черпає безпосередній матеріал для вивчення, інтерпретації, розуміння. Незалежно від того, на чому наголошувати – на історичному чи філософському аспекті історико-філософського пізнання, незалежно від того, чи розуміти історію філософії як поступальний рух до абсолютної істини, закарбованої у певному вченні, а чи як поле безмежних філософських комунікацій, як «філософський симпосіон», кожного з учасників якого вшановують як рівного і вільного співрозмовника, – у своїх спробах почути чи бодай зафіксувати голоси минулого історик філософії приречений апелювати до тих джерел, в яких ці голоси закарбовано.

Неунікність звернення до джерел, необхідність їхнього пошуку, впорядкування, вивчення, трансляції у межах певної культури легітимізує, ясна річ, питання про *статус джерелознавства* в історико-філософському пізнанні. У найзагальніший спосіб це питання можна сформулювати так: *чи конституїзоване джерелознавство у спеціальну галузь історико-філософського пізнання* – галузь, що усвідомлює свій предмет і завдання, галузь, у межах якої систематично розробляється весь спектр теоретичних і методологічних проблем, що стосуються пошуку та опрацювання джерел?

Здавалося б, відповідь на це запитання має бути тільки ствердною. Ще б пак, якщо філософська думка не промовляє про себе інакше, як через текст – байдуже, письмовий чи усний, – якщо перипетії її історичного розвитку закарбовані знов-таки у письмових чи усних джерелах, то хіба не повинна історико-філософська наука подбати про ниву, на якій зростає і з якої живиться?

Тим не менш практика вивчення історії філософії засвідчує зовсім інше. Зосередившись на проблемах, пов'язаних з *інтерпре-*

тацією джерел, історико-філософська наука так і не виховала у собі справжнього смаку до самих джерел, до розв'язання всього комплексу завдань, що стосуються власної джерельної бази – починаючи з пошуку джерел і закінчуючи їх введенням до наукового і культурного обігу. Справді, чи історикам філософії маємо ми дякувати за можливість знайомства з філософськими пам'ятками, за збереження у полі культури фундаментальних першоджерел, що є запорукою «вічного оновлення» філософії? Ні, переважна більшість цих пам'яток дійшла до нас завдяки праці *істориків і філологів*. Досить згадати, чиїми зусиллями постали, наприклад, Платонів чи Арістотелів корпуси, чиїми зусиллями, зрештою, постало те джерельне підґрунтя, на якому тримається знання історії філософії.

Відсутність власне джерелознавчої галузі в історико-філософському пізнанні має, звісно, певне пояснення. З одного боку, конститування історії філософії як спеціальної наукової дисципліни, що відбувалося впродовж XVIII – першої половини XIX століття, було б неможливим без наявності тієї джерельної бази, осмислення якої й дало змогу побачити філософію в її розвитку, створити у межах «проекту Модерну» цілісну картину історико-філософського процесу. У перетворенні численних філософських доксографій і біографій на наукову історію філософії революційну роль відіграли саме зрушення, розпочаті «філологічною критикою», зусиллями якої з «уламків» текстів – фрагментів і свідчень – були реконструйовані втрачені пам'ятки. Водночас, конституюючись як спеціальна дисципліна, історія філософії особливо наголошувала свій *філософський* статус, залюбки залишаючи «копирсання у фактах», пошук і реконструкцію джерел на відкуп історикам і філологам. Інша річ, чи пішло на користь історико-філософському пізнанню це принципове відмежування від джерелознавчої «емпірії»?

За часів панування позитивістської історіографії, коли джерелознавство сприймалося не стільки як засіб, скільки як мета історичного пізнання, за часів, коли збирання «фактів» і «фактивів» захоплювало набагато більше, ніж прозирання у смисл історичних подій, таке відмежування було принаймні зрозумілим. Але ті часи давно залишилися у минулому, а от звичка конструювати історико-філософський процес «ширняням думки» збереглася донині попри декларовану відмову від просвітницького погляду на історію філософії як однолінійно спрямований до пізнання абсолютної істини монологічний процес. До речі, саме панування такого підходу, що

набув граничного вираження у гегелівській і похідній від неї марксистсько-ленінській моделях історико-філософського пізнання, особливо сприяло знеціненню власне джерелознавчого аспекту останнього, адже звичка вбачати у минулому чи то ворога, чи то власну подобу породжувала хибну практику «маніпулювання» джерелами, практику вилучення чи шельмування пам'яток філософського «інакомислення» на догоду власним амбіціям або ідеологічним настановам. Згадаймо хоча б цілком сфабриковану «історію філософії народів СРСР», покликану служити ілюстрацією непереможного поступу «єдино правильного вчення». Заради цієї мети з історії тих самих «народів СРСР» без жалю викинули весь «непотріб» (у ленінській термінології – «сволоту ідеалістичну»), залишивши самих «достойників» – дарма що далеких від філософії, головне, що матеріалістів і страждальців «за народ».

Тим не менш, чи варто дорікати у лицемірній «повазі» до джерел тільки щойно згаданим моделям історико-філософського пізнання? Чи спостерігаємо джерелознавчий інтерес до історії філософії у практиці новітньої доби?

Певне, що ні. Досвід ХХ століття особливо увиразнив окреслену ще раніше тенденцію до розчинення історико-філософського пізнання у власне філософському дискурсі, а радше сказати б – у дискурсах. Історико-філософське дослідження дедалі виразніше поступається місцем авторській інтерпретації, у якій, припустимо, Платон чи Кант говорять тільки те, що автор «примушує» їх говорити, те, що є сокровенним для самого інтерпретатора (це в кращому разі) або конче потрібним для нього з якихось позанаукових міркувань. Від історії філософії повсякчас вигають відповіді на філософські запити сьогодення і це, мабуть, закономірно, але якщо цим зловживати, минуле зрештою втрачає свою унікальність і самоцінність. Правочинність творів на теми, приміром, «Мої закиди до Гайдеггера» чи «Я і Гуссерль» не викликає жодного сумніву, але не викликає сумніву і те, що їх жанр – аж ніяк *не історико-філософський*. Більше того, стрімке розповсюдження таких творів навіює враження, що пізнання історії філософії є не мета, а тільки засіб.

Отже, чи до джерелознавчих проблем сьогодні, коли «всяк собі історик філософії», коли знання *історії* філософії підміняється *філософуванням* на історико-філософські теми?

Хоч як парадоксально, але сучасна філософська ситуація як ніколи потребує історії філософії як строгої науки, що спирається на засади доказовості та раціональності. Щоб зрозуміти її покли-



кання, слід усвідомити, що новітня філософія не є щось гомогенне, вона є співбуття різноманітних і самодостатніх філософських дискурсів, серед яких кожен претендує на статус «абсолютної істини», але кожен робить це безпідставно. За тих умов, коли кожен чує лише себе і демонструє «нездатність до розмови», виникає потреба у тому, хто пильнував би саме *відкритість філософського мислення*, створював передумови для підтримання у полі філософії «стану розмови». Взяти на себе це завдання і покликана, на мій погляд, історико-філософська наука. Причому заporукою успішності його розв'язання є усвідомлення пріоритетності саме джерелознавчого аспекту історико-філософських студій, що передбачає подолання – не на словах, а на ділі – зневажливого ставлення до джерел, перехід від декларативних і спонтанних намірів до систематичної праці, метою якої є підтримання у належному стані джерельного фонду історико-філософського пізнання.

Для української історико-філософської науки питання джерельного фонду набуває особливої гостроти. Йдеться не лише про прикру відірваність від західних автентичних джерел, якою позначені історико-філософські дослідження радянських часів (породжена у ці часи звичка задовольнятися «вторинними» інтерпретаціями ще довго даватиметься взнаки на пострадянських теренах). Йдеться про парадоксальну відірваність від власних, вітчизняних першоджерел, хоча, здавалося б, кому як не нам належить піклуватися про джерельний фонд філософської думки в Україні. Але якщо за останнє десятиліття увиразнилося, принаймні, *бажання* долучитися до класичних і сучасних першоджерел світової філософії (кажу *бажання*, позаяк той спосіб, у який воно реалізується, – маю на увазі переклади та їхню якість – подекуди виявляється знуцанням над оригіналом), то щодо першоджерел вітчизняної філософії такого бажання щось не спостерігаємо. Переважна їх частина донині залишається або у раритетних прижиттєвих виданнях, або у рукописах, звертатися до яких охочих небагато. Якщо ж такі поодинокі звернення трапляються, то часто-густо відсутність фахової і видавничої культури зводять нанівець усі витрачені зусилля. Адже замість *першоджерела* ошуканому читачеві подекуди пропонують зовсім інше (яскравий приклад – україномовний переклад лекцій Памфіла Юркевича з філософії права, який часто-густо лише віддалено нагадує оригінал)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Див.: Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник. – К.: Ред. журн. «Український світ», 1999. – 752 с.

Тут ми стикаємося з однією з найболючіших проблем, яка постає відразу, коли йдеться про історико-філософське джерелознавство. Маю на увазі необхідний фаховий і культурний рівень самого *джерелознавця*. Праця з філософським першоджерелом, особливо коли йдеться про його підготовку до першодруку, потребує дуже серйозної й різнобічної підготовки – не лише філософської чи, ширше, гуманітарної, а й, безумовно, підготовки спеціальної, *джерелознавчої*, без якої історик філософії ризикує не тільки не впрокатися з вивченням першоджерела чи його виданням, а й навіть із самим його пошуком. Чи отримує майбутній історик філософії таку спеціальну підготовку під час навчання? Відповідь добре відома випускнику будь-якого з наших філософських факультетів. Але цілком очевидно, що без оволодіння елементарними навичками роботи з архівними джерелами та рукописами, без набуття необхідного археографічного вишколу українська історико-філософська наука так і не матиме свого джерельного фонду, адже просто не спромогнеться його створити.

Прилучення історії філософії до джерелознавства не означає, звісно, механічної екстраполяції набутків тієї спеціальної галузі історичного знання, якою є *історичне джерелознавство*. Але вільне почування у цій галузі істориківі філософії вкрай необхідно.

Сергій ПРОЛЕЄВ

*Український філософський фонд*

### Історико-філософське джерело як епістемологічна проблема

Очевидно, що джерелознавство є наріжним каменем історико-філософського пізнання. Адже саме джерелознавство виявляє, обґрунтовує, реконструює тексти, які стають предметом історико-філософського дослідження. Утім навіть ці скромні констатації, з яких я почав, відчутно «зависають у повітрі» через методологічну невизначеність і аморфність, властиві вітчизняній історико-філософській науці.

Не буде перебільшенням сказати, що на сьогодні ми не маємо усталеної, методологічно зрілої, продуктивно працюючої традиції досліджень у жодній із галузей історії філософії. Навіть історія української філософії тут не є винятком. Тим менше підстав казати

про спеціалізацію історико-філософських досліджень. А якщо так, то про які власне *джерела* у *структурі* історико-філософського пізнання в Україні можна вести мову? Розмова виглядає досить безпредметною, коли сама ця *структура* відсутня, й дисциплінарна спеціалізація у *межах* історико-філософського пізнання становить бажане майбутнє, а не наявне сучасне.

Отже, перше, що доводиться констатувати: джерелознавство на сьогодні *не існує* як чітко виокремлена, методологічно самостійна дослідницька практика у межах української історико-філософської науки. Відтак усі розмови про зміст, завдання, можливості і роль джерелознавства мають статус *інтелектуального проекту*, а не аналізу наявної даності. Хоч-не-хоч доводиться у наших умовах казати про те, чим джерелознавство *має бути* у історико-філософському пізнанні, а не про те, чим воно є.

Не візьму на себе сміливості визначити всі значущі складові та контури цього інтелектуального проекту. Тим більше, що створення його – справа наукової спільноти, яка й буде його реалізовувати. Торкнувся лише кількох важливих у цьому контексті сюжетів. Перший з них –

#### *Модуси минулого і сучасного в історії філософії*

З огляду на неусталеність термінології, не зайвим буде розпочати з визначення поняття джерела, на яке спиратимуся у подальших міркуваннях. Його [джерела] роль передусім процедурна – щоб можна було чітко ідентифікувати зміст суджень. Відтак під джерелом я розумітиму фактографічно удостоверене свідчення, на яке може спиратися реконструкція історії філософії (розвитку філософської думки). Коло джерел репрезентує й оприявнює подію філософського мислення; ними і через них ця подія (мислення) безпосередньо присутня сьогодні.

Тут ми відразу зіштовхуємося з суттєвою відмінністю предмета реконструкції для історичного дослідження як такого, з одного боку, й історико-філософського – з іншого. Основна різниця полягає в тому, *як* історичне минуле залучено до контексту сучасності. Звісно, сучасність постає з минулого, живиться ним і має з ним генетичний зв'язок. Але зазвичай це – досить абстрактні інтелектуальні презумпції, правдивість яких оприявнюється лише у рефлексивних зусиллях розуму. Насправді, сьогоднішній день відчуває себе надто самодостатнім і мало залежним від минулого. Тому історик зі своїми розвідками і знаннями стає повноважним та привілейованим представником минулого – його голосом у сучасності

до якого прислухаються усі ті, хто взагалі бажає його чути. Але у будь-якому разі цей голос доносить до сучасності реальність *іншого світу*, який актуально відсутній.

З історією філософії справа виглядає зовсім інакше. Тут маємо актуальну залученість минулої філософської думки у сучасні побудови. Дистанція між минулим і сучасним насправді відсутня. За Аристотелем, Декартом чи Кантом мислять *зараз*, а не двадцять чи три століття тому. Саме через цю *завжди-актуальність* філософської думки історики виокремлюють історію філософії із власного домену, віддаючи її власне філософам. Бо, на відміну від ситуації інших історичних реконструкцій, неможливо бути істориком філософії, не будучи фаховим філософом (хоча ця умова й далеко недостатня). Всі нинішні філософи – не просто нащадки, а свідки минулої думки, сила якої саме у тому, що вона не минає. Адже не ставши учасником мислення Аристотеля, Декарта чи Канта, ти просто не станеш фаховим філософом. Історик виступає перед публікою як мандрівник, що розповідає про країни, де ніхто не бував. Тому його оповіді «не різуть вухо». Натомість історик філософії виступає перед обізнанішими чи недбалими, але – *очевидцями*, співучасниками подій. Зрозуміло, що оптика зовсім різна.

У світлі цього зауваження набирає адекватного сенсу загально-визнана теза про те, що історія філософії дає ґрунт під ноги власне філософському мисленню, яке без використання історичного досвіду просто унеможливується.

Доводиться констатувати, що українські філософи цього надійного ґрунту не мають. Будемо відвертими: історія філософії для вітчизняної філософської культури – це величезний малоосвоєний континент. На ньому безліч білих плям. Інколи доводиться констатувати, що площа цих білих плям із часом не зменшується, а зростає – через те, що інтенсивність розвитку світових історико-філософських досліджень значно випереджає прогрес вітчизняної історико-філософської науки.

Вітчизняні розвідки у царині історії філософії здійснюються переважно за надто спонтанною, натуральною (у феноменологічному значенні) і методологічно невиваженою настановою. У цих розвідках, як правило, відсутня справжня інтелектуальна прагматика – тобто усвідомлена й обґрунтована доцільність саме такого аналізу, його роль у загальному контексті вітчизняної філософської свідомості, виправданість саме такої постановки питань і методу дослідження тощо. У зв'язку з цим виникає другий сюжет –

*Джерелознавча база: зв'язок джерелознавства із загальнотеоретичним розумінням (і станом) філософії*

Джерелом історико-філософського дослідження стає те, що виявляє і засвідчує філософію в її історичному існуванні. Відтак виокремлення і зміст джерела зумовлені тим, як розуміється сутність самої філософії та які запитання, виходячи з цього розуміння, ставить історик філософії. Джерело становить основу, на якій відбувається реконструкція філософського мислення в його історичному розвитку.

Найпоширенішою версією історії філософії є доксографічна. Їй властиво реконструювати не стільки *історію* думки, скільки *зміст* та логіку минулих учень. Відповідно першоджерелом стає твір філософа, у якому виражена його теоретична позиція. Погляд на джерелознавство як на доксографію висуває на перший план завдання опису та аналізу визначеного філософського вчення сукупно з біографією мислителя. Таким чином, виникають дві основні доксографічні категорії джерел: свідчення про вчення (його критична реконструкція) та свідчення про життя (критична біографія). Але цим підходом розуміння історії філософії обмежується уявлення про філософію як *сукупність учень*.

З першого погляду, цю очевидність неможливо заперечувати. До того ж вона спирається на одну з головних засад філософії, а саме, на те, що філософію створює мислення від першої особи: вона є сутнісно *авторською* справою. Але у цій начебто очевидності міститься чимало проблематизацій.

По-перше, хто стає тим «філософом» – тим персонажем – автором текстів та ідей, – чию творчість необхідно досліджувати? На перший погляд, це запитання не становить труднощів. Загальновизнаний канон історії філософії виокремлює зонайбільше одну-дві сотні імен, творчість яких й утворює власне філософію в її історичному розвитку. Й навіть серед цієї «інтелектуальної центурії» загальна дослідницька увага прикута до кількох десятків першорядних постатей, тоді як переважна більшість інших залишається в сутінках. Так, постать Декарта затуляє майже все у французькому сімнадцятому столітті, а постать Канта – у німецькому вісімнадцятому. Насправді, така оптика зручна для підручників та для декарто- чи кантознавців, але вельми далека від справжньої історії філософської думки. Чим була творчість Декарта у контексті саме його епохи? До яких персоналій слід звернутися, щоб це зрозумі-

ти? Неможливо відкидати значення видатних мислителів. Але так само неприпустимо ігнорувати сутність філософії як *інтерсуб'єктивного* та історичного процесу. З огляду на це, наприклад, автори політичних памфлетів часів Карла I та Кромвеля в Англії є не менш цікавими, ніж Гоббс чи навіть Локк.

По-друге, які саме твори навіть найвидатніших мислителів залучаються до справи як історико-філософські джерела? Кількість написаного, наприклад, Проклом чи Гуссерлем, майже неосяжна. Що з усього корпусу текстів береться до уваги? Насамперед те, за якими принципами здійснюється реконструкція. І якщо Декарта репрезентує «Міркування про метод», то не меншою мірою тому ж мислителю належать думки, висловлені у листах до принцеси Єлизавети. За якими критеріями роль одних текстів стає канонічною, а іншими взагалі нехтують? Я вже не кажу про те, що певний вчинок, життєвий вибір, рішення є не менш вагомими «висловами», аніж ті чи ті написані фрази. Смерть того ж Гуссерля не менш красномовна і теоретично значуща, ніж не одна сотня сторінок його текстів. Але як подібні «вислови» декодувати і залучити до корпусу «джерел»?

По-третє, чому й дотепер організуючими рамками джерела залишаються передусім «автор» і його «твір»? Нагадаю давно висловлену думку, що історія філософії є історією ідей. Можливо, межі авторства і твору більше перешкоджають усвідомленню розвитку філософських ідей, аніж сприяють йому. Погляд на інтелектуальний спадок епохи чи навіть загалом історії філософії як на один суцільний текст, темпорально і логічно організований, може дати джерелознавству досить продуктивний горизонт і, головне, створить ґрунт для нових дослідницьких технологій.

Справжній рух історії філософії полягає у розвитку *дослідницьких запитань*, які ми ставимо до філософського дискурсу минулого. Відповідно змінюється оптика (погляд) на спосіб існування філософії, а відтак – і на склад джерел для реконструкції історії філософії. Наприклад, нагальним завданням історико-філософської науки є висвітлення історії філософії не як послідовності вчень, а як послідовності філософських, інтелектуальних *полемік* – діалогів, суперечок, дискусій. І тоді для нас набуде значущості не лише стоїцизм, а й академічний скепсис, що йому опонує. Полісні утопії ми будемо розглядати не лише за Платоном і Аристотелем, але їхні позиції постануть у теоретичній полеміці з політичною програ-

мою Сократа. Тоді Августин буде немислимий без Пелагія, Ансельм без Гаунілона, Локк без Філмера тощо.

Розглянуті аспекти виокремлення певних свідчень як джерела наочно демонструють: те, що розглядається як джерело історико-філософського дослідження, вирішально залежить від розуміння сутності самої філософії та її місця у культурному процесі. Розкожний образ мислячої особистості, яка продукує певну теоретичну систему, неявним чином утворює основу більшості історико-філософських та джерелознавчих розвідок. Навряд чи необхідно доводити, що такий образ є надто слабкою основою для історико-філософських реконструкцій. Це особливо дається взнаки щодо вітчизняної інтелектуальної традиції, яка містить обмаль оригінальних мислителів і вимагає прискіпливої реконструкції не так систем чи концепцій, скільки *історичної тканини інтелектуального життя*. Культурний та інтелектуальний статус суджень і знань, контексти їх застосування, генеалогічні зв'язки тощо – ось що виходить на перший план джерелознавчих досліджень вітчизняної традиції. Без цього будемо мати малопродуктивну квазіісторію з низки освячених персоналій, яких шануємо тим більше, чим менше знаємо.

Отже, головна *методологічна проблема* історико-філософського джерелознавства – це проблема змісту і структури джерел. А розв'язати цю проблему можна лише з огляду на певне розуміння природи філософії та її актуалізації для сьогодення. Не буду тут братися за велетенську справу визначення природи філософії та її сучасного покликання. Я мав на меті лише привернути увагу до того, що подібне визначення (експліцитне чи імпліцитне) за необхідності вмонтоване у практику історико-філософського дослідження та слугує його регулятивною ідеєю.

Визнання цього принципу спонукає не стільки до абстрактних дискусій про «сутність філософії», скільки до аналізу і перетворення конститутивних елементів історико-філософського дослідження. Продемонструю це на прикладі одного з таких елементів – суб'єкта історико-філософського пізнання, який представлено у нормативному зразку того, хто проводить історико-філософське (й передусім джерелознавче) дослідження. Він важливий не лише тому, що від того, яким є суб'єкт пізнання, залежить і пізнавальний результат. Його значущість тим більша, що оприявнює глибоку залежність нормативного зразка дослідника від доксографічної версії історико-філософського джерелознавства і пізнання. Відтак сюжет третій –

### *Суб'єкт історико-філософських (і джерелознавчих) досліджень*

На жаль, у вітчизняній історії філософії (та й у царині гуманітаристики загалом) панує вельми архаїчний образ ученого. Це – такий собі знавець першоджерельної мови і текстів, добре обізнаний із сучасною дослідницькою літературою Якості, що є справді фахово необхідними й поважними. Але цей образ одинака-Майстра, компетентного Фахівця, трохи нагадує славнозвісного Робінзона, який спромігся власними зусиллями відтворити цілий світ, який же він без сумніву й жалю кинув, тільки-но з'явився корабель з великого світу. Образ вченого-знавця, повторюю, з безсумнівними і фахово необхідними якостями, не враховує зонайменше двох визначальних обставин: по-перше, соціальної форми, у якій продукується та функціонує знання у світовій науці; по-друге, завдань і потреб, актуальних для вітчизняної гуманітарної думки.

Зонайбільшої літературної обізнаності (хоч щодо першоджерел, хоч у сучасних дослідженнях) замало, щоб успішно діяти в інституційних формах сучасної науки, яка висуває на 4/5 вимоги *форми* – стилю викладу, способу артикуляції завдань, обґрунтувань і висновків, дотримання жанрових і комунікативних вимог, стандартів саморепрезентації тощо. Сучасна історико-філософська наука – це досить складний і специфічний *контекст*, у якому надто велику роль відіграють інтереси та позиції тих, хто вже «визначає погоду» у цій царині. Думати, що твоє становище в історико-філософській науці визначається власним суто дослідницьким потенціалом – надто наївно.

З іншого боку, оптика образу Знавця-одинака викривлена нехтуванням нагальними потребами того найближчого інтелектуального середовища, в якому він існує – тобто станом вітчизняної історико-філософської науки. Чи то скажемо обережніше: дискурсу. Я можу уявити фахівця, котрий на три голови вищий за середовище. Але користь від нього – мінімальна. І навпаки – навіть досить скромна зміна справи історико-філософських досліджень у країні загалом важить більше, ніж найталановитіший окремих персонаж.

Наприклад, хоч який глибокий знавець Декарта якимось дивом не з'явився б в Україні, сам по собі він мало чого важить у державі, яка не має у жодній зі своїх бібліотек чи наукових установ повноцінного (а краще повного) зібрання видань оригіналів хоча б класичних текстів новоевропейської філософії. Не кажучи вже про наявність перекладів, сучасної критичної літератури, власної традиції досліджень тощо. Без такого середовища – тобто без власне



*публічного виміру* існування думки, без *нормальної інфраструктури* гуманітарної праці – будь-який особисто бездоганний фахівець перебуває у вакуумі і зрештою працює майже марно.

З огляду на обставини української інтелектуальної ситуації варто відійти від романтичних і майже сакральних образів Видатного Вченого, Великого Майстра, Глибококомпетентного Знавця. На історію філософії, як і на інші гуманітарні дисципліни, нині корисніше подивитись як на індустрію знання, як на скромний, систематично організований, інтерсуб'єктивний процес опанування певної інтелектуальної царини. І якщо продукт, який вироблятимуть українські інтелектуали, виявиться вторинним чи малоцінним на світовому «ринку знання», це не повинно бентежити. Треба орієнтуватися передусім на потреби нашої власної, вітчизняної інтелектуальної ситуації. Будь-який прогрес у ній, що виникає завдяки праці вченого, повинен втішати. Я б висловив таку максиму: «Треба дбати про науку – про усталену практику і технологію досліджень, про забезпечення їх всіма необхідними засобами та умовами (у тому числі – продуктивною комунікацією), а не зосереджуватися на постаті окремого вченого, в якому начебто – як в якомусь чарівнику – розв'яжуться геть усі проблеми. Бо лише наука є тим публічним та інтерсуб'єктивним простором, у якому кожен учений і найскромніші його зусилля отримують свій сенс».

**Вілен ГОРСЬКИЙ**

*Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»*

### **Джерелознавчий аспект історико-філософського дослідження**

Передусім я хотів би уточнити розуміння терміну «джерелознавство». Ним зазвичай позначають комплекс спеціальних наукових дисциплін, що розробляють методи вивчення історичних джерел. Оскільки історія філософії вивчає події минулого, факти, на яких ґрунтується історико-філософське узагальнення, є історичними джерелами. Отже, всупереч реальній практиці, оволодіння здобутками джерелознавства є неодмінною передумовою наукового історико-філософського дослідження. Прагнучи відтворити об'єктивну картину історичного розвитку філософування, історик філософії

змушений мати справу безпосередньо лише з «уламками», «реліктами» подій, що вже відбулися. Побачити у цьому «релікті» «слід» події, що цікавить дослідника, реконструювати на підставі віднайдених «слідів» образ події у цілому, пояснити, чому досліджувана подія відбувалася саме так, а не інакше – ці й подібні до них проблеми повинна розв'язувати історико-філософська наука.

Початкову, базову фазу такого дослідження власне й становить пошук джерел. Ними може бути будь-який збережений «відбиток» минулого, в якому дослідник підставно побачив «сліди» події, що ним вивчається. Ігнорування складних процедур джерелознавчого пошуку може суттєво спотворити фактографічну підвалину й результати історико-філософського дослідження у цілому.

На жаль, ігнорування джерелознавчого етапу дослідження – хвороба досить поширена у нашій реальній практиці. Я бачу її симптоми тоді, наприклад, коли читаю працю, де філософія Платона розглядається не на ґрунті дослідження «першоджерел», як задекларовано автором, а на підставі російськомовних перекладів. Автори таких «досліджень», вочевидь, ігнорують значення терміну «*першоджерело*», підміняючи останнє текстами, що увиразнюють не так погляди Платона, як розуміння цих поглядів його перекладачем.

Не менш шкідливим видається й намагання ототожнити джерельну базу лише з «чистою філософією», що позбавляє можливості зрозуміти той контекст, який зрештою й зумовив специфіку філософської позиції мислителя, спадщина якого вивчається. Історики філософії, на жаль, забули, що вони репрезентують *історичну науку*, а отже, властива представникам цієї науки повага до конкретного факту є обов'язковою і для них.

Зрозуміло, не слід забувати й про специфіку, що вирізняє історію філософії з-поміж інших історичних наук, специфіку, що забезпечує її органічний зв'язок із актуальною філософією. «Вічність» філософських проблем, діалогічна природа філософії спонукають сучасного філософа звернутися до спадку, який залишив нам Платон, Декарт чи Кант не для того, щоб з'ясувати, як вони у свій час відповідали на філософські запити своїх сучасників, а щоб залучити їх до діалогу, що його ведемо ми, намагаючись філософськи осмислити наше сьогодення. Тут Платон, Декарт і Кант виступають як наші сучасники. Це органічно притаманно філософії як специфічній сфері духовного осягнення світу. Але такий підхід до минулого є *філософським*, і у його межах не вирішуються проблеми, в ім'я розв'язання яких існує наука історія філософії.

## Джерелознавчі проблеми історико-філософської науки

Сучасне історико-філософське джерелознавство в Україні перебуває у досить скрутному становищі. Тут я згоден із думкою попередніх доповідачів. Я також погоджуюся з тим, що історико-філософське джерело можна розуміти як у вузькому, так і в широкому сенсі, тобто коли ми аналізуємо не лише якийсь твір філософа, а й враховуємо історичний контекст, своєрідність епохи, особливості ментальності того часу тощо. В такому контексті завжди, безперечно, існує проблема пошуку першоджерел, актуалізується питання доступу до них так само, як і проблема освіченості та компетентності того, хто займається пошуком та інтерпретацією першоджерел. Отже, досить часто трудність історико-філософського дослідження полягає не лише у пошуку відповідного джерела, а й у спроможності вченого адекватно розуміти текст, відчувати «дух епохи», не переносити на тогочасні уявлення нинішнє світосприйняття та світорозуміння. Зрештою можна констатувати, що повного відсторонення від сьогоденних переконань досягти неможливо (про це свідчить провал спроби Е. Маха знайти «нейтральні елементи» досвіду), однак подібне прагнення завжди має перебувати у центрі уваги дослідника.

Щодо питання про статус джерелознавства в історико-філософському пізнанні, слід вказати не лише на те, що без знання першоджерел не існує історико-філософського дослідження, а й на те, що тут так само має значення не лише наявність джерел, а й відповідна їхня інтерпретація та реінтерпретація. Відомо, що залежно від настанови дослідника, маємо не лише різні інтерпретації доробку того чи того мислителя, а й оцінки його значущості, чи навіть те, наскільки він достойний бути об'єктом дослідження або згадування оригінального філософа.

Особливе місце у джерелознавстві посідає проблема перекладу тих текстів, які ми визнали як першоджерела. Я не буду говорити про архаїчні твори, в яких можливі помилки при їх переписуванні або в яких знаходимо сліди пізніших виправлень. Такі ж помилки, або навіть ще прикріші, трапляються і у сучасних перекладах із німецької, французької, англійської мов. Тому я хотів би зупини-

тися на якості сучасних перекладів. Тут постає декілька вимог до самого перекладача. Зокрема, під час перекладу філософських текстів мало досконало знати відповідну іноземну мову, потрібно ще й бути фахівцем у цій галузі наукового знання. Друга проблема, яка тут постає, це наскільки допустиме втручання перекладача в авторський текст. Тобто чи має він максимально прояснити думку автора (до речі, ще невідомо, чи правильно він зрозумів цю думку), або ж обмежитися буквальним перекладом відповідного речення? Ще одна вимога до перекладача стосується того, щоб максимально доповнити текст примітками, оскільки читач не завжди знає особливості того чи того філософського вчення.

Для ілюстрації сказаного наведу такий приклад. Зовсім недавно вийшла з друку книга Джона Д'юї «Досвід і освіта» (Львів: Кальварія, 2003), переклад з англійської. При рецензуванні було виявлено багато недоречностей, фактичних помилок, нерозуміння перекладачем сенсу того, про що йдеться у праці. Зокрема, перекладач вживає вислів «метод двох крайнощів», хоча такого методу в філософії не існує. На сторінці 22 є такий вираз, який без подальшого пояснення взагалі видається досить дивним: «Все, що вони повинні робити – це вчитися, подібно до того, як шість сотень повинні були загинути». Які шість сотень, хто ці шість сотень – усе це залишається незрозумілим, оскільки пояснень у тексті немає, а перекладач, мабуть, сам не знає, про що йдеться. Такі недоречності трапляються по всьому тексту книги. Все це свідчить про те, що в нас ще немає належної перекладацької школи. Її потрібно створити. Перекладач має бути передусім філософом, а вже до цього має додаватися досконале знання мови.

Щодо питання про тотожність чи відмінність історико-філософського та історичного дослідження – відповідь начебто проста і водночас складна, оскільки маємо як подібність, так і відмінність між історією та історією філософії. Складність полягає у тому, що навіть щодо усталеного історико-філософського матеріалу можуть існувати різні тлумачення, чим є, або чим має бути автентична історія філософії. Зокрема, одне з тлумачень наполягає на тому, що справжня історія філософії має максимально точно відобразити зміст та спосіб мислення того чи того філософа. (Зазначимо, що за будь-яких умов досягти абсолютної автентичності неможливо. І це, навіть, добре, оскільки тоді не можна було б здійснити переосмислення спадщини того чи того філософа).

Інша інтерпретація наполягає на тому, що історик філософії має показати зв'язок творчого доробку мислителя з соціально-історичним середовищем, його зумовленість певним соціальним контекстом. Таке тлумачення має право на існування і свої переваги, хоча з нього «випадають» ті філософи, які, скажімо, випередили свій час (А. Шопенгауер, С. К'єркегор).

Ще один підхід до історико-філософського матеріалу вказує на необхідність показати певну філіацію ідей, тобто оприявнити, як одні ідеї стали підґрунтям для появи інших, або яким шляхом йшло заперечення чи уточнення відповідних концепцій. Прекрасну ілюстрацію такого підходу маємо в історії філософії Гегеля. Хоча при такому підході дехто з філософів випадає з «лінії», оскільки в історико-філософському процесі досить часто трапляються концепції, які вибиваються з основного річища філософської тематики.

Інший підхід робить наголос на тому, що в історико-філософському дослідженні потрібно показати, наскільки самобутньою є творчість того чи того філософа. Зокрема, А. Бергсон колись стверджував, що якби Б. Спіноза жив у наші часи, то він написав би, по суті, майже те саме, що й свого часу. Звичайно, тут маємо деяке перебільшення, але, зрештою у кожного видатного філософа є певна індивідуальна особливість, яка справді робить його доробок унікальним.

Наступна настанова щодо історико-філософського дослідження пропонує нам завжди враховувати національні особливості тієї чи тієї філософії, або навіть соціокультурну специфіку різних філософських шкіл і течій. Хоча при цьому існує небезпека впасти в іншу крайність, коли ми перебільшуємо значення однієї філософської традиції і зменшуємо значення іншої (наприклад, відоме нам явище європоцентризму).

Відповідно постає запитання: який же підхід слід вважати найбільш прийнятним, або ж нам слід певним чином усі їх узгоджувати? Наша попередня філософська традиція спонукає нас шукати єдино правильний підхід. Однак сучасна філософська парадигма мислення не лише допускає наявність різних підходів до історико-філософського процесу, а й наполягає на необхідності плюралістичних підходів. Повинні існувати різні підходи, оскільки сама реальність відзначається розмаїттям. І отже, кожен із цих підходів має право на існування. (Тут вже згадувалося про начебто невдалу інтерпретацію філософської спадщини Г. Сковороди, після якої зникла змістовна компонента, і текст розсипався на окремі запози-

чення, цитати, ремарки тощо). З точки зору попередньої філософської настанови, це, звичайно, виглядає як неадекватне розуміння вчення Сковороди, але з точки зору його цілісного охоплення, такий аналіз теж має право на існування.

**Віктор КОЗЛОВСЬКИЙ**

Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

### Звернення до джерела: підтвердження власної думки чи пошук іншого сенсу?

Чому сучасна думка, філософія, соціальні й гуманітарні науки у цілому надають такого великого значення виокремленню тих ознак, що дають змогу розглядати певні артефакти як джерела знань, досліджень тих чи тих проблемних ситуацій, з якими стикається науковий пошук? На яких джерелах ми, науковці, філософи, ґрунтуємо свої розвідки, які джерела використовуємо для того, щоб отримати нові знання, інформацію про певні події, концепції чи історичний досвід?

З огляду на характер обговорення цих питань на нашому семінарі, можна стверджувати, що ми наблизилися до певного, можливо, часткового усвідомлення того, що суто інформаційний зміст не є визначальною ознакою джерела, що інформаційні критерії є необхідними, але не достатніми умовами для визначення джерела певної думки, концепту чи досвіду. Безперечно, нам потрібні такі знання й інформація, але пошуки джерел бентежать нас чимось іншим – сподіванням віднайти *родовід* концепту, досвіду, події. Зрештою лише той артефакт, що відкриває для нас витоки, які розкривають родовід, має право називатися джерелом. Завдяки родоводу ми можемо доторкнутися до чогось визначального для нашої думки (до події, архетипу, тексту тощо), того, що надає їй сили, ознаки, з одного боку, *бути*, а з іншого – *бути чимось визначеним*, окресленим, певним. Витоки дають думці наснагу, переконаність у тому, що наші пошуки не безпідставні, що вони мають під собою тверде підґрунтя, а наша рефлексія спирається на тверді засади у своїх намаганнях довести чи спростувати ті чи інші думки, тези, концепції.

Думка живе завдяки здатності побачити, почути, зрозуміти свої витоки, віднайти свій родовід. Наші розмисли з часом втрачають

свою принадну силу, коли за якихось обставин припиняються пошуки і звернення до витоків, до джерел. Останнє свідчить про *забуття думкою своїх витоків, її цілковиту вневненість у власній самодостатності*. Забуття зрештою й є самовпевненість думки у цілковитій достатності власних інтелектуальних ресурсів для розв'язання проблем, що перед нею поставили.

До певної міри таке забуття було притаманне класичній думці модерну, особливо просвітництву, твердо переконаному у людській спроможності всебічно пізнавати і розкривати таємниці природи та історії, спираючись лише на наукові методи. Парадоксальність ситуації полягала у тому, що просвітники зробили суттєвий крок у тематизації історії, відкритті темпоральних структур людської діяльності (у праці, виробництві), але одночасно сформулювали концептуальні настанови, ґрунтовані на цілковитій упевненості в тому, що вчений, дослідник, спираючись на власні інтелектуальні сили, озброєні раціональними методами наукового пізнання, здатний осягнути, пізнати суще, світ природи й історії, не звертаючись при цьому до історичного досвіду, особливо з урахуванням тієї обставини, що цей досвід здебільшого не відповідає настановам наукового розуму. Тому звернення до джерел, особливо, якщо останні не відповідали чітким критеріям самосвідомості, рефлексії, раціональності, не мало для просвітництва особливого значення. Справа у тому, що такі джерела не давали достатніх підстав і раціональних аргументів для *обґрунтування нових, сучасних знань*. Достеменними вважали лише ті знання, які спиралися на рефлексивні методи доведення їх істинності: знання набувало силу істини лише у випадку такого обґрунтування, яке не потребувало звернення до будь-чого, що лежить за межами рефлексії – до історії, вірувань, міфів, традицій.

Цікаво, що саме у цей час Г. Ляйбніц висунув принцип достатньої підстави, який налаштовував на пошук і відкриття раціональних засад знання і відповідних принципів світобудови. Зрозуміло, що це було можливо за умови притаманного класичному модерну принципівого ототожнення думки і буття. Покладання цього принципу як онтологічної передумови пізнання надавало дослідникові впевненості у своїй здатності мати *прямий рефлексивний доступ до буття*. Наявність такої можливості була базовою передумовою *істинного пізнання*, яке зрештою тільки і могло дати *знання істини*. Таким чином, істинний шлях (метод) пізнання міг привести до знання, тотожного засадам буття, тобто до знання

аподиктичного, знання, яке відповідало імперативам буття, загальним і необхідним засадам світу. Зрештою світ для класичної метафізики «тримався» на гомогенному *Ratio*, що уможливлювало продуктивну діяльність людського розуму щодо створення величезних раціональних систем, де знання отримувало своє обґрунтування, силу й здатність, згідно з постулатом Б. Спінози, бути критерієм як власної істини, так і похибки. *Ratio* встановлювало співмірність між світом ідей та світом речей, а також гомогенний зв'язок між ними. Це засвідчувало появу в просторі новоєвропейської метафізики особливого «привілейованого місця» – Суб'єкта (людини, духу, Бога, суспільства тощо), який хоче, може і повинний піднятися на рівень *абсолютної рефлексії*. Саме така позиція надавала суб'єктові можливість *перебувати над* тими ситуаціями, які потребували свого прояснення, пізнання і розуміння. Тому будь-яка ситуація набирала реальної ваги, своєї буттєвості лише у поєднанні з рефлексивним актом її усвідомлення і пізнання.

Для просвітницького погляду на світ передумови знання перебували у просторі самої думки, довершеність якої, фактично, знімала питання про історичні чи концептуальні засади її генези, про її витoki. Те, що надихало і спонукало ідеологів просвітництва до усвідомлення своєї ролі, виняткової місії у розкритті *довершеної Істини*, не потребувало звернення до джерел. Якщо таке звернення і відбувалося, то лише задля усвідомлення того шляху, який привів до сучасного істинного знання. Це був рух до самого себе, критерієм істинності якого було досягнення завершеності й самодостатності сучасного погляду на світ.

Так, наприклад, історико-філософські розвідки Г. Гегеля до певної міри мали для нього сенс лише як ілюстрація власної філософської позиції, хоча він і пов'язував своє філософування з античною думкою. Однак спосіб розгляду давньогрецької філософії, фактично, зводився до її тлумачення з позицій самодостатності власної теоретичної системи. У світлі останньої *будь-які джерела* (історичні чи концептуальні) *були лише моментом* розгортання теоретичної схеми, автором якої був сам Г. Гегель. Не випадково, що історична послідовність античної думки була підпорядкована спекулятивній системі категорій його логіки, що цілком узгоджувалось із гегелівським самоусвідомленням витоків власної філософії, її позірної «залежності» від античного Логосу. Якщо це і була залежність, то вона полягала передусім у наявності абсолютної рефлексивної позиції суб'єкта, для якого всі можливі джерела знань



сконцентровані у спекулятивному розумі. Цей розум і визначав, що є для нього його джерелом, його виток.

До речі, подібний, але дещо радикальніший підхід до джерел подибуємо у Й. Фіхте, який взагалі постулював абсолютну залежність будь-якого джерела від діяльного «Я», його здатності самопокладати реальність і одночасно усвідомлювати її як предмет знання. Все, що виходить за межі такого самопокладання, само-рефлексії, не повинно розглядатись як достовірне, обґрунтоване знання.

Такий суто рефлексивний підхід до розуміння джерел, витоків знання був притаманний майже всім інтелектуальним здобуткам епохи Просвітництва. Досить пригадати сприйняття й оцінку тих джерел, які стали певним підґрунтям для власних теорій Ж. Кондорсе, К. Гельвеція, Р. Мірабо, Д. Дідро, Д. Г'юма чи А. Сміта, щоб пересвідчитись у тому, що по-справжньому ці джерела вбачались у сучасних знаннях, їхній силі й обґрунтованості. Якщо і відбувалося звернення до попередників, до їхніх творів, то з метою показати поступ, прогрес думки від недосконалого до довершеного (сучасного) інтелектуального рівня пізнання. Основною ознакою сучасного знання були кращі, більш досконалі способи і форми його рефлексивного усвідомлення. При цьому не мала особливого значення відмінність критеріїв обґрунтованості знання – емпіричних чи раціоналістичних, принциповим була єдність артикуляції і розуміння джерел знань, згідно з яким лише сучасна думка мала право судити про те, що і як повинно тлумачитись як підстава сучасної рефлексії, для чого я, сучасний фахівець, звертаюсь до джерел, та які саме артефакти (твори, рукописи, перекази, досвід, міфи тощо) *мають право розглядатися як джерела*.

Отже, Просвітництво поставило питання про залежність джерел від концептуальних настанов, методів пізнання певної предметної сфери. Просвітники звернули увагу, що зрештою саме рефлексивні методи окреслюють поняття джерела і критерії його віднесення до природничого чи соціально-історичного знання. Саме вони поклали початок розгляду джерел на підставі певних методів. Лише метод визначав спосіб звернення до джерел, їхню атрибуцію, доцільність використання для доведення чи спростування певної думки чи концепції.

Сучасність, наше сьогоднішнє, демонструє суттєві зміни щодо всього кола питань, які стосуються джерелознавства. Крім наукових дисциплін, що займаються джерелознавчою проблематикою і

без вивчення яких не можливо собі уявити сучасні гуманітарні дослідження, звернення до джерел є для нас чимось більшим – це глибинна потреба «пізнього модерну» чи «постмодерну» (як кому заманеться визначати *наш час*) зануритись у власні витоки, джерела, з яких постають сучасні концептуальні побудови.

Виявляється, що для сучасної думки постійні пошуки власних джерел є не примхою, не зовнішнім, а внутрішнім чинником конституювання наукового знання, найважливішою складовою сучасного наукового дискурсу. Але чи є це занурення у джерела свідченням нашого бажання віднайти якісь нові істини, нові аргументи для обґрунтування сучасної думки, а чи ці звернення до витоків спонукаються якимось іншими мотивами? Та й взагалі, чи можемо ми бути впевнені, що діємо на суто гносеологічних підставах, тобто, що лише пошук істини є визначальним мотивом наукової діяльності? Чи не є це свідченням нашої наївності, коли ми за будь-яких обставин постулюємо істину як нашу дослідницьку мету за умов, коли час, у який ми живемо, діємо і розмірковуємо, ставить під знак питання буття самої істини? І хіба ми тим чи тим чином відверто чи завуальовано не погоджуємось із тезою Ф. Ніцше про те, що, за великим рахунком, істини є не що інше, як крокуючі армії метафор і антропоморфізмів; що вони є фантоми, ілюзії, котрі забули про свою ілюзорну сутність. Настав час їм про це нагадати.

Принципова відмінність сучасного сприйняття джерел порівняно з просвітницькими настановами полягає у тому, що наші звернення до витоків мотивуються чітким розумінням відсутності завершеності будь-яких теоретичних побудов, відчуттям нестачі тих сенсів, які уможливають краще розуміння сучасної проблемної ситуації. Саме розуміння неповноти, фрагментарності, локальності наших знань, усвідомлення їхнього імовірнісного характеру, проблематичність досягнення аподиктичної визначеності спрямовує науковий пошук до заглиблення в артефакти, які, на наш погляд, є тими джерелами, з яких починалось формування тієї чи тієї концепції, школи, традиції. Це своєрідне занурення у витоки з метою встановлення родоводу сучасної думки, традиції, у межах якої здійснюються наші дослідження. Сучасні пошуки рухаються у напрямку не до себе, тобто до власних досконалих теоретичних систем, а навпаки, від себе, в бік пошуку чогось, що не є для нас знаним, тим, у чому ми переконані.

Справа у тому, що *нашу сучасність* здебільшого мало цікавлять ті речі, події, тексти, які підтверджують наші власні думки і, навпаки,

ми шукаємо ті джерела, які здатні по новому проблематизувати наші дослідження, розширити коло тих питань, які потребують нового аналізу і вивчення.

Важливим також те, що ми звертаємося до джерел не з метою встановлення якоїсь єдиної для всіх істини чи підтвердження власної теоретичної конструкції, а для відкриття *іншості*, тобто тих фактів, текстів, подій, які змусять мене (дослідника, фахівця) принципово по-іншому подивитися на власні теоретичні тези, ідеї. Чи означає це, що просвітницькі настанови щодо зумовленості будь-якого пізнання методом є архаїкою, різновидом наукових забобонів, які втратили свій сенс і не мають жодного підґрунтя в сучасній науковій практиці? Я вважаю, що позитивна відповідь суттєво збіднює розуміння цієї проблеми. Попри зміну настанов щодо оцінки джерельної бази в наукових дослідженнях, усе ще зберігається налаштованість науковця спиратися на певну методологію у вивченні джерел. Звісно, ми добре розуміємо, що немає якогось єдино істинного наукового методу пізнання, а отже, змушені діяти, спираючись на *різні методи*, використання яких зумовлено передусім приналежністю дослідника до певної наукової школи, дослідницької традиції. Сучасні наукові розвідки можуть застосовувати різні методи звернення до джерел. Це можуть бути методи структурного аналізу, герменевтичні прийоми тлумачення текстів, деконструкція чи психоаналіз, але в кожному разі наукова робота передбачає застосування тих методів, які зумовлені дослідницьким напрямом, школою, традицією. Тому, до речі, у наш час, як ніколи раніше, виникають проблеми, пов'язані з різним моделюванням якогось одного артефакту – джерела, ідеї, історичної постаті. Ця розбіжність виникає на підставі звернення до різних методичних і методологічних настанов, якими керуються дослідники при вивченні артефакту. Це і провокує, як показав П. Рікер, конфлікт інтерпретацій, неможливість їхнього узгодження, тобто зведення до одного-єдиного знаменника: породжує різні моделі бачення й розуміння тексту, події, першоджерела.

Саме тому ми інколи опиняємося у ситуації, коли тексти чи сама постать того чи іншого мислителя, його життєвий й творчий шлях створюють певну проблему при намаганні їх розглядати як цілісну монаду, завершений і самодостатній «мікрокосм». Викликає подив наявність різних версій, варіантів розуміння його творчого доробку й життєвого шляху. Але це цілком узгоджується із сучасним розумінням проблеми автентичного відтворення, аналізу джерела – тексту, події, постаті. Автентичність – це не якась надіс-

торична субстанція, якийсь внутрішній (глибинний) зміст, носієм якого виступає творець, діяч – на противагу його зовнішнім, недолгим втіленням у текстах, подіях, які начебто не здатні адекватно, всебічно репрезентувати всю його глибинну суть. Навпаки, ми добре усвідомлюємо, що той зміст, «автентичний» сенс, який ми намагаємось віднайти і зрозуміти є радше своєрідним поєднанням наших експектацій із тими методами, які провокують на пошуки «іншомовного» сенсу, на осмислення, яке завжди є і буде нашим, але виникає у ситуації звернення до іншого – до джерела, яке нам доконечно не відоме, а його розкриття потребує значних методичних зусиль. Ситуація складається таким чином, що наше розуміння – це завжди лише модель, за допомогою якої ми щось усвідомлюємо по-новому, але те, *що* ми розуміємо, зумовлено тим, *як* ми це робимо, тобто на підставі яких методів, прийомів, підходів тощо. Це, зрештою дає змогу нам сподіватися на те, що ми маємо доступ до сенсу джерела, але не прямий і доконечний, а опосередкований і ситуативний, незавершений і частковий.

**Світлана КУЗЬМІНА**

*Таврійський національний  
університет ім. В. Вернадського*

### Історичне джерело в історико-філософському пізнанні

Щодо важливого питання про «природу» історико-філософських джерел, то тут, на мій погляд, не втрачає актуальності проблема співвідношення історичних джерел та реалій минулого.

Дослідники радянських часів, щоправда, у співвідношенні реальної історичної події та її відображення в історичному джерелі власне проблеми не бачили: побутувало переконання, що історик філософії, подібно до природознавця, безпосередньо, ледь не емпірично віч-на-віч опиняється перед об'єктом свого пізнання – філософськими ідеями, матеріалізованими у тексті, а отже, задля опису подій «так, як вони відбувалися» має право брати з тексту готові висловлювання. Водночас розповсюдженість у сучасній українській історико-філософській науці книжок і дисертацій на кшталт тих, які Р. Дж. Коллінгвуд відносив до «історії ножиць і клею», свідчить про те, що переказ і цитування філософських текстів минулого є ледь не єдиною методою історико-філософського дослідження. Дивна

річ – автори нібито точно передають зміст джерел свого дослідження, а історія філософії у них виходить викривленою!

Справа, певно, не лише у тому, що думка не може бути власне об'єктом. Адекватне відтворення її передбачає суб'єктивацію, простіше – осмислення істориком. Але маємо чимало прикладів, коли найсумнініші спроби відтворити шляхи думок минулого не були успішними. Здається, причиною цього є надто «раціоналізоване» розуміння природи мислення. Навіть сам Коллінгвуд не помітив, як піддався його чарам. Думка для нього – чиста раціональність.

Тим часом, ще у XIX ст. – і не лише у філософських столицях – чимало мислителів усвідомлювали, що чиста раціональність є абстракцією. Так, в одній із праць П. Юркевича є досить характерне спостереження: «Оглядаючи розмаїті явища, філософ відчуває різноманітні порухи серця, різноманітні почуття; в його душі створюються певні настрої, які, у свою чергу, надаватимуть особливе спрямування його аналізам, його мисленню». Годі й говорити про подальші «відкриття» щодо специфіки філософського мислення – про усвідомлення того, що його керівним фактором завжди були цінності, що його природа є діалогічною, а отже, передбачає критично-оцінювальні компоненти.

Враховуючи ці «відкриття», сучасна історико-філософська наука схиляється до цілісного бачення філософування як способу життя. Тим не менш нею до кінця не усвідомлена необхідність формулювання відповідних концептів, що мали б скласти підґрунтя нових методик дослідження. На мій погляд, історико-філософський підхід до джерел повинен, наприклад, урахувати і досвід психологічної науки – зокрема узгоджуватися з таким її поняттям, як «установча система особистості», що складається з ідей-цінностей, емоцій, сталих поведінкових намірів, попередньої поведінки тощо. Емпіричні психологічні дослідження доводять, що установча система особистості – досить стабільне психологічне утворення, яке визначає пізнавальні процеси. З певною часткою умовності, з огляду на високий ступінь рефлексивності філософського мислення, цей термін дає змогу визначити специфіку сприйняття історичного джерела істориком філософії.

У сучасній загальній історичній науці підхід, спрямований на реконструкцію внутрішнього світу людини певної доби, називають антропологічно зорієнтованим. В історії філософії аналогом цього є підхід культурологічний. Але у постулатах останнього проблема статусу джерела історії філософії якось обминається. Якщо ж бути послідовним, то варто відмовитися від наївного (не сказати б, аб-

сурдного) погляду на тексти філософського змісту як на «матеріалізовані ідеї», а сприймати їх як свідчення-залишки минулого, тим самим повертаючи історію філософії до кола історичних наук. Визнаючи правомірність статусу джерела історії філософії як джерела інформації, за допомогою якої ми можемо відновити процес мислення, ми повинні усвідомлювати і необхідність використання в історико-філософських розвідках засобів зовнішньої та внутрішньої критики джерел, підґрунтям яких є «логіка запитання та відповіді», з'ясування конкретних проблем, поставлених певним мислителем або певною добою.

**Ольга ГОМІЛКО**

*Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ*

### **Чи є наука джерелом історико-філософського дослідження?**

Поставити це дещо парадоксальне запитання мене спровокувало зроблене на нашому семінарі зауваження про те, що філософія повинна розглядатися як строга дисципліна та відповідати науковим вимогам. Звичайно, надання науковим критеріям статусу вищої достовірності не є оригінальною ідеєю, і подібні міркуваннями часто трапляються в аналізі філософських феноменів. Проте ідентифікація філософії із наукою нерідко закінчується лише декларацією цього факту, не перетворюючись у послідовну методологічну позицію. В результаті філософія лише кокетливо рядиться у шати науки, не відчуваючи щодо змісту та організації свого знання зобов'язуючої сили надбань наукового пізнання.

Зрозуміло, що відповідь на запитання: «Що є джерело історико-філософського дослідження?» не зводиться лише до переліку таких очевидностей, як філософський текст, теоретична позиція мислителя чи певна філософська традиція. До джерел історико-філософського пізнання зазвичай відносять усе те, що має причетність до появи тієї чи іншої філософської ідеї чи концепту – це й історичні події, і культура, і література, і соціальні реалії, і життєвий шлях мислителя, тобто весь спектр культурної практики даного періоду. Однак звідки про це дізнається історик філософії? Він користується реконструкціями історії та інших гуманітарних наук. Тому, фактично, гуманітарне знання виступає для нього джерелом

дослідження. Це тим більше справедливо з огляду на те, що наукове пізнання постійно змінює його зміст, склад і статус того, що вважається дійсністю. Попри це, наука як джерело історико-філософського пізнання згадується рідко. Як же тоді поєднати прагнення бачити філософію наукою і певне нехтування нею як чинником історико-філософського процесу? Ймовірніше, що тут дається ознака методологічна невизначеність позиції історика філософії та консерватизм його методів.

З іншого боку, наука не лише надає історикові філософії предмет та матеріал для дослідження. Не менш важливо, що наука озброює його постійно зростаючим арсеналом пізнавальних засобів і методів. Лише завдяки цьому історико-філософська наука може подолати межі сумнівної і нав'язливої езотерики обмеженого корпусу текстів, які начебто утворюють історію філософії. Ще один бік справи полягає в тому, як самовизначається філософія – а відтак, у якій смисловій перспективі здійснюється історико-філософське дослідження.

Слід згадати, що у сучасній філософії існує досить впливовий напрям, для якого уподібнення філософії та науки не обмежується лише заклик до строгості та чіткості визначень, а є фундаментальною методологічною вимогою. Йдеться про аналітичну англо-американську традицію. Щодо того, що можна вважати джерелом історико-філософського пізнання, показовою є книга Дж. Лакофа та Марка Джонсона «Філософія у плоті: втілений розум та його виклик західній думці» [George Lakoff, Mark Johnson *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, 1999]. Її автори піддають критичному перегляду всю традицію західної філософії і висувають таке грандіозне завдання, як створення філософії наново (!). Вони стверджують, що відкриття у когнітивних науках, як-от, визнання, що «розум є спадкоємно втілений, думка переважно несвідома, а абстрактні поняття більшою мірою метафоричні» [с. 3] спростовують основні філософські положення та вимагають вироблення такої філософії, котра б відштовхувалася від емпіричної реальності, а не слідувала б умоглядним міркуванням. Унаслідок запропонованої авторами «переробки» філософії сучасна культура відмовилася би від багатьох фундаментальних своїх підвалин, серед яких провідною є ідея незалежного від тілесності трансцендентального розуму.

Отже, для даної позиції основним ключем у декодуванні всього філософського досвіду виступають не метафізичні ідеї, а досягнен-

ня когнітивних наук. Відповідно вся традиція західної філософії підлягає перегляду крізь призму розуму як втіленої реальності емпіричного досвіду, що представляє нас, людей, як «нейронних істот» [с. 19]. У результаті створення нових засад філософії завершується справа переосмислення людини.

Не вдаючись до детального викладення здійснюваного авторами у цій книзі історико-філософського дослідження, зазначимо, що, незважаючи на його провокаційний пафос та явну непослідовність, воно має фундаментальний характер та значний вплив. Можливо, успіх цієї праці визначився не стільки обґрунтованістю та чіткістю представленої теоретичної позиції, скільки зверненням до однієї із провідних тем сучасного філософського дискурсу – проблеми людської тілесності. Використання результатів когнітивних наук у тлумаченні проблеми тілесності дало змогу авторам перечитати історію західної філософії під кутом її когнітивної інтерпретації.

У результаті не згаданої науки, чи більш конкретно – когнітивної науки, а «людське тіло, мозок та тілесний досвід» [с. 4] стають джерелами історико-філософського дослідження. «Найбільш важливо, – стверджують Дж. Лакоф та М. Джонсон, – це не тільки те, що наші тіла та мізки визначають, *що* ми будемо категоризувати; вони також визначають, які категорії ми будемо мати і яка буде їхня структура. Необхідно осмислити властивості людського тіла, які зумовляють особливості нашої концептуальної системи... Важливим є не те, що у нас є тіла, а думка є певним чином втілена. Що є важливим – так це те, що особлива природа наших тіл оформлює саме нашу здібність до концептуалізації та категоризації» [с. 19]. Таким чином, під питанням людської тілесності ставиться не тільки вся сучасна та попередня філософська думка, а й згаданої людське мислення.

Звичайно, у контексті більш близької нам метафізичної традиції – тієї ж трансцендентальної філософії – подібні підходи виглядають досить дивно, якщо не сказати, антифілософськи. Але це є поважна позиція у сучасній аналітичній філософії, котра привертає нашу увагу до розмаїття підходів у дослідженні філософської думки, у тому числі застосуванні сучасних наукових методів дослідження як тексту, так і його культурних резонансів (серед яких одним з найперших – його прочитування). Безперечно, нині існує гостра потреба у «перечитуванні» попередньої філософської традиції через призму неklasичної проблематики, серед якої проблеми тілесності також належить чільне місце. Згаданий текст оприявнює



таку спробу. Проте інтелектуальна ефективність реінтерпретації західної метафізики залежить від багатьох факторів, зокрема, чіткого визначення власної філософської позиції у контексті наявних підходів.

«Філософія у плоті» показує, що в умовах сучасної методологічної поліфонії важко дійти спільних визначень та взаєморозуміння в осмисленні історико-філософських подій без строгої демаркації власної теоретичної позиції. Лише чітке визначення власної філософської оптики дає можливість зрозуміти інше. У протилежному випадку ми приречені або товктися у «власній» (ніякій) філософії, або сліпо слідувати чужим висновкам. Отже, заклик до відмежування не означає ігнорування інших позицій. Навпаки, умовою плідної історико-філософської рефлексії є її діалогічність, відкритість та компетентність.

А тому, якщо ми вже згадали позицію когнітивної філософії, то вона також повинна бути введена в українську філософську думку. На сьогодні ми практично відтяти від неї. Хоча слід зазначити, що когнітивна лінгвістика в українській науці є розвинутою галуззю та має своїх достойних представників, як-от, О. Воробйов, С. Жаботинська та інші. Не останню роль у розвитку когнітивної лінгвістики в Україні відіграли міжнародні наукові обміни.

Отже, відповідь на запитання: «Чи є наука джерелом історико-філософського дослідження?» залежить, у першу чергу, від того, як ми розуміємо сутність філософії. А тому, якщо історія філософії – це спосіб отримання об'єктивних знань, що спирається на емпіричні дослідження, то у цьому випадку наука не тільки визначає методологічний ідеал історико-філософського пізнання, а й виступає його джерелом.

**Ніна ПОЛІЩУК**

*Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ*

### **Постать в історії філософії як голос у «розмові людства» (кілька міркувань щодо чинника плюралізму у джерелознавстві)**

Найпродуктивнішим результатом Другого Могілянського історико-філософського семінару – якщо спробувати його спрогнозувати на підставі власних безпосередніх вражень – є те, що він не

тільки і не стільки зафіксував вагомі здобутки у галузі історико-філософських досліджень в Україні (станом на 2003 рік), скільки підняв завісу над багатьма невизначеностями, проблемами, а інколи й сум'яттям, що проглядали у тій чи іншій формі – різко чи приглушено, лапідарно чи розгорнуто, а то й у стриманому мовчанні – у багатьох виступах, доповідях, критичних зауваженнях, репліках чи їх відсутності... Сум'яття стосується насамперед мене, і суть його у тому, що у контексті навіть тієї далеко невсеохопної інформації, що до неї мають доступ українські історики філософії, багато з позірно «простих» питань обернулися плюральністю варіантів як постановки, так і їхнього з'ясування чи нез'ясування. До кола цих «непростих» питань можна віднести, наприклад, питання про співвідносну вагу історії і філософії в історико-філософських дослідженнях *різних* філософських напрямів; питання про історико-філософські джерела як причетність (через інтерпретацію, сукупність асоціацій, фантазування тощо) до минулих і сучасних нарративів із метою створення свого власного, а не лише як матеріал для подальшого теоретико-пізнавального опрацювання, тобто *джерелознавства*; про застосування певного методу (назавгал означеної сукупності пізнавальних принципів) як обов'язкової дослідницької передумови, позаяк це може привести до крайнощів культивування методу або його відхилення на користь прагматичних процедур доцільності при деконструюванні-конструюванні філософських парадигм; питання про історію філософії й, відповідно, її джерела у річищі чередування метафізичних систем як щаблів наближення до найбільш всеосяжної й переконливої (на кшталт Гайдеггерової «історії Буття»). До кола питань, які потребують серйозного і прискіпливого прояснення (а не поспішно зверхнього заперечення як прихованої форми новітньої метафізики), варто також віднести питання про історико-філософський аспект *творення* вдалих літературно-критицистських описувань для сучасного й майбутнього, які у конкретних історичних контекстах (включно з інтелектуальними) здійснюють хоч і дрібні, але виразні й корисні кроки у напрямку вилучення жорстокості й насильства зі сфери людського життя. У цьому напрямку пропонує рухатися провідний сучасний американський прагматист Р. Рорті. Йдеться тут не про літературну критику у вузько-фаховому розумінні, а про форму інтелектуалізованої культурної діяльності, яка має моральну значущість і спроможна змінити для читача «смысл возможного й важливого».

До кола особливо «непростих», хоч позірно навіть елементарних, проблем на теренах історії філософії належить проблема *постаті в історико-філософському процесі*, її добирання з-посеред інших постатей й способу описування біографічних даних і творчого доробку. Складність полягає насамперед у необхідності врахування сучасним дослідником неоднозначності й різноманітності історико-філософських підходів до цієї проблеми, а також оцінки власного підходу, з одного боку, як автономно обраного й пріоритетного, а з іншого – як одного з можливих. Момент повсякчасної фонові присутності у свідомості історика філософії регулятивної складової плюралізму особливо важливий у нашому пострадянському інтелектуальному контексті, сформованому під егідою, здавалося б, цілковито неупереджених принципів об'єктивності та історизму. Як виявилось згодом, декларування цих принципів було прикриттям тотальної ідеологічної упередженості. Хоча згадка про цю ситуацію може скидатися на трюїзм, проте його варто повторити з огляду на вкоріненість (можливо, вже й підсвідому) стереотипу об'єктивності та історизму як ідеального критерія історико-філософського дослідження постатей окремих філософів. Результати застосування цього критерія незрідка зводяться до суми невиразних загальників, за неприступною «правильністю» яких втрачається головне – індивідуально-неповторний стиль мислення, оприявнений у текстах і життєвому шляху певної особистості, яка внесла відчутний елемент *новизни* і в констеляцію історично конкретних життєвих обставин, включно з долями вплетених у ці обставини людей, і у подальший перебіг інтелектуальної історії та культури у цілому.

Однією з небезпек, що чатує на історика філософії, який визнає доцільність плюралістичного підходу у цій галузі, є редукціонізм, що виявляється у протиставленні власної позиції як єдино істинної, або «справжньої», іншим, «неістинним» позиціям. Інтелектуальна історія, від якої історію філософії можна відмежувати лише формально, аналітично, не редукується ні до історії ідей (нехай навіть «пригод ідей», за А. Н. Вайтгедом), ні до найдовершенішого контекстуалізму, текстуалізму (слабкого чи жорсткого) чи якогось іншого методу. Заперечення редукціонізму зовсім не тотожне запереченню вибору певної позиції у висвітленні історико-філософського процесу та її послідовної реалізації (послідовної не означає догматичної, без права на помилки). Навпаки, саме вибір становить альтернативу редукціонізму. Вибір певної позиції як

пріоритетної застерігає від релятивізму з притаманною йому апологією рівноважності, однаковості усіх складових історико-філософського теоретизування, яка знову ж таки обертається редукаціонізмом. Таке обернення – супровідна тінь релятивізму, адже релятивістська рівноважність різних історико-філософських позицій передбачає наявність якоїсь «об'єктивної», нейтральної інстанції, що відіграла б роль судді щодо всіх інших.

Світова філософська думка має у своєму арсеналі розмаїття інтелектуального інструментарію для дослідження, аналізу, реконструкції, опису історико-філософських процесів незалежно від того, чи належать вони до культури минулого, а чи розгортаються нині й орієнтовані у майбутнє. До цього інструментарію належать історико-філософські джерела, тобто вони становлять не сирий матеріал або пасивний додаток до якихось зовнішніх мислительних операцій, а їхню органічну і невід'ємну складову. Такий підхід до історико-філософських джерел не слід сприймати як суб'єктивістський, а лише як такий, що пропонує (і створює для цього певні передумови) відмовитися від суб'єктно-об'єктного розмежування як різновиду редукаціонізму, що блокує вільне застосування інших історико-філософських підходів, нехай навіть досі невідомих і невипробуваних. У цьому контексті знову ж таки з усією гостротою постає питання щодо оновлення й урізноманітнення історико-філософських підходів до висвітлення інтелектуальної постаті, якою не обов'язково має бути професійний філософ. Таке висвітлення має відштовхуватися не від ідеї усереднення, подання певної конкретної постаті як *представника, виразника чи продовжувача* якоїсь філософської течії, напрями, школи, *а від індивідуалізованої новизни*, втіленої у життєвих перипетіях, біографії, текстах, впливах у безпосередньому спілкуванні та опосередкованому – пам'яті майбутніх поколінь. Тому вислів Р. Рорті щодо філософії як «розмови людства» доцільний також у застосуванні до історії філософії сукупно з її невід'ємним складником – а в деяких ситуаціях і двійником – а саме, до джерел у широкому сенсі як чинників культури та сукупності соціальних практик. У цьому контексті джерелознавство доповнюється джерелосприйняттям, а історія філософії набуває прикмет самоджерела. З огляду на «самоджерельність» історії філософії знову актуалізується питання про індивідуальний «голос» філософської постаті у «розмові людства».

Постать в історії філософії має повернутися до читача нарративів її життєвого шляху чи створених нею текстів стороною

*продукування інтелектуальної енергетики та впливів цієї енергетики не стільки на епохи мислення (або, за Гайдеггером, епохи Буття), як на плюральну сукупність інших осіб – зачеплених цією енергетикою сучасників та майбутніх індивідуальних учасників «розмови людства», яких ця енергетика стимулювала до перебудови власного мислення й самообразу. Тому з філософським іроніком Р. Рорті міг би цілком порозумітися аналітик Дж. Мур, який якось зазначив, що йому найкраще філософується тоді, коли його зачіпають за живе і хвилюють думки інших філософів. Утім дозволю собі припустити, що визнавши навзаєм доцільність позиції іншого, кожний із них затято продовжував би рухатися власним шляхом.*

**Валентин ГУСЕВ**

*Національний університет*

*«Києво-Могилянська академія»*

### **Проблеми джерелознавства на прикладі дискусії про вплив політичної філософії Джона Локка**

Немає сумніву, що джерелознавство має бути важливою складовою історико-філософської науки. Саме науки. Адже проголосивши тезу про те, що філософія не є наукою, багато хто з нас, на жаль, і в історико-філософських дослідженнях звільнив себе від необхідних у науці вимог доказовості, поваги до факту, опертя на документи й джерела. Джерела є емпіричною базою історико-філософського пізнання. Позбавлене такої бази воно перетворюється на вільне ширяння філософської думки, яку можна тлумачити як завгодно, тільки не як історико-наукове дослідження. Отже, джерелознавство необхідне історії філософії тією мірою, якою вона є або претендує бути історичною наукою.

Що стосується визначення джерельної бази історико-філософського пізнання або питання про те, що (крім філософських текстів) може вважатися його джерелами, то тут не може бути якоїсь однозначної відповіді. Власне такими джерелами можуть бути будь-які документи, вивчення яких дає змогу розв'язати поставленні дослідником завдання. Інакше кажучи, характер історико-філософських джерел залежить від характеру тих завдань, які стоять перед історико-філософською наукою.

Серед таких завдань можна виділити *два основних*: 1) адекватна інтерпретація ідей або поглядів певного філософа; 2) аналіз філософської, політичної, назагал духовної культури певної країни або епохи з метою дослідження того, як ці ідеї функціонують у даній культурі.

Проілюструвати свою думку я хотів би на одному прикладі, взятому з досвіду західної історичної науки. Йдеться про дискусію щодо впливу політичної філософії Джона Локка на ідеологію американської революції, на формування політичної думки революційної Америки. З 60-х рр. ХХ ст. в американській історико-філософській науці відбувалося те, що Стівен Дворец (Steven M. Dworetz) назвав *«історіографічною революцією»*. Йдеться про перегляд т. зв. «локкіанської моделі інтерпретації», згідно з якою ліберальні ідеї Локка мали вирішальний вплив на формування основ американської політики.

Не буду в деталях описувати цю дискусію, пошлюся лише на висновки одного з її учасників. Джером Гайлер (Jerome Huyler), аналізуючи її стан у своїй книзі *«Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era»*, зазначає, що перш, ніж обговорювати локкіанізм в Америці, необхідно з'ясувати, що таке власне локкіанізм, що саме становить сутність політичної філософії Локка, адже ж *«багато різних «Локків» з'явилося у Сполучених Штатах із легкої руки недавніх і давніх американських істориків»*. Не тільки критики, а й захисники Локка ґрунтувалися у своїх висновках на різних аспектах його філософії, часто редукуючи її до таких «простих» елементів, як користолюбство, груповий плюралізм інтересів, утилітаризм, капіталістичне зростання тощо. Політичну теорію Локка нерідко ототожнювали або з Гоббсовим гедонізмом, або з утилітаризмом Бентама; у ній намагалися побачити і протестантську етику праці, і практику сучасного капіталізму. Але чи відповідало все це власне філософії Локка, цілісній системі його політичних і філософських поглядів? І що найголовніше, чи можна ототожнювати локкіанський лібералізм із його сучасними версіями? Ретельне дослідження творів Локка відкрило, що багато з того, що вважалося «локкіанізмом», не може бути визнане за думки, які належали самому Локку; і те, що оцінюється як локкіанський лібералізм, дуже часто суперечить доглибним переконанням самого філософа.

Отже, перед істориками філософії постало завдання адекватної інтерпретації політичних ідей самого Локка. Разом із тим постала

і методологічна проблема критеріїв такої інтерпретації. На думку С. Двореца, наприклад, таких критеріїв два: 1) інтерпретація має бути текстуально правдивою, тобто такою, що має текстуальне potwierдження; 2) вона має відповідати історії або бути інтерпретацією, яку розвинули самі суб'єкти історичного процесу.

Йдеться нібито про прописні істини. Але ж американські історики лише нещодавно почали приділяти належну увагу *всьому комплексу думок*, що залишив Локк, усвідомлювати необхідність брати до уваги весь корпус його праць – наразі не тільки політичних, а й інших, у т. ч. гносеологічних. Спираючись на такий аналіз, С. Дворец пропонує теїстичну інтерпретацію лібералізму Локка, яка значно більшою мірою, ніж сучасний секуляризований лібералізм, відповідала власним переконанням філософа, а також уявленням американських колоністів про нього.

Дослідження впливу політичної філософії Локка на революційну ідеологію Америки потребувало також ретельного вивчення того історичного контексту, в якому відбувалося поширення його політичних ідей. Беккер (Becker) і Гарц (Hartz), які найбільше сприяли створенню т. зв. «локкіанської моделі інтерпретації», можуть бути тут гарним прикладом. Безумовний вплив локкіанського лібералізму вони доводили, посилаючись на особливості інтелектуального й політичного життя Америки, що спричинили цей вплив. Америка утворювала унікальний контекст – відмінні умови життя (відсутність соціо-політичних структур, властивих старому світові), які формували відповідний інтелектуальний клімат (ліберальні ідеї «носились у повітрі»). Тому, на їхню думку, американські колоністи були локкіанцями навіть незалежно від того, читали вони твори самого Локка чи ні. Прибічники такого підходу не дуже переймалися тим, щоб документально potwierдити свою позицію. І саме це стало предметом критики з боку «ревізіоністів», тобто тих, хто прагнув переглянути локкіанський характер політичних основ Америки, замінивши ліберальну модель інтерпретації на республіканську. «Ревізіоністи» відкидали як такий, що не підлягає верифікації, «climate of opinion», і привертати увагу до реальних політичних текстів, до творів революційного періоду. Це надало їм суттєву перевагу. Вони легко спромоглися *документувати* республіканський вплив на формування Америки. Докази шукали повсюдно: у пресі, проповідях, промовах революційного та конституційного періодів.

Намагаючись розвіяти локкіанський міф, показати, що вплив політичних ідей Локка був незначний, вони звернулися до аналізу

книжкових фондів колоніальних бібліотек із тим, щоб з'ясувати, настільки доступними були політичні праці Локка у дореволюційний період, читали не читали Локка колоністи, і яке місце його твори посідали серед творів інших авторів? Намагання «ревізіоністів» применшити значення політичних ідей Локка породило зворотню реакцію. Історичні дослідження Стівена Двореца, Майкла Зукерта та інших відновили рівновагу. Але вони змогли це зробити, лише знайшовши серйозні документальні свідчення, тобто перемігши своїх опонентів на їхньому власному полі.

У своїй книзі «*The Unvarnished Doctrine. Locke, Liberalism, and the American Revolution*» (1990) С. Дворец наводить свідчення з великої кількості *первісних текстуальних джерел* – політичних памфлетів, державних та інших офіційних документів, газет, кореспонденцій, релігійних проповідей, мемуарів і особистих свідчень учасників революції, які доводили набагато більшу присутність Локка у колоніальній Америці, ніж про це писали критики локкіанської моделі. Про це свідчили і більш ретельні огляди бібліотечних фондів колоніальної Америки. На основі проведеного дослідження Дворец зробив висновок, що «всупереч заявам республіканських ревізіоністів, ці матеріали ясно показують, що у вирішальних політичних питаннях Локків *Трактат про врядування* був найчастіше цитованим небіблійним джерелом». Цікавим (і досить несподіваним для історико-філософського дослідження) був аналіз церковних проповідей, через які священники Нової Англії популяризували політичні ідеї Локка, надаючи їм відповідного морального авторитету.

Ведучи мову про поширення цих ідей, дослідник звертає увагу на те, що таке поширення не обов'язково мало характер безпосереднього знайомства з творами самого філософа. Часто лідери громадської думки поширювали принципи, які вони засвоїли, вивчаючи Локка серед тих, хто сам його творів не читав. Дослідження непрямих впливів породило, втім, чимало складних проблем, оскільки такі авторитетні історики, як Джон Данн (John Dunn), наполягали, що з методологічної точки зору визначити реальний вплив мислителя можна лише на основі фактичного розповсюдження його праць і документованих посилань на його твори. Одним із методів, застосованих Данном, був метод цитатного аналізу. Але чи можна вважати його методологічно бездоганним? Адже правила цитування, встановлені наукою пізніше, не можна прямо застосовувати до політичних творів XVIII ст., коли цих правил ще не існувало,



а письменники доволі часто вдавалися до непрямого цитування. Залучаючи до історичного аналізу неатрибутовані цитування і близькі за змістом перекази, історики, однак, змушені були вести мову про лінгвістичні, теоретичні та доктринальні подібності між революційними текстами і творами філософа, що вимагало не тільки глибокого розуміння його філософії, а й володіння відповідною методологією порівняльного аналізу.

Усі ці проблеми, звичайно, заслуговують на окрему розмову. Наразі вони були наведені лише як приклад тих методологічних труднощів, які має долати наукова історіографія. На досвіді вивчення історичного впливу політичної філософії Локка ми можемо побачити, як дискусія щодо цього впливу не тільки гостро поставила питання про характер джерел, на які має спиратися таке вивчення, а й певні методологічні проблеми, пов'язані з дослідженням і використанням цих джерел. Проблеми, які належать вже не стільки до історіографії як такої, скільки до джерелознавства, науки, що є необхідною складовою будь-якого серйозного історичного дослідження.

## Тетяна ГОЛІЧЕНКО

*Національний університет  
«Киево-Могилянська академія»*

### До питання про стратегії формування джерельної бази історико-філософських досліджень (історико-філософська полеміка Марціала Геру та Фердинанда Алькьє)

Навряд чи можна знайти історика філософії, який би не усвідомлював неоднозначність предмета історії філософії та, обираючи одну з можливих стратегій його дослідження, так чи інакше не визнавав би легітимність (бодай часткову) іншої можливої стратегії.

Якщо говорити про методологічні течії у сучасній французькій історії філософії, то можливу подвійність цих стратегій (яку, до речі, Поль Рікер визначив як протистояння «стратегії системи» та «стратегії сингулярності») дуже яскраво продемонстровано методологічною дискусією двох визнаних авторитетів – Марціала Геру (Martial Guegoult, 1891–1976), з одного боку, та Фердинанда Алькьє (Ferdinand Alquié, 1906–1985) – з іншого. Обидва автори були

відомими дослідниками спадщини Декарта, обидва вивчали також творчість Спінози, Мальбранша та інших європейських мислителів модерної доби. Полеміка між ними точилася впродовж двадцяти років (з початку 50-х – до кінця 70-х рр.) і багато в чому визначала обличчя (у множині!) сучасних їм історико-філософських підходів та методологічні орієнтири їхніх учнів [З-поміж учнів М. Геру слід назвати Ж. Війємена (J. Vullemin) та В. Гольдшмідта (V. Goldschmidt). Учнями Ф. Алькье вважають себе Ж.-Л. Маріон (J.-L. Marion) та Ж.-М. Бейссад (J.-M. Beysade)].

М. Геру дотримувався ідеї про те, що філософська думка того чи того автора є замкненою та внутрішньо цілісною системою, яка характеризується когерентністю та самодостатністю *аргументації* (саме рівень аргументації увиразнює приналежність філософування до царини розуму), яка, власне, й становить предмет історії філософії та може з успіхом досліджуватися за допомогою структурних методів.

Ф. Алькье, який був не тільки істориком філософії, а й оригінальним філософом, близьким до кола сюрреалістів та психоаналітиків, (серед його найближчих друзів-колег – засновник сюрреалізму А. Бретонк, історик літератури та історик ідей П. Бенішу, психоаналітик Ж. Лакан та соціолог М. Лейріс) наголошував на тому, що будь-яка філософська система, хоч би якою раціоналістичною вона була, не може відмежовуватися від універсальності людських пристрастей і почуттів, які є її історичним та біографічним підґрунтям. Набуваючи так чи так форми філософування, вони є предметом історико-філософського дослідження.

Інакше кажучи, якщо М. Геру розглядав філософські системи як замкнені світи (саме через це Ж. Кангілем назвав його концепцію «інтерналістською»), то Ф. Алькье намагався максимально розкрити межі філософського тексту, наближаючи його до життя та світу почуттів; якщо М. Геру вважав за єдиний предмет історико-філософського дослідження текст і тільки текст в єдності його аргументативної структури, то Ф. Алькье (так само як і його найближчий у методологічному відношенні колега А. Гуйє [H. Gouhier]) прагнув розширити джерельну базу історії філософії, залучивши до неї царину мистецтва, літератури та біографічної історії автора.

Протистояння Геру – Алькье, характерне для французької історико-філософської науки середини ХХ ст., варте осмислення українськими істориками філософії.

## Приватні архіви Дмитра Чижевського у контексті дослідження його наукової спадщини

У процесі дослідження спадщини Дмитра Чижевського, якого на сьогодні загально визнано одним із фундаторів історико-філософського українознавства, переді мною не раз поставали запитання: «Що має правити за джерело історико-філософського дослідження, тобто бути певною точкою опертя при аналізі творчості видатного мислителя? Чи можна, наприклад, розглядати окрему працю вченого без урахування його попередніх і подальших творів, а також загального контексту, в якому ця праця постала, – з усіма зплетіннями подій та впливів, які могли певним чином відбитись і на самій праці? Як і за якими критеріями визначити провідні фундаментальні праці творця й менш суттєві, так би мовити «другорядні» і чи взагалі правомірно ставити питання про більш і менш важливі твори? Адже, наприклад, менш цікаві й суттєві, з нашого погляду, праці, можливо становили для мислителя певний перехідний місток або ланцюжок до подальшого розвитку думок, висловлених у наступних працях. Тоді без цих попередніх творів ми навряд чи зможемо повністю зрозуміти і проаналізувати творчу спадщину філософа. Чи треба при аналізі творів враховувати архівну спадщину мислителя і біографічну канву його життя, а чи зосереджуватися виключно на текстах?» Щодо відповідей на ці запитання, то не має якогось загальноприйнятого канону, як не існує його і щодо вибору джерела чи методів історико-філософського дослідження.

Перш за все, на мою думку, шлях дослідження і вибір джерела (або джерел) залежать від мети, яку ставить перед собою вчений, і від предмета самого дослідження. Чи може, скажімо, історик філософії простежити розвиток окремої ідеї чи концепту, що проходять наскрізно через праці різних мислителів? Так, може і, напевно, для цього йому не буде потрібно використовувати біографічний матеріал. Проте при дослідженні творчості окремого мислителя велику роль часто відіграють біографічні факти, що вміщують події навчання, оточення, участь у наукових гуртках та різноманітні впливи, яких міг зазнати мислитель у своєму інтелектуальному розвитку. Іноді нам важко буде усвідомити сенс праць без зану-

рення у культурологічний та історичний контекст доби, в яку жив і творив мислитель, бо саме там знайдемо ключ до розуміння його творів (особливо це стосується середньовічних мислителів). Отже, історик філософії часто мусить поєднувати у своєму дослідженні різні методи і методології та бути водночас і істориком, і філософом, і філологом, і культурологом. Втім такий підхід дає змогу охопити велике коло матеріалу і розглядати певний текст чи ідею (або у цілому аналізувати спадщину мислителя) у широкому історико-культурному контексті.

Стосовно Д. Чижевського слід зазначити, що дослідження його наукової спадщини ускладнюється ще й тим, що, по-перше, він працював у багатьох галузях гуманітаристики: філософії, філології, славистиці, історії культури і навіть астрономії; по-друге, його спадщина, яка становить понад *тисячу* друкованих праць, досі не зібрана, мало вивчена і майже недоступна українському читачеві. Відтак при дослідженні його творчого доробку велику роль відіграють два приватних архіви і бібліотеки вченого, що зберігаються у Німеччині.

### *Архів і бібліотека у Галле*

Галльську бібліотеку Дмитро Чижевський збирав з 20-х років до 1945 р. Улітку 1945 року, напередодні вступу до Галле радянської армії, Чижевський спішно залишає місто. Навчений попереднім досвідом «спілкування» з більшовиками, під час якого йому довелося поневірятися по тюрмах і концтаборах, він волів за будь-яку ціну уникнути цієї зустрічі. Залишаючи Галле, Д. Чижевський був змушений залишити свою бібліотеку і архів, які розраховував забрати пізніше за допомогою друзів. Однак майже всі його речі невдовзі були реквізовані галльським бургомістром: архів і бібліотеку опломбували, а згодом передали до новоствореного Інституту славистики, де вони зберігалися впродовж усього часу. Д. Чижевський спочатку намагався повернути свій архів і бібліотеку: звертався до різних інстанцій, навіть протестував, але все виявилось марним. Не змогли зарадити справі і впливові німецькі професори (хоча прецеденти повернення архівів і бібліотек існували). З часом він став переконаний у тому, що їх знищили, і дуже жалкував як за книжками, так і за своїми рукописами та незакінченими працями, що залишились у його архіві.

До цього часу лишається невідомою точна кількість книг Галльської бібліотеки Д. Чижевського на момент його втечі з міста, адже

він, на жаль, не зробив каталогу своєї бібліотеки. Проте такий каталог «Ex libris Tschizewskij» та опис самої бібліотеки було складено працівниками Галльської університетської бібліотеки у 1946–1947 рр. Каталог і досі зберігається в Інституті славістики: у ньому зареєстровано 6283 найменування на двадцятьої різних мовах, і це дає нам змогу приблизно підрахувати кількість книг у бібліотеці Д. Чижевського на червень 1945 року. Отже, якщо врахувати вилучену радянською воєнною адміністрацією російську класику (яка була, напевно, забрана як «чтиво» для військовослужбовців), книги, взяті Д. Чижевським із собою (а їх, не зважаючи на складні обставини втечі, було не так вже і мало), а також більш, ніж п'ятдесят посилок з книгами, які він отримав наприкінці 1946 року з Галле від своєї знайомої пані С. Віндіш, то у червні 1945 року його бібліотека мала нараховувати приблизно 7 000 томів (а може, й дещо більше). Крім того, вже під час перебування у Марбурзі Д. Чижевському вдалося повернути частину своїх книжок за допомогою друзів (зокрема Ф. Ліба та Р. Олеша), які заявили, що деякі книги були позичені Д. Чижевським з їхніх власних бібліотек, і на цій підставі вони забрали «свої» книги з його бібліотеки у Галле, повернувши їх справжньому власникові. Окремі «заборонені» книги було згодом вилучено з бібліотеки і здано славістами радянським окупаційним властям; деякі з книжок були втрачені під час зберігання бібліотеки та кількох переїздів Інституту славістики. Весь цей час книги з бібліотеки Д. Чижевського майже не використовувалися, оскільки до них не було вільного доступу.

У 90-х роках, отримавши доступ до цієї бібліотеки, працівники Інституту славістики університету Мартіна Лютера Галле-Віттенбергу змогли переглянути її «скарби» й оцінити вартість. На той час велика кількість книг та періодичних видань перебувала у поганому стані й потребувала негайної реставрації. Крім того, треба було провести перереєстрацію наявного бібліотечного фонду і наново каталогізувати бібліотеку, враховуючи сучасні вимоги. З огляду на це німецькі вчені звернулися за підтримкою до відповідних інстанцій, і у 1998 році Міністерство культури землі Саксонія-Ангальт виділило кошти на науковий проект під керівництвом професора Ангели Ріхтер (Angela Richter), організаційну частину якого виконував Андре Аугустін (André Augustin). Метою цього проекту було вивчення фонду бібліотеки Дмитра Чижевського, його [фонду] каталогізація та розміщення в Інтернеті, а також публікація каталогу окремим виданням. У квітні 2001 року каталог бібліотеки

Д. Чижевського з'явився в Інтернеті – це була спільна праця Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle, а 2003 року каталог вийшов окремим друкованим виданням (Dmitrij I. Tschizewskij und seine Hallesche Privatbibliothek / Herausgeben von Angela Richter und Swetlana Mengel. – Münster-Hamburg-London: LIT Verlag, 2003. – 480 с.). Після каталогізації до бібліотеки відкрито вільний доступ – з книжками та журналами можна працювати у читальному залі Інституту славістики, проте з огляду на стан бібліотечного фонду додому книги не видаються й замовлення з інших міст не приймаються.

Змістовно бібліотека достатньо різноманітна, але домінує славістична, філософська, богословська та соціальна тематики. В бібліотеці чимало раритетних видань XVII–XX століть, з-поміж яких варто згадати колекцію старовинних різноформатних Біблій (переважно XVII–XVIII ст.) та словників. Є також рідкісні емігрантські журнали (наприклад, «Логос», «Путь», «Евразийские тетради», «Русская мысль» та ін.), книжки з дарчими написами (зокрема праці П. Феденка, твір Г. Шпета «Очерк развития русской философии» та багато інших). Широко представлено праці російських та німецьких філософів, значними є відділи богемістики та україністики. На загал унікальна бібліотека Д. Чижевського становить одну з окрас Галльського університету.

Щодо архіву мислителя, то він також охоплює період від 1921 по 1945 рр. У 90-х роках його було пронумеровано, але, на жаль, він поки що науково не оброблений і не описаний. У ньому зберігається 136 тек із різними матеріалами, з-поміж яких більшість становлять чернетки, рукописи, нотатки, конспекти і відбитки праць самого Чижевського. Переважну більшість тек розподілено за тематикою, наприклад: «Архів Франке», «Чеські видання», «Українська філософія», «Коменський», «Логіка», «Естетика», «Скорохода», «Гегель в Росії», «Лейбніц», «Шіллер», «Про формалізм в етиці», «Страхов», «Штур», «Спіноза», «Бакунін», «Чаадаєв», «Шевченко» та ін. Деякі теки доволі значні за обсягом – до 200 сторінок і більше, натомість інші містять 10–20 сторінок. В архіві зберігаються також відбитки праць інших учених. Цікавою є й система зберігання архіву Чижевського, яку він, напевно, виробив сам: увесь матеріал (листування, рукописи, вирізки з газет, фотографії, відбитки тощо) зберігались в однотипних підвісних течках, що розташовувалися у невеличкій компактній шафі з кількома ящиками. Така система з пронумерованими і тематично впорядкованими

теками давала змогу науковцеві швидко зорієнтуватися і знайти потрібні документи.

Важливу складову архіву вченого становить його листування. Серед його кореспондентів зазначеного періоду слід згадати А. Бема, Е. Бенца, С. Гессена, Р. Гвардіні, Е. Гуссерля, Д. Дорошенка, О. Койре, Ф. Ліба, М. Лосського, І. Мірчука, Б. Ніколаєвського, І. Огієнка, Ф. Степуна, М. Трубецького, Я. Паточку, П. Струве, С. Франка, М. Фасмера, П. Феденка, Г. Флоровського, М. Гайдеггера, Р. Якобсона, Б. Яковенко та ін. Увесь цей цікавий і багатючий матеріал ще чекає на ґрунтовні дослідження й аналіз. Щоправда, вільно користуватися та досліджувати архів поки що не можливо, але існує план його комп'ютерного сканування та введення до Інтернету.

### *Бібліотека і архів у Гайдельберзі*

Друга бібліотека і архів Д. Чижевського, які він збирав з 1945 до 1977 рр., зберігаються у м. Гайдельберзі й є власністю Гайдельберзького університету: вони були продані йому донькою Чижевського Тетяною. Ними можуть вільно користуватися дослідники.

Бібліотека Д. Чижевського входить до загальної бібліотеки Гайдельберзького університету, і її, на відміну від Галльської, яка знаходиться у спеціальній кімнаті і становить, так би мовити, окрему одиницю зберігання, не можна побачити на власні очі у цілому: книги можна лише замовити через електронний бібліотечний каталог. Каталогізацію бібліотеки поки що не завершено: є лише її загальний опис і картотека для використання книг. Згідно з цим описом, бібліотека нараховує понад 12 000 книг: 604 видання, які вийшли до 1900 року (серед них є рідкісні барокові видання, праці з емблематики та містики, твори Яна Амоса Коменського і література про нього, а також багате зібрання творів протестантських авторів XVII–XVIII ст.); 4 291 видання зі слов'янської проблематики (велику частину якої становить російська тематика), які вийшли після 1900 року; 4 847 книг з літературознавства, філософії, богослов'я, мистецтва (зокрема чудова колекція на тему «Обдаровані кількома художніми талантами», що становить близько 70 томів), природознавства; 2 460 масових видань та дисертацій.

Непереборну пристрасть Д. Чижевського до збирання книжок дехто вважав дивацтвом, але завдяки цьому німецькі славісти мають зараз у своєму розпорядженні дві унікальні бібліотеки, що

користуються значним попитом як у студентів, так і у поважних науковців.

Щодо архіву Д. Чижевського, то він зберігається у відділі рукописів і рідкісних видань університетської бібліотеки під шифром Heid. Ns. 3881. Архів, який займає 20 погонних метрів, упорядковано, але не каталогізовано – є тільки його загальний опис. Його розподілено на 10 частин таким чином: 93 документи, що стосуються біографії та академічної кар'єри вченого (рубрика «А»); 780 одиниць рукописного і машинописного тексту («В»); біля 30 000 листів кореспондентів Д. Чижевського («С»); 221 одиниця зберігання праць інших авторів («D»); 52 одиниці збірки газетних вирізок, фотографій, листівок («Е»); 6 ящиків з окремими відбитками статей та рецензій самого Д. Чижевського й інших авторів, а також фотокопіями різних старовинних видань («F»); 25 відгуків і рекомендацій самого Д. Чижевського («G»); 36 картотек – бібліографії, лексики, підбір цитат до різних тем («H»); 71 одиниця зберігання фотографій, діапозитивів, мікрофільмів («I»); 4 одиниці, що належать до рубрики славистики («K»). Крім того, в архіві є некаталогізована колекція графіки та старовинних мап (біля 120 одиниць зберігання), а також кілька ящиків з неідентифікованими листами.

Листування Д. Чижевського – одна з найцікавіших рубрик у його архіві. Серед постійних кореспондентів зазначеного періоду можна назвати Ю. Бойко-Блохіна, М. Бубнова, О. Бургхардта, Д. Бурлюка, Г.-Г. Гадамера, Д. Герхардта, Р. Гуля, Г. Вернадського, М. Ветухова, В. Зеньковського, Ю. Іваска, В. Ільїна, Р. Ингардена, М. Карповича, К. Левіта, І. Лисяка-Рудницького, Є. Маланюка, В. Міяковського, Л. Мюллера, Б. Ніколаєвського, Я. Паточку, Є. Пеленського, Р. Плетньова, О. Прицака, В. Сечкарьова, Ф. Степуна, Г. Струве, М. Фасмера, П. Феденко, Г. Федотова, А. Флоровського, Г. Флоровського, С. Франка, І. Шевченко, Ю. Шевельова, Е. Шпрангера, Р. Якобсона та багатьох інших.

Із зібрання рукописів інших авторів слід виокремити праці С. Франка «Реальність і людина» (машинописний текст з виправленнями автора), «З нами Бог. Три роздуми» (авторський рукопис); машинопис книги М. Зарецького «Малюнки російських письменників»; машинопис праць В. Зеньковського «М. В. Гоголь», «М. В. Гоголь у його релігійних пошуках», «З історії естетичних ідей у Росії в ХІХ–ХХ ст.»; машинопис статей Г. Флоровського про Соловйова та Победоносцева; машинопис статей Г. Федотова «Три столиці», «Росія, Європа і ми»; статті Р. Якобсона «Новітня російська



поезія. Начерк перший»; машинопис праці М. Гайдеггера «Der Ursprung des Kunstwerkes»; машинопис віршів Б. Пастернака та споминів Ф. Степуна.

Із зібрання автографів слід згадати велику колекцію автографів Давида Бурлюка, два листа В. Жуковського 1841 р., листи графа Орлова 1769 р., графа К. Нессельроде 1828 р., лист онука Я. А. Коменського – Д. Є. Яблонського – 1700 р., листи О. Герцена та М. Огарьова 1865 р., два листи П. Кропоткіна 1888 та 1891 рр. та кілька листів відомих німецьких письменників XIX століття.

Слід визнати, що архівні та бібліотечні зібрання Дмитра Чижевського є дуже потужною джерельною базою для вивчення його спадщини. В архівах зберігається багато цікавих і важливих для розуміння його наукової творчості матеріалів (зокрема автобіографічні нотатки, конспекти, тексти лекцій і семінарів, чернетки тощо), які дають можливість зазирнути у «творчу лабораторію» вченого, що так необхідно при аналізі наукової спадщини або написанні інтелектуальної біографії будь-якого мислителя; а його бібліотеки дають можливість швидко відшукати потрібну літературу і увійти в контекст проблеми. Крім того, архіви вченого, з огляду на багатющий матеріал, що у них зберігається (насамперед широке листування Д. Чижевського з видатними мислителями XX ст.), становлять інтерес не тільки для дослідників його спадщини, а й для істориків слов'янських і – ширше – європейських культур.

Тут ми знову повертаємося до запитань, зазначених на початку статті: «Що є джерелом у історико-філософському дослідженні і яким є співвідношення доксографії та історії філософії? Чи варто розглядати лише одну, можливо, й найбільш видатну працю чи ідею філософа, а чи краще, якщо це можливо, залучати до аналізу весь комплекс архівного матеріалу?» Гадаю, ці запитання – для подальшої наукової дискусії.

### III. Могилянський історико-філософський семінар

#### «ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕКСТУ В ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ»

*Третій Могилянський історико-філософський семінар відбувся 26 січня 2005 р. Безпосередньою темою обговорення учасників семінару – науковців Києва, Сімферополя, Полтави, Черкас – цього разу була проблема інтерпретації тексту в історико-філософському дослідженні. Втім у продовження традиції перше засідання семінару було присвячено аналізу результатів історико-філософських студій, здійснених в Україні впродовж 2004 р.*

*Розгляд проблеми історико-філософської інтерпретації відбувся у режимі доповідей (В. Гусєв, В. Менжулін) та дискусії із чотирьох основних питань, винесених на обговорення: 1) текст як джерело історико-філософського дослідження; 2) текст і контекст в історико-філософському дослідженні; 3) місце інтерпретації в історико-філософському пізнанні; 4) методологічні аспекти інтерпретації філософського тексту.*

*Матеріали до засідання I*

УКРАЇНСЬКА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА НАУКА у 2004 р.

*Огляди*

**Іван ЛИСИЙ**

*Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»*

**Історія української філософської думки у 2004 р.**

В українській гуманітарній науці дотепер продовжує домінувати тенденція до замикання на українознавчій проблематиці. Її потрохи долають вітчизняні історики філософії; так, у 2003 р. з-поміж п'ятнадцяти кандидатських дисертацій з історії філософії дев'ять було присвячено історії української філософської думки, а у 2004 р. із двадцяти п'яти дисертацій – одна докторська і вісім кандидатських. До останніх слід додати чотири монографії, два навчальних

посібники і понад шістдесят публікацій у збірниках та журналах. Серед монотематичних збірників варто відзначити матеріали пражської конференції, присвяченої Д. Чижевському, та позначену 2003-м, але видану у 2004-му році велику (716 сторінок) і цікаву збірку сквородинознавчих досліджень, традиційно підготовлених у Переяслав-Хмельницькому державному педагогічному університеті ім. Г. Сковороди (серед авторів останньої – В. Нічик, Р. Піч, Л. Ушкалов).

Історико-філософську україністику знаходимо також у таких не завжди регулярних періодичних виданнях, як «Філософсько-антропологічні студії» та «Мультиверсум» (Київ, Інститут філософії НАНУ), «Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності» (Київ, Київський національний лінгвістичний університет), «Sententiae» (Вінниця), «Докса» (Одеса), «Філософські пошуки» (Львів-Одеса), «Людинознавчі студії» (Дрогобич), «Нова парадигма» (Запоріжжя), «Філософія. Культура. Життя» (Дніпропетровськ), «Наука. Релігія. Суспільство» (Донецьк), нещодавно відновлений «Віра й розум» (Харків), а також у наукових записках та вісниках багатьох вищих навчальних закладів України.

Хоча, як стверджує харківський професор О. Кривуля, дисертація і є основним видом вітчизняної філософської творчості (саме ця теза була заголовком його публікації у збірці матеріалів XI Харківських Сковородинських читань 2004 р.), я все ж таки почну огляд із монографій. Це насамперед завершена В. Мазепою незадовго до смерті солідна праця «Культуроцентризм світогляду І. Франка». Привернула увагу не тільки вузького кола фахівців, а й широкої читацької громади колективна монографія наших колег В. Горського, Ю. Завгороднього, О. Вдовиної, О. Киричка «Давньоруські любомудри»; про це свідчить високе місце праці у рейтингу «Книжка року-2004» (у номінації «Софія»). Книжка містить аналізовані у ній давньоруські тексти, іменний і предметний покажчики та досить об'ємне англomовне резюме.

Філософського змісту в спадщині О. Довженка дошукується у своїй книжці «Філософські обрії О. Довженка» чернігівський філософ С. Мащенко. А Я. Козачок завершує у 2004 році серію своїх публікацій про М. Костомарова монографією «Українська ідея: з вузької стежки на широку дорогу».

Залишаючись на «вузькій стежці» видання історико-філософських підручників та навчальних посібників, хочу наголосити, що їх

підготовка має за свій фундамент, як правило, великий масив науково-дослідницьких праць у відповідній царині пізнання. Тому вихід книг цього жанру є свідченням певних досягнень у відповідній сфері наукового знання. Це, зокрема, стосується вкотре перевиданої 2004 року – звісно, щоразу у переробленому й доповненому форматі – «Історії української філософії». На цей раз книжка здобула ранг підручника. В. Горський, долучивши до співавторства К. Кислюка, значно розширив методичний блок видання, доповнивши його словником основних персоналій та концептуальних ідей, тестовими завданнями, темами рефератів; у підручнику є іменний покажчик, який полегшує використання книжки у довідкових цілях.

В. Нападиста видала 2004 року «Історію етики в Україні». Цю колись традиційну «дипломатичну» формулу «в Україні» було вибрано для заголовка тому, що у навчальному посібнику йдеться про російську академічну філософію.

До майже призабутої постаті не першої шеренги – М. Павлика – звернулися івано-франківці Г. Єрушевич та Я. Мельник. Видана ними трохи незвична «хрестоматія» – це невеликі фрагменти з різних писань М. Павлика, згруповані упорядниками за досить довільно визначеними 90 тематичними рубриками. Складно вгадати адресата такого видання.

Я вже зазначав, що дисертаційний ужинок у нас, як і торік, досить скромний. Єдина докторська дисертація Є. А. Харьковщеника написана на стику релігієзнавства, історії ідей та історії культури. Серед восьми кандидатських дисертацій кілька досліджень реалізуються в інтертекстуальному ключі (О. Вдовиної, А. Супрун), що не може не радувати, або у традиційній компаративістській площині (В. Арутюнян). Дисертанти також вдаються до узагальнення великих пластів української культурної спадщини (М. Дойченко, В. Козачинська, певною мірою і Н. Городецька). Є дисертації з історико-релігієзнавчих питань (О. Розумної та Є. Снігур).

В українознавчих історико-філософських публікаціях 2004 р. заторкнуті численні постаті, так чи інакше причетні до творення вітчизняної філософської культури – від митрополита Іларіона до Миколи Хвильового. Є у цих звертаннях певна, так би мовити, свіжість. Наприклад, з'ясування О. Стеблиною ролі Д. Велланського у становленні романтичного світогляду в духовній атмосфері України і Росії першої третини ХІХ ст.; або дослідження діалогічності української філософії ХХ ст. (М. Альчук); або аналіз К. Кислюком

літературизації філософської думки на матеріалі української історіософії, або звернення М. Гольберга до потєбнянського бачення проблеми невимовного у поезії і філософії. Серед досить численних і у цьому – неювілейному – році публікацій скворородинівського циклу (я нарахував їх майже півтора десятка) привертають увагу наголосом на єдності життя і думки стаття Ю. Надвірняк, а порушенням неявних табу – повторне звернення Л. Ушкалова до теми «Скворорода та Україна» (у розумінні – українство – І. А.). І геть несподіваною видалась мені точка зору, обрана І. Федем: свою статтю він назвав «Естетичні засади Скворороди-містика з точки зору даоської алхімії». Несподіванкою стало й те, що архівіст М. Ходоровський розглядає масонство XVIII ст. як релігійно-філософську течію, обираючи персонажами своєї розповіді С. Гамалію, М. Ковалинського, П. Лодія, В. Томару, К. Розумовського.

На жаль, наукове співтовариство – в особі редакторів і редколегій журналів чи збірників – продовжує поблажливо ставитися до речей вторинних, до публікацій, у яких відсутній момент новизни. Наприклад, одеський журнал «Перспективи» пропонує матеріал В. Стокяло «Філософія серця П. Юркевича»; харків'яни у збірці «Філософія і література» подали матеріал А. Забари «Гуманізм літературної та філософської спадщини Г. Сквороди»; Н. Руденко і Г. Хоменко опублікували статтю «Філософські аспекти творчості Т. Шевченка». Складається враження, що деякі автори погано орієнтуються у нинішньому стані історико-філософського українознавства, не вважають за потрібне вести бібліографічний пошук, а тому вкотре відкривають Америку.

Між іншим, редактори наукових видань мали б відчувати відповідальність принаймні за коректну тематизацію друкованих ними матеріалів: курйоз у заголовку статті Т. Гончарук «Особливості взаємовпливу культури Київської Русі на розвиток української національної ідеї в XIX ст.» (курсив наш. – І. А.) – зовсім не виняток.

Траплялись публікації оглядового характеру, які, не поповнюючи багаж відомого у межах певного предмета дослідження, могли б привернути увагу фахівця новими смисловими акцентами чи оригінальними узагальненнями (див. статті Н. Морської, Т. Талько чи І. Кобзій). Такі узагальнення особливо цінні у поєднанні з історіографічним аналізом великого масиву досліджень (див. огляд

С. Боднара) або із залученням мало відомих вітчизняним фахівцям матеріалів (стаття І. Ермен про рецепцію О. Потебні на Заході).

Були у 2004 році і історико-філософські дослідження так званої «галузевої філософії», зокрема філософії права (статті Н. Жукової та В. Мойсієнко).

Безумовно, актуальними є проблеми української філософської термінології; в історико-філософській площині їх розглядали О. Бродецький і В. Корабльова.

Лише одна стаття Н. Прядко присвячена мислителям киево-могилянського кола. Не досліджується вітчизняна філософія XIV–XVI ст., коли до інтелектуального обігу було введено повний корпус «Ареопагітик»; тут виняток становить хіба що дисертація Н. Городецької та стаття В. Жижченка. Практично немає праць, у яких би переосмислювалися традиційні інтерпретації здобутків філософської думки XIX ст. Тут можна назвати тільки монографію В. Мазепи про І. Франка.

Вітчизняними істориками філософії здійснюються як компаративістські дослідження феноменів українського філософського мислення з явищами європейської та світової філософії (наприклад, Б. Починок порівнює вчення Г. Сковороди і К. Поппера про «три світи»; М. Хомин і В. Писчиков зіставляють ідеї Г. Сковороди з філософською парадигмою Просвітництва; Ф. Бацевич порівнює лінгвофілософські концепції О. Потебні та К. Твардовського; А. Бичко зіставляє новоромантичні ідеї Лесі Українки із засадами комунікативної філософії тощо), так і зіставляються позиції українських мислителів, що репрезентують різні епохи (наприклад, Л. Діденко зіставляє трактування дуалістичного виміру людини Г. Кониським і Г. Сковородою; Є. Харьковщенко порівнює софійність у філософії Г. Сковороди і П. Юркевича; О. Рудакевич досліджує ставлення Т. Шевченка та І. Франка до націоналістичних проблем тощо).

Проте у першій із зазначених площин відсутні узагальнюючі праці, в яких би українська філософська думка ставилась у загальноєвропейський і світовий філософський контекст. Так само у другому аспекті відсутнє намагання реконструювати українську філософську традицію; наголошується насамперед на аспекті наступності у розгортанні українського філософування. І перше, і друге завдання навряд чи може успішно вирішуватися без уточнення і додаткового теоретичного обґрунтування царини компетенції історії української філософії у її науково-дисциплінарному форматі.

На завершення торкнувся організаційного питання. Цього року відбудеться черговий, VI Конгрес Міжнародної Асоціації українців. На останніх конгресах філософське співтовариство було представлено недостатньо. І навряд чи ми на сьогодні здатні виступити потужніше саме як філософи, що бачать своє покликання, серед іншого, й в рефлексії над колективною свідомістю спільноти і тими тенденціями її змін, які оприявнюються нині. А от в ролі істориків української філософської культури таке представництво може бути забезпечене досить гідно. Не знехтуймо цією можливістю.

## Бібліографічні додатки

Праці з історії української філософії, видані в Україні 2004 р.<sup>9</sup>

### Монографії

1. *Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О.* Давньоруські любов-мудри. – К.: ВД «КМ Академія», 2004. – 296 с.
2. *Козачок Я.* Українська ідея: з вузької стежки на широку дорогу. – К.: НАУ, 2004. – 351 с.
3. *Мазепа В.* Культуроцентризм світогляду І. Франка. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 232 с.
4. *Мащенко С.* Філософські обрії О. Довженка. – Чернігів: Чернігівські обереги, 2004. – 124 с.

### Тематичні та неперіодичні збірники

1. Актуальні проблеми розвитку суспільства: історична спадщина, реалії та виклики ХХІ ст.: Сьомі читання пам'яті В. Липинського. – Луцьк: ВОД, 2004. – 148 с.
2. О. Потебня й актуальні питання мови й культури. – К.: ВД Дмитра Бураго, 2004. – 368 с.
3. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003 (вийшов 2004 р.). – 716 с.
4. Філософія і література: Матеріали ХІ Харківських Сковородинівських читань. – Х., 2004. – 362 с.
5. Dmytro Čuževskij, osobnost a dilo. – Praha, 2004. – 489 s.

### Навчальні посібники та підручники

1. *Горський В., Кислюк К.* Історія української філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.
2. *Єрушевич Г., Мельник Я.* Світогляд Михайла Павлика: Хрестоматія. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 168 с.
3. *Нападиста В.* Історія етики в Україні (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). – К.: Либідь, 2004. – 240 с.

### Автореферати дисертацій

а) докторських:

1. *Харьковеценко Є. А.* Софійність київського християнства як релігійно-філософський і етнонаціональний феномен / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. – К., 2004.

б) кандидатських:

1. *Арутюнян В. А.* Проблеми пізнання у творчості Г. Сковороди і Ж.-Ж. Руссо (історико-філософський аналіз) / Дніпропетровський національний університет. – К., 2004.

---

<sup>9</sup> Підготував Іван Лисий.



2. *Вдовина О. Я.* Проблема людини у творах К. Туровського в контексті антропологічних ідей східної патристики / Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. – К., 2004.
3. *Городецька Н. А.* «Ареопагітики» та їх вплив на формування та розвиток філософської думки України XI–XVII ст. / Львівський національний університет. – Л., 2004.
4. *Дойченко М. В.* Етико-антропологічні ідеї українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст.) / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. – К., 2004.
5. *Козачинська В. В.* Соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми смерті й безсмертя (на матеріалі української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст.) / Одеський національний університет. – Одеса, 2004.
6. *Розумна О. П.* Аскетичний ідеал в українській православній проповіді XVII ст.: релігієзнавчо-філософський аналіз / Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. – К., 2004.
7. *Снігур С. А.* Функціонування моральних цінностей християнства в культурі Київської Русі (методологічно-релігієзнавчий аспект) / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. – К., 2004.
8. *Супрун А. Г.* Філософські погляди М. Гоголя в контексті українського романтизму / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. – К., 2004.

#### *Інші публікації*

1. *Альчук М.* Діалогічність української філософії ХХ ст. // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. – Політологія. Філософія. – 2004. – Вип. 66–67.
2. *Бацевич Ф. О. О. Потебня і К. Твардовський: спроби порівняння лінгвофілософських концепцій* // О. О. Потебня й актуальні питання мови та культури: Зб. наук. праць. – К.: ВД Дмитра Бураго, 2004.
3. *Бичко А.* Новоромантизм Лесі Українки в контексті сучасної комунікативної філософії // V Конгрес МАУ: Соціально-гуманітарні науки. – Чернівці: Рута, 2004.
4. *Бондар С.* Історико-філософські студії писемної культури княжої доби України: звернення й перспективи // Філософська думка. – 2004. – № 2.
5. *Бродецький О.* До питання про питоми джерела української філософської лексики // V Конгрес МАУ: Соціально-гуманітарні науки. – Чернівці: Рута, 2004.
6. *Гольберґ М. О. О. Потебня і проблема невимовного в поезії та філософії* // О. О. Потебня і актуальні питання мови й культури. – К., 2004.
7. *Діденко Л.* Дуалістичний вимір людини в українській філософії XVIII ст. (Г. Кониський та Г. Сковорода) // Філософська думка. – 2004. – № 3.
8. *Ермен І. О.* Потебня і його сприйняття на Заході // Записки ХІФТ. Нова серія. –Х., 2004. – Т.10.
9. *Жижченко В.* Етичні погляди І. Вишенського в контексті української національної ідеї // Філософсько-антропологічні обрії. – К., 2004.

10. Жукова Н. Філософсько-ідеологічні основи концепції держави Б. Кістяківського // Науковий вісник Чернівецького університету. – Серія «Філософія». – 2004. – Вип. 198.
11. Забара А. Гуманізм літературної та філософської спадщини Г. Сковороди // Філософія і література. – Х., 2004.
12. Кислюк К. Українська історіософія в контексті тенденції до літературизації філософії // Філософія і література. – Х., 2004.
13. Козій І. Постаць та діяльність Д. Донцова в контексті української філософсько-політичної думки // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К., 2004. – Вип.13.
14. Кораблярова В. «Сильний поет» і мова українського філософування // Філософія і література. – Х., 2004.
15. Кривуля А. Диссертация как основной вид отечественного философского творчества // Філософія і література. – Х., 2004.
16. Мойсеєнко В. «Класична доба» у становленні української філософії права // Вісник Черкаського університету. – Сер. «Філософія». – 2004. – Вип. 56.
17. Морська Н. Особливості формування характеру української філософської думки // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. – Сер. «Філософія». – 2004. – Вип.12.
18. Прядко Н. Морально-етичні критерії особистості у філософському трактаті І. Гізеля «Мир з Богом человеку» // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка: Філософія. Політологія. – 2004. – Вип. 68–69.
19. Рудакевич О. Ідея нації та націоналізму у творчості Т. Шевченка та І. Франка // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 40.
20. Руденко Н., Хоменко Г. Філософські аспекти творчості Т.Шевченка // Т. Г. Шевченко і світова культура. – К.: Грамота, 2004.
21. Стеблина О. Д. Велланський – основоположник романтичного світогляду в духовній культурі України і Росії першої третини ХІХ ст. // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – 2004. – Вип. 13.
22. Стокяло В. Філософія серця П. Юркевича // Перспективи. – 2004. – Вип. 1 (25).
23. Талько Т. Трансформація вітчизняного філософського антропологізму: від деконструкції до реконструкції // Україна і світ: Зб. наук. праць. – К.: УВС, 2004.
24. Ушкалов А. Сковорода та Україна: варіації на тему Д. Чижевського // Записки ХІФТ. – Х.,2004. – Т. 10.
25. Федь І. Естетичні засади Сковороди-містика з т. з. даоської алхімії // Наука. Релігія. Суспільство. – 2004. – Вип. 1.
26. Харьковеценко Є. Софійне вчення у філософії Г. Сковороди та П. Юркевича // Нова парадигма. – 2004. – Вип. 35.
27. Ходоровський М. Масонство і Україна: Історико-архівні нариси. – К., 2004.
28. Хомин М., Писчиков В. Украинская духовность: Г. Сковорода в контексте философской парадигмы Просвещения // Актуальні проблеми духовності: Зб. наук. праць. – Кривий Ріг, 2004. – Вип. 5.

## Публікації з історії модерної філософії в українських виданнях 2004 р.<sup>10</sup>

- Булатов М.* Філософія І. Канта та деякі тенденції розвитку європейської філософії // Філософська думка. – № 5.
- Кушаков Ю.* «Вогняний потік». Wozu Feuerbach? (До 200-річчя з дня народження Л. Фейєрбаха) // Філософська думка. – № 6.
- Єрмоленко А.* Принцип універсалізації Канта // Філософська думка. – № 5.
- Лой А.* Моральнісність як чинник цивілізованості та культури: концепція Іммануїла Канта // Філософська думка. – № 5.
- Личковах В.* Естетичні ідеї Канта в проєкції на мистецтво авангарду // Філософська думка. – № 5.
- Панич О.* Іммануїл Кант та Томас Рід про здоровий глузд та його місце у філософії // Філософська думка. – № 5.
- Гармаш А.* Несподіване віддуння кантівської етики // Філософська думка. – № 5.
- Табачковський В.* «Філософувати посеред Канта»: досвід вітчизняних шістдесятників // Філософська думка. – № 5.
- Гусев В.* Ліберальна філософія Джона Локка і американська революція // Наукові записки НаУКМА. – Т. 25.
- Савельєва М.* Гегель і Кант: Два погляди на місце проблеми підстави за добу просвітництва // Практична філософія. – № 3.
- Приходько В.* Фіхтевська модель історії // Практична філософія. – № 3.
- Мінаков М.* Філософський факультет і місія Університету: історія Кантового пророцтва // Філософська думка. – № 5.
- Попов М. І.* Кант та тернисті шляхи аксіології // Філософська думка. – № 5.
- Шабанова Ю.* Метафізичні виміри практичної теософії Йогана Таулера // Філософська думка. – № 1.

## Дослідження сучасної західної філософії

- Єрмоленко А.* Концепт «спільно світу» в практичній філософії природи Маєр-Абіха // Філософська думка. – № 3.
- Клочков В.* Феномен австрійського фемінізму (історія філософії як історія чоловічої філософії) // Філософська думка. – № 4.
- Солодка О.* Дискурсивні горизонти теорії, або Питання про доцільність «філософем» М. Фуко // Філософська думка. – № 1.
- Жмир В.* Слідами Ф. Ніцше по Україні // Філософська думка. – № 6.
- Таранов С.В.* Экзистенциальный психоанализ «повторения» и «вечного возвращения» // Totallogy. – К., 2004.
- Парова. Н. С.* Людське життя як трагедія і як драма (порівняльний аналіз антропологічної проблематики Унамуну та Ортеги-і-Гасета) // Totallogy. – К., 2004.
- Лебедь Е. А.* И. Кант и Г. Йонас: два подхода к природе как этической проблеме // Практична філософія. – № 1.

<sup>10</sup> Підготував Віктор Козловський.

Мінаков М. А. Питання про досвід у формулюванні феноменологічної герменевтики: відповідь з позиції трансцендентальної філософії // Практична філософія. – № 1.

Іваненко М. В. Поняття трансцендентного у Г. Риккерта та І. Канта // Практична філософія. – № 1.

Єрмоленко В. А. Безпосередність первісної свідомості та трансформації її функцій в нарації та метафорі: Е. Кассіер та О. Фрейнберг // Практична філософія. – № 1.

Тур М. Формально-прагматичний метод теорії комунікативної дії: іллокутивний компонент мовного порозуміння // Практична філософія. – № 1.

Комар О. В. Чи варто вирішувати проблему Геттієра // Практична філософія. – № 1.

Логінова Г. С. Надзавдання і теорія перспективізму Хосе Ортеги-і-Гасета у світлі ідеї толерантності // Практична філософія. – № 1.

Шкєпу М. О. Засади виведення простору та часу історії в «Теорії історії» А. Д. Ксєнопола // Практична філософія. – № 3.

Логінова Г. С. Надзавдання і теорія перспективізму Хосе Ортеги-І-Гасета у світлі ідеї толерантності // Практична філософія. – № 3.

Кузьминська М. С. Поняття символічної функції у Ернста Кассієра // Практична філософія. – № 3.

Лебедь Е. А. Альберт Швейцер: *vita contra cogitationem* // Практична філософія. – № 3.

Колоярцев В. А. Гайдеггерівська критика поняття совісті // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 25.

Поліщук Б. М. Проблемний характер розуміння самості у філософії М. Гайдеггера // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 25.

Прокопов Д. Є. Філософія, письмо, читання: У. Еко // Магістеріум НаУКМА. – К., 2004. – Вип. 13.

Обухівська О. Є. Концепт посткапіталістичного суспільства в сучасній соціальної філософії // Магістеріум НаУКМА. – К., 2004. – Вип. 13.

Козловський В. П. Австрійський лібералізм : пошук нових засад індивідуальної свободи // Магістеріум НаУКМА. – К., 2004. – Вип. 13.

Добронравова И. С. Уроки Пригожина: философские основания и культурный контекст нового понимания мира в постнеклассической науке // Практична філософія. – № 2.

## Публікації із методології історико-філософського дослідження

Історико-філософське знання в Україні: стан і перспективи // Філософська думка. – № 1, 3.

Горський В. С. До питання про ідентичність історії філософії як науки // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 25.

Горський В. С. Історія філософії: монолог чи діалог ? // Вісник Київського університету ім. Т. Г. Шевченка. – К., 2004.

Прокопов Д. Е. Історико – філософський текст і проблема прагнення більшого // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 25.

Голіченко Т. С. Історик філософії у світлі історії філософії і *vice versa* // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 25.

## Дослідження історії філософії Азії в Україні у 2004 р.<sup>11</sup>

Східна Азія (Китай, Японія) (14, з них 2 кн.):

- А) *класична*: 1. Капранов 2004а; 2. Капранов 2004б; 3. Капранов 2004в; 4. Старцева 2004; 5. Стрелкова 2004; 6. Гладких 2004;  
Б) *історія дослідження*: 1. Кіктенко 2004а; 2. Кіктенко 2004б; 3. Кіктенко 2004в; 4. Кіктенко 2004г; 5. Кіктенко 2004д; 6. Кіктенко 2004е;  
В) *інше*: 1. Вовк 2004; 2. Федь 2004.

Індія (з Тибетом, Монголією тощо) (11, з них 3 кн.):

- А) *класична*: 1. Дорже 2004; 2. Мухин 2004; 3. Джой 2004; 4. Сторожева 2004; 5. Соболев 2004;  
Б) *сучасна*: 1. Осборн 2004; 2. Якубін 2004;  
В) *історія дослідження*: 1. Завгородній 2004а; 2. Завгородній 2004б; 3. Завгородній 2004в;  
Г) *інше*: 1. Кришна 2004.

Мусульманський світ (6, з них 1 кн.):

- А) *класична*: 1. Рибалкін 2004а; 2. Рибалкін 2004б; 3. Рибалкін 2004в; 4. Rybalkin 2004; 5. Нешитов 2004;  
Б) *сучасна*: 1. Хашими 2004.

Стародавній Близький Схід (1): 1. Тарасенко 2004.

Загальні (4): 1. Ярошевич 2004; 2. Держко 2004; 3. Бевзюк 2004; 4. Рижкова 2004.

### А. Книги

1. Вовк 2004: *Вовк С. М.* Вступ до Даофізики. – Чернівці: Прут. – 228 с.
2. Дорже 2004: *Песнь Кармапы: Устремление Махамудры Определяющего Смысла Поведителя Рангджунга Дорже / С. Райх (пер., комент. на рус. яз.); Ч. Н. Ринпоче (комент.); Т. У. Ринпоче (предисл.).* – К.: Ника-центр. – 119 с.
3. Капранов 2004а: *Капранов С. В.* «Ісе моногатарі» як пам'ятка японської релігійно-філософської культури доби Хейан. – К.: Вид. дім «КМ Академія». – 168 с.
4. Кришна 2004: *Гопи Кришна.* Кундалини: еволюційна енергія в людині / Джеймс Хиллман (психологічний коментарій). – К.: Ника-центр. – 216 с.
5. Осборн 2004: *Осборн, Артур.* Махариши Рамана и путь самопознания. – К.: Ника-центр, М.: Старклайн. – 176 с.

<sup>11</sup> Матеріали підготували Юрій Завгородній та Сергій Капранов.

Проглянуто провідні сходознавчі («Східний світ», «Сходознавство») та філософські («Філософська думка», «Практична філософія», «Мультиверсум» та ін.) видання в Україні; матеріали конференцій; збірники статей, регіональні видання; нові надходження ЦНБ ім. В. І. Вернадського за 2004 р.

Усього знайдено 30 статей, 6 книг.

6. **Хашими 2004:** *Мухаммад Али Аль-Хашими*. Личность мусульманина согласно Корану и Сунне / В. А. Нирша (пер. на рус. яз). – К.: Мусульманская религиозная община г. Киева. – 418 с.

### *Б. Статті, тези конференцій*

**Виникнення і становлення: проблеми, концепції, гіпотези:** Матеріали міжнародної наукової конференції. – К., 2004. – Ч. 1. – 48 с.

- *Мухин А.* Класифікація дхарм в філософії йогачары согласно трактату Васубандху «Абхидхармакоша» – С. 12–15.

«Сходознавство» (2 вип.)

№ 23–24

- *Джой Я. Р.* Сикхізм як релігійно-філософське вчення. – С. 40–58.
- *Рибалкін В. С. (а)* Коран. – Сура XI / Пер. з араб. та коментарі. – С. 97–112.

№ 25–26

- *Кіктенко В. О. (а)* Компаративний та наукознавчий аналіз Дж. Нідема концепції *дао*. – С. 44–56.

«Східний світ» (вийшли №1–4)

№ 2

- *Кіктенко В. О. (б)* Дж. Нідем про розвиток філософії і наукової думки в традиційному Китаї. – С. 45–58.
- *Рибалкін В. С. (б)* Коран. Сура XII: Йусуф / Вступ. стаття, пер. з араб. та коментарі. – С. 78–89.

№ 3

- *Тарасенко М. О.* Моделі просторового світосприйняття у давньоєгипетській космографії. – С. 61–75.

№ 4

- *Кіктенко В. О. (в)* Історіографічний огляд дослідження Дж. Нідема даоської філософії у структурі наукових знань давнього Китаю. – С. 43–58.
- *Рибалкін В. С. (в)* Коран. Сура XIII: Грім / Пер. з араб. та коментарі. – С. 143–146.

**Дослідження цивілізацій Сходу та Заходу: історія, філософія, філологія.** До ювілею Олени Огневої: Зб. статей. – К.: Вид-во Інституту сходознавства НАНУ, 2004. – 166 с.

- *Завгородній Ю. (а)* Буддизм у творчості Івана Франка. – С. 111–118.
- *Капранов С. (б)* «Ісе Моногатари Дзуйно» у світлі трансперсональної психології. – С. 119–122.
- *Кіктенко В. (з)* Філософська і наукова думка традиційного Китаю в дослідженні Дж. Нідема. – С. 123–138.

**Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень** (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Т. Шевченка): Матеріали Міжнародної наукової конференції «ЛЮДИНА–СВІТ–КУЛЬТУРА» (20–21 квітня 2004 року, Київ). – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – 975 с.

- *Якубін О. А.* (студент, КНУТШ, Київ). Ідея ненасилля та гуманістична парадигма суспільно-політичних вчень і поглядів Семена Гамалії, Льва Толстого та Махатми Ганді. – С. 64–65.
- *Ярошевич Т. В.* (студентка, КНУТШ, Київ). Особливості східної та західної світоглядних парадигм у психоаналізі Еріха Фромма. – С. 98–99.
- *Завгородній Ю. Ю. (б)* (доцент, НаУКМА, Київ). Вивчення індійської філософської думки в університеті св. Володимира (біобібліографічний аспект). – С. 117–118.
- *Старцева В. В.* (аспірантка, КНУТШ, Київ). До питання про філософсько-естетичні засади конфуціанської культурної традиції. – С. 303.
- *Держко І. З.* (зав. кафедри, ЛНМУ, Львів), *Маринюк В. Г.* (доцент, ЛНМУ, Львів). Проблема життя і смерті в західній і східній духовній традиції. – С. 375–376.
- *Сторожева І. В.* (студентка, КНУТШ, Київ). Доктрина не-душі буддизму як заперечення матеріалістичного розуміння атману. – С. 570.
- *Соболев О. В.* (курсант, ВІ КНУТШ, Київ). Філософія роботи як жертвоприношення в індійській релігійно-філософській думці. – С. 639–640.

VIII Сходознавчі читання А. Кримського: Тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, 2–3 червня 2004 р.) – К., 2004. – 264 с.

- *Бевзюк Н. П.* (г. Одеса). К вопросу о некоторых общих чертах восточного мировоззрения. – С. 30–32.
- *Капранов С. В. (б)* (м. Київ). Логіко-дискурсивний рівень у сінто: до постановки питання. – С. 32–34.
- *Нешитов П. Ю.* (г. Санкт-Петербург). К вопросу о тождестве человеческой личности в Коране. – С. 34–36.
- *Rybalkin V. S.* (Kyiv). Qur'an translation in the light of Exegesis. – С. 38–41.
- *Стрелкова А. Ю.* (м. Київ). «Не-Я» Будди і «Не-Я» Догена: до проблематики вчення про «не-Я» в буддизмі та дзен-буддизмі. – С. 41–42.
- *Завгородній Ю. Ю. (в)* (м. Київ). Вивчення індійської філософії в Україні: 1840–1940 рр. (до постановки питання). – С. 178–179.
- *Кіктенко В. О. (д)* (м. Київ). Наукознавчий аналіз Дж. Нідема основних філософських шкіл традиційного Китаю. – С. 208–211.

«Філософська думка» (№ 1–4 за 2004 р.)

№ 3

- *Рижкова С.* (Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут»). Еволюція космоетичних уявлень у релігійних та філософських системах. – Стаття друга. – С. 110–124.

«Мультиверсум» (проглянуто № 39–41)

№ 39

- *Кіктенко В. О. (е)* Джозеф Нідем про основні філософські школи традиційного Китаю. – С. 35–46.

«Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка». Серія «Філософія. Політологія» (проглянуто вип. 63–69).

Вип. 68–69

- *Гладких В. В.* Причини й наслідки синкретичного взаємозв'язку релігійних та світоглядних елементів у дзен-буддизмі. – С. 6–10.

- *Федь І. А.* Естетичні засади Сковороди – містика з точки зору даоської алхімії. – С. 148–156.

**Перекладна філософська література,  
видана в Україні 2004 р.<sup>12</sup>**

1. *Арон Р.* Етапи розвитку соціологічної думки. – К.: Юніверс. – 688 с.
2. *Беньє Ж.-М.* Роздуми про мудрість / Сер. «Зміна парадигми». – К.: Ніка-центр. – 168 с.
3. *Бодріяр Ж.* Символічний обмін і смерть. – Л.: Кальварія. – 376 с.
4. *Бодріяр Ж.* Симулякри і симуляція. – К.: Основи. – 230 с.
5. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Сер. «Сучасна гуманітарна бібліотека». – К.: ППС-2002 (УФФ). – 206 с.
6. *Г'юм Д.* Трактат про людську природу. – К.: Всесвіт. – 550 с.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духу. – К.: Основи. – 548 с.
8. *Гіденс Е.* Нестримний світ / Сер. «Сучасна гуманітарна бібліотека». – К.: 100 с.
9. *Гьофе О.* Справедливість і субсидіарність. – К.: Альтерпрес (УФФ). – 144 с.
10. *Гелнер Е.* Розум і культура. – Х.: Акта. – 296 с.
11. *Деріда Ж.* Письмо та відмінність. – К.: Основи. – 602 с.
12. *Еко У.* Роль читача. Дослідження з семіотики текстів. – Л.: Літопис. – 384 с.
13. *Кант І.* Критика практичного розуму. – К.: Юніверс. – 236 с.
14. *Кант І.* Рефлексії до критики чистого розуму / Сер. «Філософська думка». – К.: Юніверс. – 464 с.
15. *Кельзен Г.* Чисте правознавство. – К.: Юніверс. – 496 с.
16. *Козеллек Р., Шерфер Ю.* Історичні пошуки ідентичності. – К.: Дух і Літера. – 144 с.
17. *Кондорсе.* Про вибори. – Л.: Літопис.
18. *Коннертон П.* Як суспільства пам'ятають / Сер. «Зміна парадигми». – К.: Ніка-центр. – 184 с.
19. *Крестева Ю.* Самі собі чужі. – К.: Основи. – 262 с.
20. *Крестева Ю.* Полілог. – К.: Юніверс. – 480 с.
21. *Маєр-Абіх К. М.* Повстання на захист природи. – К.: Лібра. – 193 с.
22. *Нансі Ж.-Л.* Досвід свободи. – К.: Укр. Центр духовної культури. – 216 с.
23. Нові перспективи історіописання (збірка) / Сер. «Зміна парадигми». – К.: Ніка-центр. – 392 с.
24. *Пітерс Дж. Д.* Слова на вітрі: історія ідеї комунікації. – К.: КМ Академія. – 302 с.
25. *Тейлор Ч.* Мультикультуралізм і «політика визнання» / Сер. «Сучасна гуманітарна бібліотека». – К.: Альтерпрес (УФФ). – 172 с.
26. *Шюц А., Лукман Т.* Структури життєвіту. – К.: Укр. центр духовної культури. – 560 с.

<sup>12</sup> Підготував *Сергій Пролеєв*.



Дотичні до філософії

27. *Абу Али ибн Сина (Авиценна)*. Канон врачевной науки: В 10 т. – О.: Энио.
28. *Гарнонкур Ф.* В мирі Господу помолімося: До богослов'я літургії та християнської єдності. – Л.: Свічадо. – 232 с.
29. *Гелд Д., Мак-гроу Е.* Глобалізація / Антиглобалізація. – К.: К.І.С. – 178 с.
30. *Говлет М., Рамеш М.* Дослідження державної політики: цикли та підсистеми політики. – Л.: Кальварія. – 262 с.
31. *Гогвуд Б., Ган А.* Аналіз політики для реального світу. – К.: Основи. – 397 с.
32. *Горовиц Д. А.* Міжетнічні конфлікти. – Х.: Каравела. – 684 с.
33. *Жицінський Ю.* Бог постмодерністів. – Л.: Вид. Укр. катол. ун-ту. – 200 с.
34. *Еріксен Т. Г.* Тиранія моменту. Швидкий и повільний час в інформаційну добу. – Л.: Кальварія. – 196 с.
35. *Історія європейської ментальності.* – Л.: Літопис. – 720 с.
36. *Кайку М.* Візії: як наука змінить ХХІ сторіччя. – Л.: Літопис. – 544 с.
37. *Колбеч Г. К.* Політика: основні концепції в суспільних науках. – КМ Академія. – 127 с.
38. *Мей К.* Інформаційне суспільство. Скептичний погляд. – К.: К.І.С. – 218 с.
39. *Ор Я. С.* Смерть. Воскресіння. Життя вічне. – К.: Кайрос. – 120 с.
40. *Ослон М.* Логіка колективної дії: суспільні блага и теорія груп. – К.: Лібра.
41. *Пауел Дж.Б.* Сучасні демократичні країни. Участь у політичному житті, стабільність і насильство. – Х.: Каравела. – 285 с.
42. *Ревель Ж.-Ф.* Відживлення демократії. – К.: Критика. – 588 с.
43. *Ротшильд Дж., Уїнгфільд Н.* Повернення до різноманітності: Політична історія Східно-Центральної Європи після Другої світової війни. – К.: Мегатайп. – 381 с.
44. *Смелзер Н. Дж.* Проблеми соціології. – Л.: Кальварія. – 128 с.
45. *Сміт Е.* Націоналізм: теорія, ідеологія, історія. – К.: К.І.С. – 167 с.
46. *Тімар Т. Б., Кірп Д. А.* Як домогтися досконалості в освіті. – Л.: Літопис.
47. *Фрейде П.* Педагогіка свободи. Етика, демократія і громадянська мужність. – К.: КМ Академія.

Дисертації з історії філософії (спеціальність 09.00.05), захищені в Україні 2004 р.<sup>13</sup>

Докторські дисертації

1. *Дуйкін Василь Романович.* Людина та людська історія в філософії П. Тейяра де Шардена / Дніпропетровський національний університет.
2. *Ємельянова Наталія Миколаївна.* Західноєвропейський нігілізм: джерела, сутність, перспективи / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
3. *Мотренко Тимофій Валентинович.* Рецепція гегелівських ідей у світоглядно-релігійній парадигмі російської філософії ХІХ – початку ХХ століть / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.

<sup>13</sup> Підготував *Сергій Пролєв*.

## Кандидатські дисертації

1. *Аверкіна Надія Анатоліївна*. Людина як «радикальна реальність» у філософії Х. Ортеги-і-Гассета / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
2. *Арутюнян Валерія Леонідівна*. Проблеми пізнання у творчості Г. С. Сковороди і Ж.-Ж. Руссо (історико-філософський аналіз) / Дніпропетровський національний університет.
3. *Варшавський Олександр Павлович*. Концепція мови в онтології Мартіна Гайдеггера (історико-філософський аналіз) / Дніпропетровський національний університет.
4. *Вдовина Олена Ярославівна*. Проблема людини в творах Кирила Туровського в контексті антропологічних ідей східної патристики / Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ.
5. *Видриган Микола Володимирович*. Історико-філософський аналіз поняття свавілля / Дніпропетровський національний університет.
6. *Городецька Наталія Любомирівна*. «Ареопагітики» та їх вплив на формування та розвиток філософської думки України XI–XVII ст. / Львівський національний університет ім. І. Франка.
7. *Дєдзяєва Ірина Петрівна*. Трансформація проблеми свободи у структуралізмі: компаративний аналіз філософських вчень К. Леві-Строса та М. Фуко / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
8. *Дойченко Максим Вікторович*. Етико-антропологічні ідеї українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст. / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
9. *Кульченко Валентина Павлівна*. Історико-філософська реконструкція концепції природного права в контексті аналізу перехідних суспільств / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
10. *Литовченко Наталія Петрівна*. Проблеми національної психології у контексті теорії всеєдності В. С. Соловйова / Дніпропетровський національний університет.
11. *Луценко Олена Миколаївна*. Метафізика Еросу в творчості Б. Вишеславцева та філософія російського релігійного ренесансу кінця XIX – початку XX ст. / Дніпропетровський національний університет.
12. *Маліновська Оксана Степанівна*. Проблеми соціальної філософії у творчості Жака Марітена / Львівський національний університет ім. І. Франка.
13. *Руденко Ольга Валентинівна*. «Допозитивістський» етап філософії науки (історико-філософський аналіз) / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.
14. *Сичевська-Возняк Олена Максимівна*. Проблема теодицеї у релігійній філософії Миколи Бердяєва и Лева Шестова / Львівський національний університет ім. І. Франка.
15. *Супрун Аліна Григорівна*. Філософські погляди М. В. Гоголя в контексті українського романтизму / Київський національний університет ім. Т. Шевченка.

ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕКСТУ  
В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

*Доповіді та коментарі*

**Валентин ГУСЄВ**

*Національний університет*

*«Києво-Могилянська академія»*

**Методологічні проблеми інтерпретації  
політичних творів Джона Локка у сучасній  
англо-американській історіографії**

Пропонований матеріал може розглядатися як продовження нещодавно опублікованої статті, присвяченої проблемі інтерпретації ліберальної філософії Джона Локка та визначення її впливу на ідеологію Американської революції [1]. Там, серед іншого, йшлося про те, що під час дискусії про значення Локка для революційної думки Америки постало питання щодо автентичної інтерпретації його творчості. Адже, як зазначав Джером Гайлер, «багато різних «Локків» з'явилося у Сполучених Штатах із легкої руки недавніх і давніх американських істориків» [2, IX]. Політичну теорію Локка ідентифікували то з силами користолюбства та духом капіталізму, то намагалися побачити у ній протестантську етику або втілення Гоббсового гедонізму; її ототожнювали з утилітаризмом Бентама, або ж, навпаки, підкреслювали її виключно теїстичний характер. Однак наскільки все це відповідає власній філософії Локка? Як зазначали учасники дискусії, ретельніше дослідження творів Локка відкрило б: багато з того, що вважається «локкіанізмом», не може бути визнане за думки, що належали самому Локку. А тому нагальним виявилось питання про його власні погляди, про те, які значення він сам укладав у залишені ним тексти.

Це питання, однак, виявилось вкрай важливим не тільки для американської історіографії. На аналогічну проблему вказує і відомий англійський історик Джон Данн у передмові до своєї праці, присвяченої політичній думці філософа. «У портретній галереї історії, – зазначає він, – Локк є людиною, яка має багато облич. У дослідженнях професійних істориків і філософів ці обличчя все ще залишаються дискретними – настільки багато масок» [3, 5].

А тому найперше завдання таких досліджень полягає в адекватній ідентифікації думок самого Локка [4, IX].

Розв'язуючи сформульоване у такий спосіб завдання, як американські, так і англійські історики зіткнулися із серйозними методологічними проблемами. І можливо, найголовнішою серед них була проблема інтерпретації Локкових текстів: щоб зрозуміти Локка треба передусім навчитися його читати! Як зазначає щодо цього Майкл Зукерт, «питання герменевтики посідають тут таке важливе місце тому, що Локк спроможний щось промовляти нам лише за умов, що ми зрозуміємо, як його читати» [4, 3]. Хоча у випадку з Локком питання, на перший погляд, не видається занадто складним, адже його тексти доволі прозорі. З гумором зазначає у згадуваній вище праці Джон Данн, навіщо займатися археологічними розкопками там, де все, здавалося б, на поверхні [3, X]. Та й сам філософ доклав чимало зусиль для того, щоб читачі правильно зрозуміли його твори. Досить пригадати лише історію прижиттєвих публікацій його «Двох трактатів про врядування», у подробицях описану Пітером Ласлеттом у передмові до їх критичного видання, історію, яка засвідчує, наскільки ретельним був філософ у своїх зусиллях адекватно передати в опублікованих ним текстах зміст своїх думок [5]. Однак у випадку з Локком, переконані дослідники його творчості, не менш, ніж у будь-якому іншому історико-філософському дослідженні, методологічна рефлексія вкрай необхідна. Адже тексти, з якими мають справу історики, завжди вимагають деякого пояснення та інтерпретації.

У зв'язку з цим не можна не звернути увагу на той факт, що історико-філософські праці західних дослідників (принаймні ті, із якими доводилося мати справу і які, зокрема, присвячені творчості Локка) якраз відзначаються обов'язковою присутністю такої рефлексії. Значну частину цих праць, як правило, становлять міркування методологічного характеру. Саме навколо методологічних проблем часом точаться найгостріші дискусії, учасники яких прекрасно розуміють, що саме від методологічних підходів значною мірою залежать конкретні результати історичних розвідок.

Як уже зазначалося, серед багатьох методологічних проблем, що стали предметом таких дискусій, чи не найперше місце належить проблемі інтерпретації тексту. А точніше, проблемі *сніввідношення тексту й контексту*. Безумовно, текст – головне джерело історичного дослідження. Серед багатьох джерел, через які історикові дається минуле, у випадку з історією філософської або

політичної думки тексту належить ключова роль. Саме у тексті ми маємо шукати вираження думок філософа, формулювання його власної позиції. А тому цілком виправданою є вимога, що будь-які інтерпретації філософської творчості повинні мати передусім текстуальні підтвердження. Однак не можна не враховувати й той факт, що текст, як будь-яка знакова система, перебуває у досить складних зв'язках з означеною ним реальністю. Далеко не завжди він має безпосередньо семантичний характер, а розшифровка виражених ним значень інколи потребує досить складної методики. Часто-густо текст слугує не стільки засобом вираження думки автора, скільки (принаймні інколи) засобом приховування цієї думки. Приміром, такі відомі дослідники історії політичної думки, як Лео Страус і Макферсон, вважали, що Локку була властива езотерична манера письма, оскільки він змушений був пристосовуватися до аудиторії, зважати на панівні у суспільстві погляди [6, 270; 7, 206]. Звідси, як вважають дослідники, – використання теологічної риторики та теологічних аргументів, за якими приховувалися значно радикальніші погляди, що цілком відповідають сучасним політичним реаліям. З таким тлумаченням категорично не погоджується Дж. Данн, наполягаючи на тому, що теологічний аргумент власне й становить стрижень політичних і філософських думок Локка. Однак чи може аналіз самого тільки тексту дати відповідь на запитання, хто з них правий? Джон Данн наполягає, що завдання історика полягає лише у тому, щоб з'ясувати, дати звіт про те, що було сказано самим автором, а не вичитувати у його тексті політичну доктрину, неначе «написану невидимими чорнилами, що проступають лише тоді, коли їх потримати в інтелектуальному світлі двадцятого століття» [10, IX]. Однак якщо автор тексту щирий у своїх інтенціях і не мав наміру приховувати свої думки, далеко не завжди він висловлює їх до кінця. Багато що у його текстах буває пропущено або сказано мимохідь. Інколи найцікавішим буває саме те, що не сказано, про що автор промовчав. А коли це так, то яким чином історик має розшифровувати неказане або сказане лише у формі натяку. Чи можна це зробити, якщо не брати до уваги всі ті обставини, якими супроводжувалося написання тексту, що став предметом історичного вивчення.

Отже, щоб зрозуміти автора, самого тексту не досить. Треба взяти до уваги його наміри, цілі, інтенції. Треба взяти до уваги обставини, за яких цей текст був написаний. Одним словом, текст поза певним історичним (інтелектуальним і соціальним) контекс-

том адекватно зрозуміти неможливо. А тому проблема співвідношення тексту й контексту постає як центральна методологічна проблема у процесі історичного дослідження філософських і політичних творів минулого.

Враховуючи всі ці міркування, певна частина істориків прийшла до необхідності переглянути традиційне ставлення до класичних текстів, до тих «великих книг», серед яких і «*Два трактати про врядування*» Дж. Локка. Ставлення це полягало у тому, що такі книги бралися як *історично безтілесні* шедеври філософської думки, що містять у собі *універсальні* рекомендації для всіх часів і народів. Це, у свою чергу, породжувало небезпеку, з одного боку, *модернізації* філософських творів минулого, тобто вкладання у старі тексти та терміни сучасних значень, а з іншого, покладання на мислителів минулих епох відповідальності за наші проблеми. Прикладом, на думку цих істориків, і може слугувати інтерпретація політичної філософії Дж. Локка А. Страусом і К. Макферсоном, які покладали на філософа відповідальність за вади сучасного капіталізму, за утвердження у суспільстві духу користюлюбства та егоїзму.

Протестуючи проти абстрактного, позаісторичного підходу до філософських і політичних творів минулого, зокрема політичних трактатів Дж. Локка, провідні британські й американські історики другої половини ХХ ст. почали говорити про необхідність *контекстуального підходу* до їх текстуальної інтерпретації. Своєрідним центром, до якого тяжіли прибічники цього підходу, став Кембридж. Інколи навіть йдеться про *Кембриджську школу*, формування якої відбулося наприкінці 60-тих років. Власне, Кембриджська школа й виникла як своєрідна реакція на ті інтерпретації політичних творів Локка, які були запропоновані Страусом і Макферсоном. До найбільш відомих істориків, які поділяли цей підхід і яких можна віднести до Кембриджської школи, були вже згадувані Пітер Ласлетт і Джон Данн, а також такі відомі англійські й американські історики, як Квієнтін Скіннер, Поукок, Річард Ашкрафт, Джеймс Туллі, Дункан Форбес, Джон Уолес. Одним із перших, хто заявив про особливості нового підходу, був саме Пітер Ласлетт: йому належить найрадикальніша спроба історичного прочитання Локка [5]. Повною мірою новий підхід було реалізовано також у працях Джона Данна. Особливого значення набула його невелика за обсягом, але впливова праця, присвячена політиці Локка в Англії й Америці XVIII ст. [8]. Дослідження Данна, у свою чергу, мали

«наступників» і були підсилені розвідками Річарда Ашкрафта, Джеймса Туллі та ін. [9]. Одним із представників нового підходу був також Поукок, предметом дослідження якого була історія політичної думки від античності до наших днів [10]. Однак справжнім ідейним центром нової «школи», її теоретиком став Квієнтін Скіннер. Разом із Поукоком він зробив спробу визначити теоретичний базис і методологічні імплікації заявленого цією школою підходу. Найбільший вплив мала праця Скінера «Значення й розуміння в історії ідей» (1969), яка стала своєрідним маніфестом Кембриджського «історіографізму» [11].

Застосовуючи розвинутий Данном, Поукоком і розроблений у низці статей Квієнтіна Скінера історичний підхід до інтерпретації класичних текстів, представники Кембриджської школи висунули фундаментальне заперечення антиісторичному, як вони вважали, характеру прочитання класичних творів минулого. Натомість вони запропонували «істинний», «правдивий» метод, що дає засоби трактування феноменів політичної і назагал філософської думки як виключно *історичних* феноменів.

Понад усе вони ставили історичну точність, яку вбачали в адекватному розкритті власних думок автора, тих значень, які він сам вкладав у написаний ним текст, його власного розуміння цього тексту. Однак зробити це, доводили вони, неможливо, абстрагуючись від контекстуальних відношень, без залучення до аналізу тексту великого масиву та інших документів і свідочств (щоденників, листів, спогадів, політичних памфлетів, газетних публікацій тощо).

Обґрунтування цього підходу, як уже зазначалося, було здійснено у низці статей Квієнтіна Скінера, який звинуватив Страуса та інших дослідників у філософськи плутаному та емпірично неадекватному способі інтерпретації текстів минулого. У своїх статтях він розгортає полеміку проти всієї попередньої практики такої інтерпретації. Свій власний підхід він позиціонує між двома крайнощами, що були властиві, на його думку, попередній традиції і яких він сам хотів би уникнути. Це – *текстизм* і *соціальний контекстизм*. Суть цих крайніх підходів полягає у тому, що текстизм виходить з автономії тексту як єдиного ключа до його розуміння, а соціальний контекстизм наполягає на соціальному контексті, яким визначаються всі його значення. Кожен із цих підходів обтяжений своїми міфами, які приводять до певних помилок. Головна ж помилка, на думку Скінера, полягає у неправильному розумінні співвідношення тексту й контексту.

Типові помилки, які трапляються при цьому, Скіннер називає «міфологіями». З-поміж них особливу увагу він приділяє «міфологіям», або міфам, властивим текстизму. Це міфи *Доктрини й Когерентності*. Якщо коротко, то суть їх у тому, що «текстисти» підходять до свого матеріалу з певними очікуваннями, моделями, невідомо застосовуваними парадигмами. Скажімо, вони досліджують історичні тексти задля знаходження у них позачасових елементів, вічної мудрості. Налаштовані на пошук таких позачасових елементів історики опиняються у полоні міфу Доктрини. Тобто, згідно з їхніми уявленнями, мислителі, що репрезентують вічні істини, повинні мати доктрини щодо всіх, визначених природою предмета тем. Якщо інтерпретатор таких доктрин не знаходить, він або перетворює на такі доктрини випадкові натяки, знайдені у тексті, або вбачає у цьому підстави для звинувачень автора у непослідовності. Другий міф – міф Когерентності, згідно з яким класичний текст, який репрезентує вічну істину, повинен характеризуватися послідовністю, взаємоузгодженістю та взаємозв'язком його окремих частин. Коли стикаються з протилежним, то вдаються до реконструкції тексту задля подолання всіх непослідовностей і нестыковок, тобто асистують автору, перетворюючи його вчення на завершену, когерентну і врешті закриту (чого у автора, можливо, й немає) систему. Виникає закономірне запитання: ми маємо тут справу з реконструкцією тексту чи з цілком новою його конструкцією? Головне ж полягає у тому, що історія, написана під егідою міфу Когерентності, перетворюється на історію не ідей як таких, а абстракцій (на історію того, чого насправді не було і чого жоден із реальних мислителів ніколи не досягав).

На цю ваду в інтерпретації текстів звертає увагу і Поукок, який пише про поширену тенденцію перетворювати мислителів минулого на філософів, тобто надавати їхнім думкам вищого статусу раціональної когерентності порівняно з тим, який у них фактично був, піднімати їхню думку до вищого рівня загальності й абстрактності. Однак, на думку Поукока, *філософське пояснення* того, як ідеї у системі співвідносяться одна з одною, треба відрізнити від *історичного пояснення* того, що автор хотів сказати, чому він хотів це сказати або вибрав саме *такий спосіб* це сказати. Філософське та історичне пояснення відповідають на різні запитання і виходять із різних процедур.

На думку прибічників Кембриджської школи, змішування цих двох типів пояснення (назагал: філософії та історії) було серйоз-



ною вадою всієї попередньої практики інтерпретації класичних текстів. Це не означає, що кембриджські «історіографісти» взагалі виступають проти філософії. Навпаки, філософія дуже потрібна історикам, однак вони потребують філософського аналізу, коли йдеться *про* їхню справу, а не *в* самій цій справі [4, 69]. Можна навіть сказати, що вони цілком свідомо спираються у своїй методології на певну філософську традицію, а саме, на традицію, розвинуту в межах англо-американської *аналітичної філософії*. На думку Поукока, саме аналітична філософія розпочала звільнення історії від філософії, стала опертям історії у її прагненні мати власний метод.

Що ж до Скіннера, то він у своєму аналізі безпосередньо спирався на праці Джона Остіна [17], зокрема на його тезу щодо перформативної (здійснювальної) якості мови. Головним пунктом цього аналізу було розрізнення *значення* (meaning) і *розуміння* (understanding), або той факт, що вони не є строго корелятивними термінами. Необхідність такого розрізнення ґрунтується на тому, що «схоплення» значення слів або синтаксису речення ще не забезпечує його розуміння, адже таке розуміння залежить від широкого розмаїття контекстуального оточення, середовища, в якому це речення здійснюється. Фокусуючись лише на тому, що було сказано (в Остіна це – locution, зворот мови, ідіома; у Скіннера – текст), ми не можемо зрозуміти його. Сам по собі текст не забезпечує такого розуміння. Специфічна теорія інтерпретації, яку пропонує Скіннер, і виникає з відповіді на запитання: що робить можливим таке розуміння?

Він доводить, що будь-яка інтенція автора бути зрозумілим певною аудиторією, повинна завжди бути *соціально конвенційною*. Саме певні соціальні конвенції визначають те, що за певних умов може бути сказане, і отже, встановлюють межі того, наскільки інтенція щось сказати стає можливою. Розглядаючи будь-який текст як певний *акт комунікації*, Скіннер ставить саму можливість цього акту у залежність від того, наскільки автор та його аудиторія поділяють установлені в певному суспільстві лінгвістичні конвенції. Адекватна і, головне, історично точна інтерпретація тексту, таким чином, виявляється невіддільною від розуміння історичного контексту цих конвенцій, у межах яких має відбутися комунікація. І якщо ми маємо знання конвенцій, які превалюють у даному місці і у даний час, ми маємо можливість знати наперед, що може, а що не може бути сказано за цих обставин. У цьому, за Скіннером,

і полягає суть належної для історії ідей методології («appropriate methodology»).

Скіннерові принципи інтерпретації, які встановлюють присутню конвенційність мовних актів, і отже, можливість розуміння якогось тексту лише на основі лінгвістичних конвенцій, що оточують його, переводять, таким чином, нашу увагу з тексту як такого на контекст, або точніше, на їх певне співвідношення. Проте найголовніше запитання, що відразу постає при цьому, стосується характеру того контексту, у відношенні до якого стає можливою належна інтерпретація тексту. У відповідь на нього необхідно сказати, що важливою особливістю запропонованого Кембриджськими істориками методу стало те, що Пітер Майєрз назвав *«інтерпретаційним локалізмом»* [13, 19]. Інакше кажучи, орієнтація на досить унікальні історико-лінгвістичні контексти, у межах яких здійснюється інтерпретація. Прагнучи досягти максимально можливої історичної точності, прибічники Кембриджської школи пропонують досить вузьку контекстуалізацію текстів, або ж розгляд їхніх значень у межах досить локальних історичних контекстів. Результатом такого погляду стало прив'язування цих текстів до специфічних темпоральних умов, подій, проблем, що могли породити їх, і заперечення їхнього більш глибокого філософського або культурного значення. Будь-які спроби здійснити інтерпретацію у межах ширшого контексту, перейти від контексту специфічного і швидкоплинного до універсального й тривалого вони вважають присутньо помилковими. І помилковими на тій підставі, що ширшого контексту просто бути не може. Скіннер, приміром, наполягає, що кожне твердження є завжди втіленням особливого наміру в особливій ситуації, адресоване розв'язанню особливої проблеми, а, отже, настільки специфічне для його ситуації, що треба бути наївним, аби намагатися вийти за ці межі. І це стосується не тільки історії політичних думок, а й історії філософії взагалі, адже, на думку Скіннера, «у філософії немає сталих, вічних проблем, а є лише індивідуальні відповіді на індивідуальні запитання, із такою кількістю різних відповідей, скільки існує різних запитань, а запитань цих існує стільки, скільки тих, хто запитує» [11, 50].

Саме з таким розумінням природи історичного контексту пов'язане принципове для Кембриджського «історіографізму» заперечення наявності у текстах позачасових елементів, які відображають сталі, вічні інтереси. А це означає, що інтерпретатор, який не має права виходити за межі вузького історичного контексту,

не повинен шукати у класичних авторів відповіді на запитання, що є актуальними за інших історичних умов, у тому числі й для нас. Класичні тексти не можуть стосуватися наших запитань і відповідей, яких ми шукаємо. Ми маємо самі ці відповіді віднаходити. Що ж до мислителів минулого, то вони нічим не можуть нам зарадити або чогось нас навчити.

Які ж конкретні наслідки мала реалізація нового історичного підходу для інтерпретації класичних творів, зокрема, політичних трактатів Дж. Локка? Одним із таких наслідків став здійснений у працях П. Ласлетта, Дж. Данна, Р. Ашкрафта перегляд поширеної думки про значний вплив політичних ідей Локка на революційні події як у самій Англії, так і у інших країнах (Франції й, особливо, Америці), а також звуження тих історичних рамок, у межах яких можна говорити про якість значення політичної теорії Локка. Дослідники творчості англійського філософа відкинули також думку про те, що непослідовності й суперечності, що мали місце у його творах, стосуються лише способу вираження його думок, а не самих цих думок. Натомість вони запропонували трактування текстологічних суперечностей, як реальних, і поставили під сумнів на цій підставі когерентність його вчення. Одним із наслідків цього стало протиставлення політичної теорії Локка його філософії (гносеології, метафізиці, етиці), а також відмова розглядати політичні трактати Локка як твори з політичної філософії. На думку Ласлетта, «*Два Трактати*» й «*Дослід про людське розуміння*» – це зовсім різні книги, між якими немає ніякого зв'язку [5, 86]. Відтак автор цих трактатів має розглядатися не як філософ, а як політичний мислитель, що розв'язує не загальнофілософські, а цілком конкретні політичні проблеми, пов'язані з цілком конкретною політичною боротьбою, що точилася між партією вігів і прокатолицьки налаштованою королівською владою. І, нарешті, або як наслідок цього, властива для нового історичного прочитання творчості Локка спроба заперечити універсальний характер сформульованих ним принципів, а отже, і якість значення цих принципів для сучасності. На думку Дж. Данна, на сьогодні таке значення зберігає хіба що «*Лист про толерантність*» Локка, тоді як інші його політичні твори повинні розглядатися як суто історичні явища [3, X]. Цілком у відповідності зі сформульованою вище вимогою ставитися до політичних думок минулого як виключно *історичних* феноменів.

Не дивно, що реакція на такий радикальний перегляд творчості одного з провідних британських мислителів минулого не забарила-

ся. Не тільки отримані Кембриджськими «історіографістами» конкретні результати, а й методологічні принципи, на основі яких вони були досягнуті, стали предметом критики з боку таких дослідників, як Рут Грант, Джером Гайлер, Пітер Майерз, Майкл Зукерт [14; 2; 13; 4]. Не відкидаючи назагал контекстуального підходу, вони, однак, спробували з'ясувати породжені ним проблеми, а головне, знайти порозуміння з традиційною практикою, яка піддавалася критиці. Віддаючи належне досягненням Кембриджських «історіографів», Дж. Гайлер, зокрема зазначав, що «ті дослідники, які прагнуть інтерпретувати політичну думку минулого через посередництво історичного контексту, зробили велику послугу дослідницькій справі» [2, 35]. Адже такий підхід, переконаний він, здатен дати глибше проникнення у думки мислителів минулих століть, оскільки реалізує настанову всебічного підходу до завдань інтерпретації. Однак, як справедливо зазначає М. Зукерт, протиставлення тексту й контексту, «текстизму» і «контекстизму», на якому будували свою критику «історіографісти», насправді є голою схемою, якій не відповідає жодний реальний історик філософії. Насправді не було таких, які вважали, що лише сам по собі текст (текст і тільки текст) є достатнім об'єктом дослідження. Скіннер будує антиномію там, де її насправді немає. Той-таки Лео Страус, якого було звинувачено у нехтуванні контекстуальним підходом, у своїй праці, присвяченій Мак'явеллі, використовує різноманітний контекстуальний матеріал [4, 60]. З іншого боку, намагання здійснити інтерпретацію тексту (розкрити властиві йому значення) через установавлення певного контексту містить у собі небезпеку гипостазування цього контексту. Апеляція до контексту може виявитися оманливою, адже не існує певного контексту. Практика застосування розробленої Скіннером методології, праці самого Скіннера і його однодумця Поукока показали, що, трактуючи один і той самий предмет (політичні твори Мак'явеллі), вони виходили з різних контекстів, інколи досить штучних [4, 78].

Що ж до практики застосування контекстуального підходу до творів Локка, то вона наочно продемонструвала, що існує велика кількість контекстуальних настанов, у межах яких можуть бути розглянуті його праці. Дж. Гайлер дає доволі довгий, хоча й неповний перелік контекстуальних досліджень, присвячених творчості Локка, які з'явилися останнім часом [2, 29]. При цьому він посилається на Дж. Данна, який у зв'язку з цим був змушений визнати, що кількість таких настанов може бути настільки великою, що

зникає будь-яка можливість з'ясувати значення Локкового інтелектуального життя у повному обсязі.

Практика застосування «вузького контекстуалізму» виявила ще одну, надзвичайно важливу проблему: можливість існування на основі цієї методології самої історичної науки. П. Майерз, зокрема звертає увагу на те, що властива для Кембриджського «історіографізму» заборона будь-якої генералізації робить сумнівною здатність історика або інтерпретатора протистояти спокусі поставити конвенції власного історичного середовища над іншими. Якщо всі думки особливі, зрозумілі лише у межах унікального історично-лінгвістичного контексту, тоді й принципи, якими керується інтерпретатор, також є особливими і мислимими лише локально. Однак чи не унеможлиблює це будь-яку інтерпретаційну діяльність? І як, зокрема, за таких умов можлива безстороння інтерпретація стародавніх та іноземних текстів? [13, 18]

Застосування контекстуального підходу, отже, порушило надзвичайно важливе питання щодо принципової можливості *виходу за межі певного історичного контексту* тих лінгвістичних конвенцій, або парадигм, які утворюють його. Адже заперечення такої можливості ставить під сумнів не тільки інтерпретаційну діяльність, а й можливість філософської творчості як такої. Як можна було б пояснити інноваційний характер філософської й політичної думки, здатність видатних мислителів здійснювати трансценденцію, відкривати нові горизонти, якщо б вони не мали здатності до генералізації своїх думок? А це, у свою чергу, передбачає наявність у створюваних ними текстах позачасових (власне філософських) елементів.

Критики нової «історичної» методології висловлюють незгоду з тим, що припущення про наявність таких елементів автоматично означає ігнорування контексту. У своїх запереченнях вони виходять з того, що сам по собі факт, що якась думка повинна стати предметом комунікації у деякому контексті, нічого не говорить про характер або зміст цієї думки. Конвенції не керують тим, *якою* може бути ця думка, вони навіть не керують тим, *що* може бути сказано. Найбільше, що вони визначають, так це спосіб, у який думка може бути *виражена* для певної аудиторії [4, 72].

Серйозною вадою «історичного» підходу може вважатися також те, що захоплені лінгвістичними парадигмами і соціальними інтенціями Кембриджські «історіографісти» фокусують свою інтерпретативну увагу геть від тексту, від його структури й ціліс-

ності. Як зазначає М. Зукерт, вони «індиферентні до структури праць, які вивчають» [4, 76]. Зокрема, у своєму критичному аналізі методології, розробленої Скіннером, він звертає увагу на те, що текст розглядається тут лише під кутом зору найпростіших його елементів – одиниць значення – речень. Намагаючись віднайти контекст окремих висловлювань, Скіннер не визнає, що найпершим і найголовнішим контекстом для них є інші висловлювання структурованого і організованого автором тексту. Але ж автор не спілкується з нами просто за допомогою низки висловлювань. Свою думку або своє бачення предмету цієї думки автор може передати нам, своїм читачам, лише у формі взаємопов'язаних висловлювань, тексту як цілого. Отже, сам текст як таке ціле повинен розглядатися як певний контекст для окремих висловлювань автора. Хоча, з іншого боку, й усі інші документи, слова й учинки автора, які утворюють історичний контекст для інтерпретації створених ним текстів, також можуть розглядатися як один великий текст. Якісь протиставлення тут завжди умовні.

Надзвичайно важливим контекстом для інтерпретації політичних творів Локка, на думку таких дослідників, як Р. Грант та Дж. Гайлер, мають слугувати інші його твори. «Повний корпус Локкових праць, – наполягає Гайлер, – утворює важливий контекст, через який ми можемо збагнути те, що він мав на думці» [2, 33]. Проте оголосивши когерентність Локкового вчення міфом, протиставивши його політичні й філософські праці, відокремивши політику від етики, антропології, метафізики й гносеології, інтерпретатори його творчості позбавляють себе такої можливості. Поза цим контекстом навряд чи можна встановити точне значення такого явища, як «локкіанізм». Під одним широким філософським дахом, вважає Гайлер, Локк об'єднав певні історіографічні традиції, економічні знахідки, релігійні настанови. Нехтування якоюсь частиною цілого неодмінно обертається втратою багатства й повноти, завершеності інтелектуальної структури Локкового вчення. У зв'язку з цим правильно буде припустити, що моральні принципи або теорія людської природи, сформульовані в одних працях, мають пряме відношення до сформульованих ним політичних принципів в інших [2, 33]. Характеризуючи вчення Локка як одне інтегроване ціле, а не як набір незв'язаних доктрин, дослідник пропонує розглядати і політичну теорію як елемент його філософської системи.

Співзвучною до цих заяв є і рішуча налаштованість П. Майєрза розглядати Локкову політичну думку в контексті більш широкого

філософського дискурсу, тобто подивитися на нього як на політичного філософа. Така налаштованість, на перший погляд, є прямою суперечністю настановам нового історичного методу, проголошеного Кембриджськими «історіографістами», адже передбачає здійснення таких процедур, які ними якраз заперечувалися (установлення вищого рівня когерентності, генералізація думок, орієнтація на позачасові елементи, і отже, відволікання від певного історичного контексту). Однак насправді такої суперечності немає. Обидва підходи в інтенції є історичними. Мета обох – розкрити саморозуміння автора, й обидва відкидають як крайній контекстуальний редукціонізм, так і текстуальний абстракціонізм. Відмінність лише у тому, яким має бути той історичний контекст, у межах якого політичні твори англійського філософа можуть бути адекватно зрозумілими. П. Майерз, приєднуючись до прибічників Страусового підходу, доводить, що відмінність цього підходу полягає власне у тому, що він визнає можливість, принаймні, для деяких політичних текстів виходити за межі свого безпосереднього оточення і мати справді філософське значення [13, 16].

Імплікації цього підходу не у тому, щоб відкидати необхідність інтерпретації тексту в межах його локального історичного контексту, але тільки у припущенні, що найбільш глибокі тексти на додаток до їхнього локального й безпосереднього значення можуть мати значення досить широке, можливо, для всього людства. Отже, йдеться не про заперечення контекстуального підходу як такого, а лише про можливість ширшої контекстуалізації Локкової думки. Це не означає, що орієнтація на специфічну, більш вузьку контекстуалізацію, пропонована прибічниками Кембриджської школи, оголошується фальшивою, неістинною. Навпаки, вона, переконаний П. Майерз, дуже часто необхідна для повного розуміння Локка. Але сама по собі вона неповна [13, 16].

Висновок, яким можна завершити цей огляд, досить оптимістичний: суперечки між представниками різних методологічних підходів, що виявилися в процесі аналізу філософської творчості Дж. Локка та інтерпретації його політичних творів, насправді не настільки глибокі, щоб завадити мирному співіснуванню, а то і співпраці різних історичних та філософських шкіл.

1. Гусєв В. Ліберальна філософія Джона Локка і американська революція // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 25: Філософія і релігієзнавство.
2. Huyler Jerome. Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era. – University Press of Kansas, 1995.

3. *Dunn John*. The Political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two treatises of Government". – Cambridge University Press, 1969.
4. *Zuckert Michael P*. Launching Liberalism. On Lockean political Philosophy. – University Press of Kansas, 2002.
5. *Laslett Peter*. Introduction // Locke John. Two Treaties of Government: A Critical Edition / Ed. Peter Laslett. – Cambridge University Press, 1967.
6. *Macpherson C. B*. The Political theory of Possessive Individualism. – Oxford University Press, 1962.
7. *Strauss Leo*. Natural Right and History. – Chicago University Press, 1953.
8. *Dunn John*. The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century // John Locke: Problems and Perspectives / Ed. J. W. Yolton. – Cambridge, 1969.
9. *Asbcraft Richard*. Revolution Politics & Locke's Two Treaties of Government. – Princeton University Press, 1986; *Tully James*. An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts. – Cambridge University Press, 1993.
10. *Pocock J. G. A*. The History of Political Thought: A Methodological Enquiry // Philosophy, Politics, and Society. – Series II / Ed. P. Laslett and W.G. Runciman. – Oxford: Clarendon Press, 1962; *Pocock J. G. A*. The Machiavellian Moment. – Princeton University Press, 1975.
11. *Skinner Quentin*. Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory. – 1969. – № 8.
12. *Austin John L*. How to Do Things with Words. – Harvard University Press, 1975.
13. *Myers Peter C*. Our Only Star and Compass. Locke and the Struggle for Political Rationality. – Rowman & Littlefield Publishers, Inc. – London, Boulder, New York, Oxford, 1998.
14. *Grant Ruth W*. John Locke's Liberalism. – The University of Chicago Press, 1987.

**Вадим МЕНЖУЛІН**

Національний університет

«Києво-Могилянська академія»

### **Нові пригоди архетипів: спадщина Карла Юнга в інтерпретаціях українських дисертантів-філософів**

У монографії, що вийшла декілька років тому, ми намагалися виявити основні етапи та тенденції у вітчизняній рецепції спадщини відомого швейцарського мислителя К.-Г. Юнга (1875–1961) [1]. Однак майже поза увагою залишився такий цікавий сегмент українського осмислення Юнга, як тексти «на правах рукопису». Перегляд тем дисертаційних досліджень, що були захищені в Україні впродовж останніх років (зокрема й після виходу монографії),



дає змогу стверджувати, що й тут є про що поговорити. Як виявляється, спадщина засновника аналітичної психології користується досить великою популярністю серед вітчизняних здобувачів академічних ступенів. Зрозуміло, найчастіше до цієї проблематики звертаються дисертанти-психологи. Їхні тлумачення ідей та діяльності Юнга можуть бути предметом окремого дослідження. Щодо цієї статті, вона присвячується розгляду того, за допомогою яких методів, з якими цілями та яким саме чином інтерпретувалися ідеї Юнга у дисертаціях, що були захищені виключно з філософських дисциплін.

У період 1998–2004 рр. в Україні з'явилося якнайменше сім нових кандидатів<sup>14</sup> філософських наук, у дисертаціях яких важливу роль грали залучення та тлумачення тих чи інших елементів вчення К.-Г. Юнга. Саме ці праці й становитимуть основний матеріал для нашого аналізу<sup>15</sup>. Найбільшу увагу привернула до себе, як і можна було очікувати, концепція архетипів колективного несвідомого. Слово «архетип» присутнє у назвах шести з цих семи дисертацій, однак, зрозуміло, ступінь зацікавленості суто юнгівською проблематикою у різних авторів не є однаковою. Безпосередньо юнгівському вченню присвячено три дисертації: 1) «Архетип самості в контексті культурних традицій» (авторка – Л. О. Забеліна) [2; 3]<sup>16</sup>; 2) «Релігійно-культурологічна концепція К.-Г. Юнга» (автор – С. В. Бичатін) [4]; 3) «Феноменологія архетипу в системі соціокультурного освоєння колективного несвідомого (на матеріалах творчості К.-Г. Юнга)» (автор – С. А. Маленко) [5]. У двох дисертаціях спадщина Юнга була одним із провідних джерел: 1) «Механізми несвідомого соціального спотворення феноменології архетипу» (автор – А. Г. Некита) [6]; 2) «Міфопоетичне відтворення архетипу» (авторка – О. С. Колесник) [7]. Тематика ще двох дисертацій перегукується з юнгівською лише епізодично: 1) «Слово як архетип культури» (авторка – Н. О. Плахотнюк) [8]. 2) «Загальноіндоєвропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції» (автор – А. Б. Поцелуйко) [9].

<sup>14</sup> Докторських дисертацій із подібною тематикою, наскільки відомо авторові, не було.

<sup>15</sup> Здебільшого аналізуватимуться автореферати дисертаційних досліджень, однак в одному випадку ми звернемося й до власне тексту дисертації (праця Л. О. Забеліної)

<sup>16</sup> Автореферат праці п. Забеліної надруковано українською мовою, а текст дисертації – російською. Ми цитуватимемо обидва джерела мовами оригіналів, тобто українською та російською відповідно.

Найцікавіші для нашого дослідження дисертації було захищено на базі Інституту філософії НАНУ ім. Г. С. Сковороди – п'ять, решта – у Національному університеті ім. Т. Г. Шевченка та у Таврійському національному університеті ім. В. І. Вернадського (по одній). Суто юнгівська або споріднена з нею тематика дисертацій виявилася прийнятною у рамках чотирьох філософських спеціальностей: естетика – 1; філософська антропологія, філософія культури – 2; релігієзнавство – 2; соціальна філософія та філософія історії – 3.

Зі спеціальності «історія філософії», наскільки відомо автору цієї статті, впродовж зазначеного періоду дисертацій, пов'язаних з Юнгом, не було. У зв'язку з цим одразу можуть виникнути запитання: а чи варто взагалі розглядати, як інтерпретували Юнга дослідники, основною метою яких було не стільки автентичне та всебічне відтворення його думок, скільки формування на ґрунті останніх своїх власних естетичних, філософсько-антропологічних, релігієзнавчих або соціально-філософських концепцій? Чи має сенс розглядати подібні факти *використання* як значущі приклади *інтерпретації*? На нашу думку, цілком можливо і навіть потрібно.

Будь-яке використання чийось ідей (навіть просте цитування) вже є інтерпретацією. Сама історія філософії великою мірою являє собою історію подібних інтерпретацій-використань. Деякі з них, навіть ті, які не можна визнати досконалими із суто історико-філософської точки зору, виявляються надзвичайно цікавими, показовими, іноді дуже плідними, а іноді – симптоматичними. Не виключено, що інтерпретації ідей Юнга, що містяться у дисертаціях, обраних як матеріал для даного дослідження, також чимось цікаві та показові. Оцінити значення цих праць із точки зору засвоєння, трансляції та трансформації ідей К.-Г. Юнга ми спробуємо за допомогою класифікації інтерпретацій-використань чужих концепцій, запропонованої відомим сучасним філософом Р. Рорті.

Рорті вважає, що *інтерпретації* (за його термінологією – *критики*) чужих ідей бувають трьох сортів – третього, другого та першого. «Треттьосортний» критик – це критик у повсякденному, найбільш банальному і найменш привабливому розумінні цього слова: він спростовує ідеї мислителя, якого критикує, шляхом демонстрації їхньої невідповідності певній системі уявлень, яку він приймає за абсолютну істину. Саме такою критикою Юнга та психоаналізу в цілому займалися, як правило, поборники «єдино

вірного та вічного живого» вчення за радянських часів. «Другосортний» критик уникає такого одіозного підходу: він критикує героя свого дослідження не ззовні, а зсередини, тобто намагається виявити в його спадщині певні двозначності, непослідовності, неясності, протиріччя й таке інше. Такого роду прочитання є цілком припустимим як одна із складових серйозного історико-філософського дослідження. Однак, з точки зору Рорті, право називатися «першосортним» має лише той критик, який не зосереджується на недоліках системи, яку розглядає, на контексті, в якому вона розвивалася, а замість цього займається її «прагматичною реконтекстуалізацією», тобто намагається створити з неї щось принципово інше, наповнити її новим, більш перспективним, з його точки зору, смислом. «Першосортному» критикові, в принципі, не дуже важливо, що мав на увазі той, кого він інтерпретує, у чому мав рацію, а в чому помилявся. Критик, якого Рорті посправжньому шанує, використовує ідеї інших мислителів задля створення своїх власних, більш переконливих (принаймні, на думку цього критика) метафор [10].

Спробуємо розглянути обрані праці українських дисертантів з урахуванням цієї класифікації. Чи можна знайти у головних героїв нашого дослідження приклади того, що Рорті називає критикою «третього сорту»? Несподіваний, але приємний факт: такого роду критики майже немає. На роль зовнішньої оціночної інстанції у деяких із дисертантів деінде висувається досить розмитий образ «сучасної науки». Однак, як правило, одразу ж стверджується, що її справжнім ідеалам юнгівські теорії аж ніяк не суперечать. Наприклад, один з дисертантів упевнений, що творчість Юнга «акумулює підсумки загально-філософських та психіатричних наукових досліджень» [6, 2], а інший проголошує Юнга творцем «нової системи віри» та «нової міфології ХХ століття», що здатні поєднати «релігійний досвід у його традиційному тлумаченні із новітніми науковими ідеями» [4, 4]. Так, певні погляди творця нової міфології, за думкою одного з дисертантів, «відчули на собі обмеженість галузевої науки» [5, 2], але постраждала від цього, як вважає його колега, лише сама наука: «Чудові досягнення К.-Г. Юнга ... дотепер не асимільовані у філософській науці, а їхні евристичні та пояснюючі можливості ще не усвідомлені» [2, 2]. Врешті-решт все стане на свої місця, бо архетипи, як стверджує ще один з авторів, «є джерелами усіх наймогутніших ідей – естетичних, релігійних, наукових, філософських, етичних тощо» [7, 12].

Цілковим природним наслідком такого безмежного кредиту довіри (не Юнга треба повіряти наукою, а скоріше – науку Юнгом!) виявляється те, що у самих дисертаціях як беззаперечна істина подається уявлення, яке ще за півстоліття до смерті Юнга набуло статусу глибокої та дуже небезпечної помилки наукового розуму. Йдеться про його незмінну прихильність вченню Ж.-Б. Ламарка щодо успадкування набутих ознак. Незважаючи на те, що вже не одне десятиліття всі шкільні підручники наголошують на тому, що ламаркізм несумісний із сучасною наукою, п. Забеліна твердить, що «архетипы сложились за многие тысячелетия и испокон веков наследуются коллективным бессознательным» [3, 20]; у праці п. Маленка «розкривається значення архетипу як історично спадкоємного інстинкту» [5, 4]; п. Некита говорить про «накопичуване несвідоме» [6, 8]; п. Бичатін упевнений, що «колективне несвідоме – це образ світу як деяка його апріорність, що виникає з успадкованих структур мозку» [4, 4]. Хто знає, може, наші дисертанти мають рацію, і з часом наука все ж таки визнає, що у мозку новонародженої дитини вже апріорно можуть бути наявні певні психічні інстинкти, які вид *homo sapiens* мав не з моменту свого виникнення, а накопичував впродовж усієї своєї історії, тобто набував апостеріорним шляхом?

Щодо критики «другого сорту», то вона у дисертаціях, обраних нами для розгляду, фактично, відсутня. Можливо, це абсолютно природно, оскільки шукати протиріччя в юнгівській системі – завдання власне *істориків* філософії або психології, а не соціальних філософів, філософів культури, релігієзнавців або естетиків, які лише спираються на певні ідеї засновника цієї течії. Але оскільки у творчості самого Юнга було безліч протиріч, неясностей, багато з них мимоволі проступають у працях дисертантів у невідрефлексованому або напіввідрефлексованому вигляді. Так буває: якщо ти не хочеш інтерпретувати психоаналіз, він сам проінтерпретує тебе.

Наприклад, сам Юнг та його послідовники мали та мають великі труднощі з дефініцією базового концепту їхньої системи віри – архетипів колективного несвідомого<sup>17</sup>. Однак автори досліджуваних робіт або не помічають цього взагалі, або, навпаки, повідомляють про те, що архетип може бути майже всім, що завгодно, як про цілком

---

<sup>17</sup> Про численні різночитання, що пов'язані з поняттям «архетипів колективного несвідомого», говорять майже всі дослідники Юнга, причому не тільки його противники, але й прихильники (див., напр., 11, 29).

нормальний факт, який ніяк не заважає їхньому власному дослідженню. Авторка роботи «Міфопоетичне відтворення архетипу» вважає, що архетипи «поєднують колективне та індивідуальне, інтерсуб'єктивне та суб'єктивне, загальнолюдське та етнічне, соціальне та культурне, набуте та спадкоємне, реальне та ідеальне...» [7, 8].

Її колега, робота якої безпосередньо присвячена одному з архетипів колективного несвідомого (архетипу Самості), пропонує задовольнитися тим, що й сам Юнг визнавав принципову невизначеність фундаментальних понять своєї системи:

*Сущность же бессознательной психики можно описать лишь с помощью парадоксов: «Она личностна и безличностна, моральна и аморальна, справедлива и несправедлива, етична и неэтична, наделена тончайшим интеллектом и в то же время чрезвычайно сильна и крайне слаба» [3, 18]<sup>18</sup>.*

Щодо не менш проблематичного запитання юнгівського вчення (чи мають архетипи онтологічний статус?) між нашими дисертантами виникає заочна суперечка. Один із них говорить про «онтологічну місію архетипів» [6, 2], другий заявляє, що однією з теоретико-методологічних основ його роботи є «юнгіанський принцип онтологізації феноменів колективного несвідомого» [5, 4], однак їм опонує їхня колега, посилаючись при цьому на самого Юнга: «...заперечуючи у Бога онтологічний, трансцендентний, потойбічний статус, К.-Г. Юнг замінює його іманентним, притаманним самій людині [архетипом Бога] і тлумачить його на інтрапсихічній основі» [4, 4]. Підсумок цієї неоголошеної мікродискусії підбиває О. С. Колесник, яка, як і у випадку з дефініцією сутності архетипу, виявляється прибічником багатовекторності у розумінні справжнього статусу цього феномену:

*В результаті дослідження з'ясовується, що все розмаїття філософсько-естетичних концепцій архетипу можна звести до трьох методологічних моделей розуміння феномену: а) як, перш за все, духовно-онтологічної, трансцендентної реальності, визначальної по відношенню до матеріального світу; б) як психологічної, іманентної реальності; причому відмежування обох типів розуміння не є чітким, що робить логічним їх синтез; в) розуміння архетипу як відображення в людській душі об'єктивно існуючих структур буття, поєднання реального та ідеального, космічного та психічного [7, 8].*

<sup>18</sup> У даному пасажі п. Забеліна цитує лист Юнга до Мертон Келсі за: [12, 211].

Різнобій, інспірований великою мірою знов-таки самим Юнгом, спостерігається й у визначенні гносеологічного статусу архетипів. Скажімо, один з дисертантів вважає, що «онтологічні погляди К.-Г. Юнга характеризуються визнанням психічної реальності як найбільш важливої. Гносеологічні підходи випливають з онтологічних і визначаються як сенсуалістські» [4, 7]. З яких онтологічних підходів випливає гносеологічний «сенсуалізм» Юнга, з цієї роботи дізнатися не вдається. Однак в іншій праці є куди більш правдоподібне твердження, з якого, поміж іншим, випливає й те, що про сенсуалізм у випадку з архетипами йтися не може за будь-яких умов: «Ірраціональний та трансцендентний, архетип не може бути безпосередньо присутнім в артефактах культури. Він маніфестується в *архетипний образ*» [7, 9]. Аналогічної точки зору дотримується й інша дисертантка: «Сам по себе архетип не входить в сознание, он не дан в чувственном опыте. Архетипы в этом смысле гипотетичны, представляют собой своего рода модель, позволяющую объяснить наличный опыт» [3, 29]. Щоправда, подібні гносеологічні обмеження зовсім не заважають обом прибічницям непізнаваності архетипу як такого в інших місцях говорити про нього як про визнаний факт<sup>19</sup>.

А як справи зі встановленням кількості можливих значень того чи іншого архетипу? Їх певна кількість (принаймні, головних, найсуттєвіших) або безліч? Юнг чіткої відповіді на це запитання не дав. Отже, й тут у наших дисертантів залишився простір для вибору за власними уподобаннями. Якщо п. Маленко схиляється до повної невизначеності («Границі між архетипами розмиті, що й зумовлює перманентний взаємообмін їх певними якостями, який виражає домінуючу тенденцію розвитку несвідомого...» [5, 8]), то у п. Бичатіна навпаки: «Архетипи мають неваріабельне число значень» [4, 8]. Цей же автор говорить в одному місці, що юнгівське вчення «демонструє системну чіткість та струнку логіку» [4, 3], однак згодом відзначає, що «погляди К.-Г. Юнга на сутність Бога носять амбівалентний характер: важко розрізнити, коли він має на увазі Бога, а коли «ідею Бога»» [4, 11].

<sup>19</sup> На думку автора даної статті, що сформувалася після багатьох років вивчення спадщини Юнга, можливі дві абсолютно точні дефініції архетипу – позитивна та негативна. Позитивна: архетип – це у буквальному розумінні «Бог знає що» (оскільки тільки Бог може знати, що міститься там, куди не може потрапити людська свідомість); негативна: архетип – це *ніщо*, тобто *ані що* з того, що знає чи може знати людина.

Ще одну антиномію, яка присутня у працях Юнга (в одних він говорить, що існують тільки загальнолюдські архетипи, а в інших – що свої специфічні архетипи бувають також у рас та навіть окремих народів), кожен із дисертантів, який торкається цього питання, розв'язує на свій власний смак. Автор роботи «Загальноіндоєвропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції» вважає, що існують певні *загальноіндоєвропейські* архетипи, які є «невід'ємною складовою колективного несвідомого українського народу і знаходять свій вияв у феноменах української духовної традиції» [9, 1]<sup>20</sup>. Однак Л. О. Забеліній більш прийнятна для цілей її дослідження інша – протилежна – точка зору: «В отличие от личного бессознательного, коллективное бессознательное является абсолютно всеобщим, его содержания могут быть найдены повсюду...» [3, 19]. Н. О. Плахотнюк не просто звужує юнгівську позицію щодо проблеми приналежності архетипів тим чим іншим групам людей («[Юнг] визначає архетипи як засадничі структури колективного підсвідомого, які виходять за межі етнічного та національного буття та становлять основу загальнолюдської символіки» [8, 2]), але ще й вважає, що приклади альтернативного (трайбалістського) підходу, насправді теж наявного у Юнга, краще шукати у нашого співвітчизника: «Сучасний український дослідник Н. Хамітов визначає архетип культури як світоглядну основу проявів культурної творчості певного етносу або нації» [8, 2].

Щодо ролі архетипів та їхнього міфотворчого потенціалу в житті сучасного людства у наших дисертантів також немає повної згоди. О. С. Колесник відзначає, що «дослідження специфіки відтворення архетипних схем є особливо важливим у наш час тотальної реміфологізації культури. У художній сфері це явище виявляється, зокрема, у насиченні мистецьких текстів відповідною символікою, аж до спроб створення нео-міфів як одного з засобів гармонізації кризової ситуації [у суспільстві]» [7, 1]. С. Маленко в одному місці висловлюється приблизно у такому ж дусі: «Міф, як найбільш цілісне, довершене утворення, вершина колективної не-

---

<sup>20</sup> У цій роботі також визнається доведеним, «що в українських народних чарівно-фантастичних казках виявляються елементи загальноіндоєвропейських міфологічних соціофункціональних архетипів» [9, 4], однак серед прикладів специфічних українських варіантів загальноіндоєвропейських архетипів чомусь з'являється архетип, що позначається словом «богатыр», яке походить від давньотюркського «богатур», тобто має зовсім не українське, або індоєвропейське походження, а сягає своїм корінням у мовну практику народів алтайської мовної сім'ї.

свідомої «творчості», єдино здатний гармонізувати стосунки між людиною та світом, людиною та людиною, людиною та суспільством, надаючи рафінований та наочний зразок сенсу людського буття, що гарантує найбільш продуктивне засвоєння індивідом екстракту несвідомих змістів» [5, 11]. Однак нижче п. Маленко, говорячи про роль міфів у житті сучасної людини, рішуче змінює тональність із захопленої на загрозливої:

*...вивільнення людини з-під тотального контролю міфу можливе лише на шляхах самопізнання, що неодмінно передбачає поступове освоєння глибинних несвідомих передумов її існування. Лише тільки внутрішнє усвідомлення консолідація свідомих та несвідомих сторін індивіду може протистояти небезпеці його отупіння та розчину в масі [5, 12].*

В іншого дисертанта загроза, яку складає для сучасного людства несвідоме, описується в абсолютно апокаліптичних тонах:

*...основною ознакою дійсної широкомасштабної катастрофи сучасності виступає інституційно неконтрольована повільна несвідомості, яка призводить до лавиноподібного вимивання свідомих культурних елементів з усіх галузей соціального функціонування [6, 2].*

Щоправда, над тим, що одним з носіїв подібної загрози може виступати власно аналітична психологія К.-Г. Юнга, ніхто з дисертантів не замислюється.

Отже, у нашому випадку, якщо й можна говорити про критику «другого сорту», то йдеться не стільки про виявлення протиріч власно у самого Юнга, скільки про протиріччя у присвячених йому дослідженнях.

З критикою «першого сорту» ситуація зовсім інша. Наші дисертанти досить активно користуються *фрагматичною реконтекстуалізацією*, тобто методом критики, кваліфікованим Р. Рорті як першосортної. Не особливо вдаючись до аналізу численних внутрішніх проблем аналітичної психології, вони рішуче розширюють коло її смислових конотацій та імплікацій. До речі, й сам Юнг був затятим прихильником аналогічного підходу, тільки він називав це не реконтекстуалізацією, а ампліфікацією (розширенням) смислів, закладених у вихідному наративі (письмовому або усному). Деякі з ампліфікацій або реконтекстуалізацій юнгівської теорії, запропонованих вітчизняними дослідниками, особливою новизною не відрізняються, деякі виглядають досить натягнуто, однак є й декілька таких нових прочитань, які, на нашу думку, можуть бути



визнані оригінальними, а можливо, й новаторськими (принаймні за спрямуванням).

Спершу коротко про ті ампліфікації аналітичної психології, до яких вже неодноразово вдавалися – або сам Юнг, або його послідовники та дослідники. Йдеться головним чином про пошук паралелей юнгівському вченню в інших інтелектуальних традиціях. Наприклад, Л. О. Забеліна ретранслює поширену думку про зв'язок Юнга та близьких до нього мислителів з гностицизмом: «У релігійознавчих і культурологічних дослідженнях К.-Г. Юнга, Д. Т. Судзукі, М. Еліаде й ін. самопізнання виступає як гностичний досвід пізнання Самості» [2, 1]. С. В. Бичатін користується не менш відомою паралеллю – з платонізмом. На думку цього дослідника, архетип можна визначити як «пояснювальний опис платонівського ейдосу» [4, 8]. О. С. Колесник занурюється ще глибше:

*Хоча історію концепту «архетип» прийнято починати з праць Платона, є підстави стверджувати, що рефлексії давньогрецького філософа були лише новим етапом розвитку прадавнього уявлення про «прото-ейдоси», відомого різним міфологічним системам. В східнослов'янській традиції це оповіді про острів Буян [7, 7].*

Якщо паралель з Платоном є досить тривіальною, то думку про артикуляцію в оповідах про острів Буян таких прототипів юнгівських архетипів як «прото-ейдоси», можна визнати інноваційною. Замислитися можна й над думкою про архетип як «пояснювальний опис платонівського ейдосу», або принаймні над тим, чи може бути опис *пояснювальним* або, скажімо, пояснення *описовим*?

У деяких дисертантів є спроби зв'язати юнгівське вчення з кантівським апіоризмом. Наприклад, п. Некита говорить про «апіорні несвідомі механізми» [6, 1]. Порівнював себе з Кантом і сам Юнг, однак, скажімо, впливові сучасні дослідники його спадщини вважають цю паралель досить проблематичною (див., напр. [13, 107–140]). Спірною виглядає й спроба поєднати юнгівське вчення з такою впливовою академічною традицією ХХ століття, як структуралізм. Відомо, що один із його стовпів (К. Леві-Строс) дуже негативно висловлювався щодо теорії архетипів [14, 185]. Тим не менш п. Поцелуйко, дисертація якого присвячена саме «архетипам», висловлюючись щодо методологічної бази свого дослідження, посилається на структурну антропологію Леві-Строса та

споріднені з нею напрями гуманітаристики ХХ століття<sup>21</sup>, а про Юнга не згадує. Більш сміливо налаштована авторка роботи про «міфопоетичне відтворення архетипу», яка відкрито намагається примирити Юнга з лінгвістами, семіотиками, структуралістами та Н. В. Хамітовим:

*...поняття «архетип» у сучасному розумінні з'являється в працях засновника вчення про колективне позасвідоме К.-Г. Юнга. У міфологічних дослідженнях архетипам відповідають «мотиви». Досліджуючи їх, до поняття архетипу незалежно підходили В. Пропп та О. Фрейденберг, чії праці присвячені інваріантам фольклорних та літературних наративів. Зведенням розмаїття фактичного матеріалу до найзагальніших схем займаються представники структуралізму. Цікавий синтез структурального підходу з досягненнями інших авторів знаходимо у працях ... Н. Хамітова, де представлений мета-антропологічний підхід, в якому поняття архетипу пов'язується з «художнім феноменом трансцендентного» [7, 2].*

Ще більш широкі (й від того – ще більш сумнівні) паралелі до вчення про архетипи знаходить п. Некита, який заявляє, що «у створенні панорами соціального спотворення вихідних архетипічних принципів буття Індивіду, Природи та Суспільства» він «керувався науковими працями цілої низки сучасних західних та вітчизняних філософів». До цього списку однодумців А. Г. Некити та К.-Г. Юнга потрапили, серед інших, К. Поппер (який вважав психоаналіз псевдонаукою, тобто таким типом знання, що не піддається фальсифікації) та Е. Гуссерль (який долав психологізм). За думкою цього ж автора, аналізові «первинного вітального середовища архетипічно освоєного буття» присвятили свої праці такі мислителі, як Т. де Шарден, А. Швейцер, В. Вернадський, М. Федоров, С. Рязанцев, Г. Спенсер, Ч. Ломброзо, Е. Кречмер, Ст. Гроф, О. Шпенглер [6, 3-4].

Складається враження, що, займаючись реконтекстуалізацією Юнга у власних прагматичних цілях, деякі дисертанти свідомо чи мимоволі скористалися головним принципом епістемологічного анархізму П. Фейерабенда – *anything goes*. Якщо так, то не дуже дивно виглядає й паралель, що прочитується в іншого автора, у роботі якого «окреслюється первинна дефініція поняття «архе-

<sup>21</sup> Порівняльна індоєвропейська міфологія (Дюмезіль), структурна семіотика та лінгвістика (Іванов, Топоров, Ф. де Соссюр) (Див. [9, 3]).

тип колективного несвідомого» як відкритої системи, що самоорганізується» [5, 4]. Можливо, це досить перспективна ампліфікація-реконтекстуалізація, але, на нашу думку, намагання говорити мовою постнекласичної науки про мислителя, якого логічніше було б віднести до неоромантиків або навіть до традиціоналістів, є надто сильною модернізацією. І взагалі, якщо й шукати паралелі юнгівському вченню у сучасній науці, то радше слід згадати не про синергетику, а про її старшу сестру-суперницю – кібернетику. Принаймні архетип, як він окреслюється самим Юнгом, скоріше нагадує кібернетичне, а не синергетичне явище. Архетипи в Юнга не стільки спонукають до розвитку в напрямку чогось нового (принцип *позитивного* зворотного зв'язку, характерний для синергетичних систем), скільки постійно повертають нас до вихідного, примордіального досвіду (принцип *негативного* зворотного зв'язку, що характерний саме для кібернетичних систем).

До речі, й сам автор «синергетичної» інтерпретації архетипів в іншому місці говорить про них скоріше як про кібернетичну матрицю, що не дозволяє нашій свідомості доходити у своїх флуктуаціях аж до точок біфуркації з подальшим перетворенням вихідної системи на абсолютно нову: «Свобода свідомості людини виражається не в протиставленні себе як сутності архетипам, а в творчій самореалізації через вже перезадані способи гармонізації її зовнішнього та внутрішнього світу ... – через форми трансформації поведінки людини, сформульовані насамперед у міфах» [5, 7]. Подібної точки зору дотримується й інший дисертант, за думкою якого, «розвиток людської культури, її мета, на думку К.-Г. Юнга, це рух в сторону колективної свідомості, яка б увібрала свою несвідому основу. <...> Основою культури, її творцем, носієм сенсу виступає індивід, але лише той індивід, який усвідомив своє несвідоме...» [4, 14]. Однак у цьому пасажі прослуховується вже не стільки новомодна синергетична фразеологія, скільки стара й добре відома марксистська гадка про те, що є така необхідність, без усвідомлення якої нам всім свободи ніколи «не відать».

Саме спроба поєднати аналітичну психологію з марксизмом є однією з найбільш оригінальних ампліфікацій-реконтекстуалізацій вчення Юнга, знайдених нами у дисертаціях вітчизняних дослідників. Автор роботи «Механізми несвідомого соціального спотворення феноменології архетипу» стверджує:

*Провідна для філософії К. Маркса ідея відчуження та діяльнісно знімаючого його «позитивного гуманізму», що представлена у «Економіко-філософських рукописах 1844 року», неод-*

*мінно набуває нових імпульсів у поєднанні з теорією архетипів колективного несвідомого швейцарського мислителя-гуманіста К.-Г. Юнга [6, 3]. <...> Теоретико-методологічною основою роботи є: ...принцип матеріалістичного розуміння історії в поєднанні з принципами аналітичної психології [6, 5].*

Так, з легкої руки М. Фуко та П. Рікьора у філософських колах вже давно й плідно вживається поняття «філософії підозри», під яке підпадають, окрім Ф. Ніцше, також й засновники діалектичного/історичного матеріалізму (К. Маркс) та психоаналізу (З. Фрейд). Однак про спорідненість марксизму з юнгізмом авторові даної статті чути ще не доводилось. На тлі таких зривачів покровів, переоцінювачів усіх цінностей, руйнівників існуючих традицій, як Маркс, Ніцше та Фрейд, Юнг виглядає скоріше як «закоренілий» консерватор. Тим не менш п. Некита пропонує досить розгорнуту аргументацію на користь можливості поєднання Маркса з Юнгом. У його праці «обґрунтовується специфіка інституційного спотворення вихідного суспільного призначення Людини, яке несвідомо консервується в іміджі Соціального Індивіда» [6, 11].

Механізми інституційного спотворення, як з сумом констатує п. Некита, безжалісно втручаються навіть у найсакральніші сфери людського буття. Наприклад, один із параграфів дисертації присвячено доказу того, що на такому архетиповому феномені, як віра, давно й жорстко паразитує така її соціально спотворена форма, як релігія, яка «офіційно сакралізує сама себе як самодостатню інституційну форму справжнього знання та досвіду» [6, 12]. Справжню (архетипову) віру впродовж майже усієї людської історії спотворює «ініційована та санкціонована державою інституалізація релігійної віри» [6, 12]. Результатом цього є тотальне відчуження: «Формалізація віри, як природного способу покладання та вираження людиною своєї сутності, з необхідністю ритуалізує її соціальне перебування, поглиблює процеси відчуження індивідуального духовного досвіду» [6, 12].

Не менш драматичні процеси спостерігаються й в інших сферах людської діяльності, скажімо, у галузі виробництва та споживання. Один із параграфів дисертації п. Некити («Товарно-пропагандистська апологетика масового споживання Життя») присвячено питанню спотворення архетипової сутності людини шляхом реклами, яка, за словами дисертанта, є виключно комерціалізованою формою «експонування та експлікації «буття» групових несвідомих уявлень у сфері консервуючої технології соціальних презентацій

товару» [6, 13]. Остаточні висновки до всієї дисертації звучать майже як вирок усім формам соціальної інституціоналізації, які коли-небудь з'являлися на цьому світі:

*Соціальність та ієрархія її інституалізації постають моду-сами спотворення феноменології архетипу на рівні індивіда та суспільства виключно у формі несвідомого відчуження; практика штучної атомізації та антагонізації етапів природної феноменології архетипу неминуче огортається несвідомим пануванням соціально девіталізованих та дефеноменологізованих значень-значущостей, які формально дискредитують онтологічні архетипічні змісти... [6, 14].*

На нашу думку, оригінальність цієї дисертації полягає, якщо можна так висловитися, у надзвичайно витонченому опортунізмі. З одного боку, її автор нищівно критикує всі соціальні структури, які, на його думку, є безнадійно спотвореними формами людського буття – цариною тотального відчуження. Однак розв'язання цієї глобальної проблеми, яке ми знаходимо у п. Некити, принципово відрізняється від того, що запропонував інший борець із відчуженням. На відміну від К. Маркса, п. Некита не закликає людство до всесвітньої революції, а пропонує повернутися до архетипових істин, прихованих у нашому несвідомому. Такий собі випуск марксистської масової революційної пари через індивідуально налаштовані охолоджувальні балони юнгіанської психотерапії. Досить м'який та мирний фінал.

Загрозливі нотки є також і в роботі під назвою «Слово як архетип культури»<sup>22</sup>. Слово, якщо його розглядати як «архетип культури», може, як виявляється, виконувати роль «меча духовного» у процесі становлення нації [8, 18]. Однак й тут все закінчується досить миролюбно. Оскільки українська нація<sup>23</sup>, за думкою авторки дослідження, етап становлення вже пройшла, зараз йдеться радше про «етно-креативну функцію» [8, 18] слова як архетипу: «Слово стає святинею для української нації, проявляється його самоохоронна і утверджуюча функція. Воно асоціюється з храмом етносу, збереження якого прирівнюється до способу виживання української спільноти» [8, 17]. Тобто архетипово-словесний меч,

<sup>22</sup> Можливість розглядати архетип у зв'язку зі словом виникла у авторки цього дослідження завдяки творчому синтезу юнгівського розуміння архетипу з низкою інших підходів, започаткованих головним чином вітчизняними фахівцями: С. Кримським, Ю. Павленком та Н. Хамітовим (див. [8, 2]).

<sup>23</sup> Дисертантка зосередила свою увагу саме на «функціонуванні архетипу Слова в духовному світі українського народу» (див. [8, 2]).

який трошки оголила ця дисертантка, принаймні, на даному етапі розвитку української нації можна знов сховати у піхви.

Отже, якщо довіритися п. Плахотнюку, використовувати архетип як зброю вже немає потреби, а від зближення Юнга з Марксом у роботі п. Некити революційна іскра скоріше загасла. Разом з тим заспокоюватися не варто, бо іноді революція приходить зовсім не звідти, звідки на неї чекали у першу чергу. В нашому випадку по-справжньому революційні висновки були отримані дисертанткою, яка спробувала ампліфікувати Юнга за допомогою винаходів сучасних гендерних студій. А. О. Забеліна у висновках до своєї роботи пише:

*В связи с расширением знаний культурологического, социально-психологического и религиозно-философского концепта Самости, также следует отметить и гендерные исследования, получившие в настоящее время широкое развитие. Согласно перформативной теории гендерной идентичности, не существует истинной природы женщины или мужчины, вытекающих из их телесных особенностей. <...> Эта идея послужила началом для развития концепции Сандры Бем, в основе которой лежит понятие андрогинии, согласно которой любой человек, независимо от его биологического пола, может соединить в себе традиционно мужские или традиционно женские качества. Гендерные исследования предлагают не только новое объяснение человека и общества, но и ставят перед собой цель формирования общества андрогинии. Это центральное положение гендерной теории еще раз подтверждает стремление человека к своим истокам, к Самости, не имеющей в своем основании никаких противоположных проявлений [3, 159].*

Виявляється, що об'єднання юнгівського вчення про архетип Самості з перформативною теорією гендерної ідентичності може привести, серед іншого, й до ствердження про необхідність будувати суспільство андрогінів. Нам здається, що оцінювати цей заклик (або констатацію?) – не дуже вдячна справа. Можна легко втратити політкоректність та мимоволі стати ворогом всього гендерного руху. Тому підсумуємо просто: поживемо – побачимо.

Інша справа – деякі, так би мовити, дрібніші інтерпретації Юнга, які присутні у роботі п. Забеліної. Тут можна й посперечатися. Згідно з п. Забеліною, «центральним поняттям психотерапії Юнга являється «індивідуалізація» (курсив мій. – В. М.). Под індивідуалізацією в аналітичній психології розуміють рух

от фрагментарности к целостности души, о переходе от «Я», центра сознания, к «Самости» как центру всей психической системы». Більш того, за словами дисертантки, Юнг сам писав: *«Индивидуализация»* (курсив мій. – В. М.) означає: стать єдиничної сутністю, і поскільки под індивідуальністю ми розуміємо нашу глибоку внутрішню, предельну і ні з чим не порівнювану унікальність, – стать власної Самості. В силу цього *«индивидуализацию»* (курсив мій. – В. М.) можна було б перекладати як «самосозидание» і «самовоплощение» [3, 28]. Парадоксально, але факт: у російськомовному перекладі, на який посилається п. Забеліна [15, 390], все абсолютно так. За маленьким виключенням: в обох місцях, де Забеліна пише «индивидуализация», написано «индивидуация». Що це: проста описка дисертантки? Помилка перекладу (своєрідне *lost-in-translation*), яку своєчасно підмітила та виправила п. Забеліна? Або її нове прочитання одного з центральних понять аналітичної психології К.-Г. Юнга?

Перше припущення (випадкова описка Л. А. Забеліної) доведеться відкинути після більш детального ознайомлення з текстом її дисертації. Наприклад, в іншому місці вона цитує фрагмент із ще одного твору Юнга: *«Индивидуализация»* (курсив мій. – В. М.) представляє собою *mysterium coniunctionis...*» [3, 34]. Однак у перекладі, на який вона посилається (цього разу це ще й інший перекладач), знов-таки є маленька відмінність: *«Индивидуация»* (курсив мій. – В. М.) представляє собою *mysterium coniunctionis...*» [16, 73]. Ще в одному місці у Забеліної: «Єдинство камня еквівалентно *индивидуализации»* (курсив мій. – В. М.)» [3, 45], тоді як у перекладі, на який вона посилається: «Єдинство камня еквівалентно *индивидуации»* (курсив мій. – В. М.)» [16, 191].

Важко повірити у те, що різні перекладачі вперто припускалися однієї й тієї ж помилки. Навпаки, вони мали рацію. Річ у тім, що Юнг сам неодноразово підкреслював, що під *індивідуацією* в аналітичній психології мається на увазі дещо суттєво відмінне від *індивідуалізації*. Для юнганства це в буквальному сенсі *азбучна істина*. Наприклад, у відповідній статті автори словника аналітичної психології наводять канонічну фразу самого Юнга:

*Индивидуализм означает скорее умышленное предпочтение особых личных качеств, чем коллективных соображений и обязательств. Индивидуация же означает более полную реализацию коллективных качеств*<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Цит. за: [11, 61].

Тобто доводиться визнати, що правильною була наша *третя* гіпотеза: п. Забеліна не припустилася випадкової описки (бо описки не робляться так регулярно), п. Забеліна не виправила помилку перекладачів (бо вони просто слідували букві та духові юнгівської теорії), а скоріше за все вирішила трошки переосмислити Юнга. Правда, остаточного завершення цей творчий процес не набув. У цілому термін «індивідуалізація» з'являється в роботі Л. А. Забеліної більш 10 разів, однак в одному місці процес, який вона намагається ним позначити, з'являється й під своїм власним ім'ям: «По мнению Юнга, то, что выражает символизм алхимии, составляет проблему развития личности в процессе *индивидуации* (курсив мій. – В. М.)» [3, 36].

Є у дослідженні п. Забеліної й ще декілька «мікро-інтерпретацій» вчення Юнга, які відповідно викликають вже зовсім дрібні зауваження. Коли вона пише, що «зміст колективного несвідомого складають попередні, споконвічні форми» [2, 6], виникає бажання спитати: чи можуть *форми* складати *зміст*? Коли говориться, що «над індивідуальним бессознательным Юнг возвел фундамент колективного бессознательного» [3, 19], виникає інтерес: що це за фундамент, який зводиться *над*? Коли заходить розмова не про співвідношення несвідомого та свідомості, п. Забеліна в одному місці пропонує більш правдоподібну (з «інженерної» точки зору) конструкцію: «само сознание являясь продуктом досознательной психической жизни, *покоится на* (курсив мій. – В. М.) бессознательных предпосылках» [3, 17], хоча декількома реченнями нижче й ця проста та ясна схема трошки проблематизується, й саме свідомість стає свого роду фундаментом: «...феномен сознания. Ведь практически без него нет никакого мира. Он может существовать как таковой только тогда, когда есть психика, сознательно рефлексирующая и выражающая его. Таким образом, сознание выступает как одно из условий бытия» [3, 17].

Однак, повторимося, все це дрібниці. Головне, що пише дисертантка у висновках:

*Проведенное исследование, на наш взгляд, имеет фундаментальное эвристическое значение для компаративистских (культурологических и философских) толкований различных культур. Оно как-бы (так написано в оригіналі. – В. М.) указывает путь к построению некой «философии надежды», которая найдет адекватные способы открытого культурного диалога Запада и Востока... [3, 161].*



Можливо, наше власне нерозуміння деяких із знахідок (зокрема й тих, що вказують шлях до побудови «філософії надії») цієї евристично насиченої дисертації обумовлено незнанням деяких методологічних засад, якими керувалася авторка роботи під час її написання та захисту:

*В исследовании использованы методы дескриптивного эксплицирования, а также герменевтико-феноменологический, интервальный и компаративный подходы. Сущность дескриптивного эксплицирования в данном случае состояло в аналитическом выявлении, с опорой на широкий массив священных писаний (как мировых, так и национальных религий), с последующим описанием представлений гностического характера, выражающих архетип Самости, символически представленный в архетипичном образе андрогина. Этот метод сочетается с герменевтико-феноменологическим, который применялся в том случае, когда проводилось исследование и анализ философских работ, посвященных рассмотрению гностического «объединяющего» символа. Два этих метода использовались тогда, когда требовалось обращаться к письменным источникам традиций, к их интерпретациям, и к развитию их философских идей. При исследовании многомерных контекстов использовался интервальный подход. В тех случаях, когда требовалось провести сравнение отдельных систем мысли, различных подходов к проблеме или выявить разницу между философскими понятиями и категориями был использован компаративный метод. В качестве операционального метода истолкования феномена Самости был применен юнгианский метод исследования культуры [3, 10–11].*

Є підозра (чи все ж таки – надія?), що різноманітні витончені методи дослідження, особливо, скажімо, такі, як метод «дескриптивного експліцирования» або «інтервальный подход», принесуть вітчизняній науці ще багато нових неординарних переосмислень ідей К.-Г. Юнга. Отже, чекатимемо на нові пригоди архетипів.

1. Див.: Менжулин В. И. Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике. – К.: Сфера, 2002. – 207 с. Розвитку уявлень стосовно Юнга в українському інтелектуальному контексті присвячено окрему главу даної роботи – «Український Юнг» (Там само. – С. 152–190)
2. Забеліна Лідія Олександрівна. Архетип самості в контексті культурних традицій: Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.04 – філо-

- софська антропологія, філософія культури) / Таврійський національний ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2004. – 19 с.
3. *Забелина Лидія Александровна*. Архетип самости в контексте культурних традицій: Дис. канд. філос. наук / Таврійський національний ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2004. – 218 с.
  4. *Бичатін Сергій Володимирович*. Релігійно-культурологічна концепція К.-Г. Юнга: Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство) / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – 18 с.
  5. *Маленко Сергій Анатолійович*. Феноменологія архетипу в системі соціокультурного освоєння колективного несвідомого (на матеріалах творчості К.-Г. Юнга): Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії) / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 1998. – 16 с.
  6. *Некита Андрій Григорович*. Механізми несвідомого соціального спотворення феноменології архетипу: Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії) / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 16 с.
  7. *Колесник Олена Сергіївна*. Міфопоетичне відтворення архетипу: Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.08 – естетика) / Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2002. – 16 с.
  8. *Плахотнюк Наталія Олексіївна*. Слово як архетип культури: Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури) / Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України. – К., 2000. – 20 с.
  9. *Поцелуйко Андрій Богданович*. Загальноіндоєвропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції: Автореф. дис. канд. філос. наук (спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство) / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2004. – 22 с.
  10. Докладніше про це див.: *Юлина Н. С.* Ричард Рорти: разговор «через эпохи», «в эпохе» и историография философии // История философии. – М.: ИФРАН, 1997. – № 1.
  11. *Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф.* Критический словарь аналитической психологии К. Юнга. – М.: «Эси», 1994.
  12. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмьюэлз, В. Одайник, Дж. Хаббак; Сост. В. В. Зеленский, А. М. Руткевич. – М.: Мартис, 1995.
  13. *Levshov P.* The use of Kant in Jung's early psychological works // Journal of European Studies, xxvi (1996). – P. 107–140.
  14. *Левин-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1985.
  15. *Юнг К.-Г.* Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание / Пер. с англ. Д. В. Дмитриева, Т. А. Ребеко. – М.: Олимп, АСТ-АТД, 1997.
  16. *Юнг К.-Г.* АИОН. Исследование феноменологии Самости / Пер. с англ., лат. М. А. Собуцкого. – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997.

## Вілен ГОРСЬКИЙ

Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

### *Коментар до доповідей В. Гусєва та В. Менжуліна*

Сюжети, що були предметом розгляду в доповідях В. Гусєва і В. Менжуліна, як на мене, досить наочно демонструють загрози, що чекають на дослідника в разі виходу за межі простору, на якому й розгортається процес історико-філософської інтерпретації.

З одного боку, це зароджений тоталітарною свідомістю і поширений понині (про це переконливо свідчать приклади, наведені у доповіді В. Менжуліна) метод догматизуючої інтерпретації, згідно з яким предметом позитивного історико-філософського аналізу можуть бути лише системи, що є носіями абсолютної істини. Творці такого типу систем, можуть, як висловлювався Поль Рікер, мати лише учнів і ворогів, але не мають друзів. Система змальовується як носій абсолютної істини чи взагалі виштовхується за межі позитивного історико-філософського дослідження. Вона втрачає ознаки історичності. Можливості критичного конкретно-історичного аналізу тут зведено нанівець.

Власне, для подолання такої безвихідної для історика філософії ситуації й спрямовується репрезентована представниками аналітичної традиції історико-філософська інтерпретація, промовисті приклади якої були наведені в доповіді В. Гусєва.

Дійсно, шлях до розкриття смислу тексту, закладеного у нього автором, пролягає через кропіткий, ґрунтований на ретельному вивченні фактів аналіз контексту, що створив ситуацію, яка зумовила появу тексту. Але наближення до розуміння сенсу, який мав досліджуваний текст для його автора, не завершує, як вважають деякі прибічники такого підходу, а лише започатковує процес історико-філософської інтерпретації. Адже філософськи значущий смисл тексту не є однозначним породженням його автора. Цей текст, як відомо, адресується читачеві. Й реальні смисли, сукупність яких складає об'єктивний зміст історії життя цього тексту в культурі, твориться у процесі інтерсуб'єктивного спілкування автора тексту з його читачами.

Звичайно, всі ці смисли об'єднуються єдністю авторського замислу, але кожен із них разом з тим відрізняється неповторністю бачення й розуміння тексту конкретним читачем, що діє у специфічній ситуації, яка формує контекст прочитання даного тексту.

Власне, предметом історико-філософської інтерпретації є розкриття дійсної ситуації протікання процесу зародження замислу, оформлення його у відповідному тексті й подальшої трансформації, що демонструють численні смисли, якими наповнюється текст підчас функціонування його в історії культури.

Мабуть, сутність діяльності конкретного історика філософії й полягає у конструюванні певної лінії, що пов'язує зроджені різними контекстами смисли, закладені у тексті, що є предметом вивчення.

Важливо при цьому уникнути спокуси абсолютизації одержаного результату, який у дійсності є лише однією складовою тієї єдності багатоманіття, яку сукупними зусиллями повинні відтворити вчені – представники історико-філософської науки.

**Світлана КУЗЬМІНА**

*Національний університет*

*«Києво-Могилянська академія»*

### **Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини**

У чому полягає відмінність історико-філософської інтерпретації від власне філософської? Питання, що має інституційне значення для історії філософії. Але воно навряд чи має сенс у рамках методології гуманітарних наук В. Дільтея, який виголосив розуміння й витлумачення універсальним методом «наук про дух». Радикальна історизація життєвого світу й онтологізація розуміння (розуміння як буття), структура якого експлікується у герменевтичному колі, обґрунтування інтерпретативності, відкритості істини Е. Гуссерлем, М. Гайдеггером і Г.-Г. Гадамером зумовили усвідомлення невіддільності філософії від історії філософії, появу діалогічної моделі філософського процесу як коловороту індивідуального застосування смислів в історії. У результаті, в методологічному арсеналі філософії з'явилося поняття деструкції – спрямованості на виявлення інтерпретатором на підставі власних історичних передумов тих *перед-*суджень, які не були взяті до уваги попередніми мислителями, а відтак – на розкриття нових смислових можливостей певної думки. Відкритість, герменевтичність істини зумовлює невинність руху інтерпретацій, що відбуваються у «мовній грі» – перекладі, опосередкуванні минулого сучасним. Але чим є насправді

ця гра – філософією або історією філософії? Е. Кассіер, наприклад, підкреслюючи єдність і неперервність людської культури, схильний ігнорувати необхідність подібного запитання. Він визнає абсолютну відмінність, скажімо, між образами Сократа у Платона або романтиків, Ксенофонта або скептиків, бачить принципову розбіжність в осмисленні платонізму представниками різних епох. І водночас, посилаючись на авторитет І. Канта, заявляє, що всі ці тлумачення «зовсім не фальшиві, адже кожне з них дає новий аспект, нову перспективу розгляду історичного Сократа або Платона» [1, 653]. Е. Кассієру, а надто такому досвідченому критику, як І. Кант, важко не вірити, коли останній у «Критиці чистого розуму» стверджує: «Нерідко і в повсякденному мовленні, і в творах шляхом порівняння думок, що висловлює автор про свій предмет, ми розуміємо його краще, ніж він сам себе, якщо він недостатньо точно визначав своє поняття...» [2, 350].

Саме у дусі цього зауваження написано, скажімо, чимало творів сучасної «юркевичани». Якою тільки не постає філософія П. Юркевича на сторінках окремих есеїв – і кардіогностичною, і беркліано-юмістською, і раціоналістичною, і феноменологічною, і екзистенціальною, і, навіть, сакральною! Звичайний здоровий глузд не наважиться пов'язати всі ці характеристики в світогляді однієї людини. Тим часом їх можна назвати втіленнями екзистенційного розуміння у визначенні М. Гайдеггера: той, хто розуміє, невіддільний від предмета свого розуміння; змістом свого існування він визначає те, що розуміє [3, 5; 7]. Тут мається на увазі визначеність мовою і традицією начерку сенсу або *перед-*розуміння, що його «накидає» інтерпретатор на текст. Отже, здійснюючи деконструкції текстів П. Юркевича, дослідники, вмотивовані новою духовною ситуацією, намагаються вказати на потенціали філософії цього мислителя, про які він сам міг і не здогадуватись і які сьогодні набули актуальності. Але така первісна наївність, не сказати б вульгаризація, розуміння методологічних настанов феноменологічної герменевтики загрожує анігілювати, перетворити історію філософії на «королівство кривих дзеркал», світ суцільних фантазій і домислів, позаяк для нього, перефразуючи того ж М. Гайдеггера, залишається таємницею власна стихійна історичність присутності, тобто рефлексія своєї визначеності, «заангажованості» сучасністю. І доки таку рефлексію не буде здійснено, доти, на думку німецького мислителя, залишиться неможливим «історіографічне запитання й розкриття історії».

Утім критичне усвідомлення історичної присутності є не єдиною передумовою історичних досліджень у галузі філософії. Потрібне ще визначення напряму пошуків. Якщо орієнтуватися на методологію того ж М. Гайдеггера, то у ній можна знайти цілком виразну вказівку на два таких напрями. Один із них – розкриття витoku, первісного досвіду Dasein через «зняття» традиції, а другий – окреслення традиції у її позитивних, фактично, заданих постановкою конкретного питання, можливостях. Інакше кажучи, щодо минулого філософії дослідник може застосовувати два принципово відмінні способи тлумачення, що мають різні мотивації, ґрунтуючись або на задумі пошуку чистого смислу, «свідчень походження основопонять», або на задумах доксографічних, духовно- та проблемно-історичних [3, 21]. Очевидно, й орієнтирами для них є різні ідеали історичної істини, істини «витoku» та істини «події». Чи однаково здатні обидва слугувати продуктивним методологічним чинником філософських інтерпретацій, які водночас будуть історичними?

Центром, у якому фокусується мислення феноменологічної герменевтики, є виток – зосередження первісного досвіду Dasein, прихованої екзистенціальної можливості, істини, яка має відкриватись у спосіб, вказаний М. Гайдеггером: «Якщо для самого буттєвого питання має бути досягнута прозорість ... історії, то необхідне розхитування зашкарублої традиції і відшарування нагромаджених нею приховувань. Це завдання ми розуміємо як ... деструкцію успадкованого складу античної онтології до висхідного досвіду» [3, 22].

Отже, аби збагнути історичну істину як виток-первісну екзистенцію, історико-філософське дослідження має відкинути зайву шкаралупу традицій. Тим самим в історії філософії впроваджується певна форма історичної свідомості, що також визначала розвиток інших історичних наук. Свого часу Г. Шліман знайшов гомерівську Трою. З томиком «Іліади» у руках він шукав феномен, початок, виток. Але в азарті розкопок ледь не зруйнував Трою історичну. Знищення пам'яток матеріальної культури в гонитві за «древнощами» продовжується і сьогодні. Втім мисливців з лопатами називають «дикими» або «чорними» археологами, тому що вони вбивають історію заради дорогоцінних брязкалець. На відміну від них археологи-науковці уважно вдивляються у так званий «культурний шар», адже лише у зв'язку з ним можливе відновлення сенсу знайдених речей, цілісності матеріальної культури. Завдяки ж чому археологи виробили таке продуктивне для своєї науки поняття? Матеріалом

для аналізу культурного шару слугує стратиграфічний план пам'ятки (вертикальні розрізи нашарувань ґрунту), який є застиглою копією часу його життя, а отже, ґрунтується на ідеї історії як процесу. Саме без цієї ідеї археологія ризикувала так і залишитися колекціонуванням, ніколи не ставши справжньою наукою.

Для історії філософії абсолютизація витоку-феномену не менш небезпечна. Ми можемо уявити її наслідки, визнавши разом з М. Фуко виток надісторичною точкою зору, позачасовою точкою опори філософування, перебування на якій дозволяє судити про все з апокаліптичною об'єктивністю, нехтувати заради первісної істини конкретикою окремого моменту, не цікавитися процесом «накручування» клубка смислів традицією. Сенсом історико-філософської інтерпретації у цьому випадку стає, якщо скористатися критичними визначеннями М. Фуко, «метафізичне розгортання ідеальних сигніфікацій телеологічних нескіченностей» [4, 74–97]. Тобто у результаті історико-філософська інтерпретація ототожнюється з філософською.

Такий самий позаісторичний, позачасовий погляд на історичну істину простежується в оксфордській школі «реалізму», яку критикував Р. Дж. Коллінгвуд. Дослідницькі практики цієї школи у галузі історії філософії виходили з передумови, що філософський процес постійно обертається навколо «вічних» проблем, а отже, завдання історії філософії полягає в тому, щоб з'ясувати, які відповіді, в якому порядку і в який час давалися філософами на одні й ті самі питання. Р. Дж. Коллінгвуд вважає такий підхід до історії філософії протиприродним, як протиприродно перекладати грецьке слово «τριηρις» словом «пароплав» або досліджувати тактику Трафальгарської битви, виходячи з передбачення, що засобами пересування на морській гладині під час неї слугували лінкори з дизельними двигунами [5, 355–359]. Інакше кажучи, англійський мислитель відстоює той погляд на історію, який сформулювали В. Віндельбанд і Г. Ріккерт, що вказували на неповторність, індивідуальність, унікальність її об'єкта – унікального явища як одиниці суто людського буття [6, 78].

Ця специфіка людського існування, що її відображає історія, не залишається не врахованою М. Гайдеггером, як вже зазначалося, і Г.-Г. Гадамером у його філософській герменевтиці, де зумовленість розуміння традицією виступає рівночасно у модусі упередженості, яку інтерпретатор має свідомо подолати. Зокрема, мислитель вимагає плекати сприйнятливість до інакшості тексту, рішуче перевіряти власні *перед-*судження, розробляти «правильні, завірені

фактами начерки», «передбачення сенсу», щоб дати тексту можливість протиставити свою фактичну істину нашим власним переддумкам [7, 318–321]. Г.-Г. Гадамер спрямовує інтерпретатора на висвітлення герменевтичної ситуації, з якою «зрошена» його свідомість, «зняття» не дотичних до «суті справи» чинників власного розуміння, що є суб'єктивними, тобто за своєю природою індивідуально-історичними.

В який же спосіб інтерпретатор може подолати бар'єри власної суб'єктивності й зрозуміти «суть справи»? Не інакше, як розпочавши діалог з іншим, каже Г.-Г. Гадамер. А зрозуміти, що нам говорить інший, продовжує мислитель, означає дійти взаєморозуміння, осягнути сенс через аплікацію у мовному процесі або «грі розуміння» – перекладі мови минулого на мову сучасності. Таким чином, відбувається з'ясування «суті справи» й водночас відокремлення «чужих думок» щодо неї [7, 349, 446–447]. Це нагадує схему Г. В. Ф. Гегеля, що розподіляв у структурі історичної істини певне з'явлення абсолютної ідеї («суть справи») та «чисто історичний бік», який увиразнюється в «одиночності наявного буття», «певному змісті з боку його випадковості й свавілля» («чужі думки») [8, 21]. Дієво-історичне розуміння, за Г.-Г. Гадамером, здійснюючи опосередкування минулого сучасним, має зосереджуватися на «суті справи». Чи не є ця «суть справи» аналогом і «вічних проблем», які начебто складають «вісь» усього філософського процесу й існування яких, як згадувалося, досить ґрунтовно заперечував Р. Дж. Коллінгвуд?

Сам британський мислитель у «Автобіографії» теж описує аплікацію, що здійснював у процесі осягнення сенсу, коли брав участь у регулярних дискусіях філософського гуртка в Оксфорді. Не поділяючи поглядів колег, філософ стежив за їхньою роботою, у розвиток їхніх поглядів ставив запитання, яких вони самі не підіймали, подумки реконструював проблеми, що постали, та засоби, якими ці проблеми розв'язувалися. Р. Дж. Коллінгвуд наполягав на тому, що осмислювати філософські вчення, які належать іншим, у такому стилі означає осмислювати їх історично [5, 354–355]. Як бачимо, мислитель знаходить історизм у «випадковості й свавіллі», в індивідуальності «чужих думок», що зумовлюється ідеалом історичної істини, який завжди надихав істориків дошукуватися, «як воно було насправді» або намагатися відтворювати минулу реальність. Такою реальністю для Р. Дж. Коллінгвуда-історика філософії є процес філософського мислення в його індивідуальній конкретиці.



Звідси не випадковими з боку цього мислителя стають виголошення принципу історичності проблем та їх розв'язань і відповідне визначення справи історика філософії як справи спостерігача. Характер історичного спостереження, що його має на увазі Р. Дж. Коллінгвуд, окреслюється на підставі завдань історії як «проникнення в душевний світ інших людей, погляду на ситуацію, в якій вони перебували, їхніми очима й вирішення для себе питання, чи правильним був засіб, за допомогою якого вони прагнули впоратися з цією ситуацією» [5, 355]. У соціальних науках таке спостереження називають «включеним», адже під час нього дослідник бере участь у подіях, щоб проаналізувати їх зсередини. Саме так і відбувається у випадку з Р. Дж. Коллінгвудом. Але наведений приклад не є історичним, адже дослідник мав можливість безпосереднього спостереження, спілкування з учасниками дискусій, натомість специфіка історичного пізнання полягає у тому, що його предмет недоступний для емпіричного вивчення. Чому ж тоді Р. Дж. Коллінгвуд кваліфікує спосіб своєї дії як історичний? Це можна пояснити, якщо спробувати порівняти пізнавальні ситуації психолога, що здійснює включене спостереження, скажімо, комунікативного акту, та історика, що заглиблюється у текст історичних документів, стежачи за перебігом якоїсь полеміки. І перший, і другий мусять проникнути в душевний світ людини. Натомість безпосередньо, емпірично спостерігати внутрішнє життя інших людей неможливо й, отже, вони мають задовольнитися спостереженням зовнішніх проявів цього життя. Відмінність лише у тому, що психолог може бачити їх на власні очі, а історик – знаходити в історичних джерелах. Таким чином, діяльність Р. Дж. Коллінгвуда як історика філософії принципово не змінилася, коли він брав участь у дискусіях, а не читав тексти. Адже процес філософського мислення, який він вивчав, відкривався для нього лише частково – у промовах, репліках, зауваженнях, що їх дослідник міг знайти і у текстах. Так само на підставі уривчастих спостережень під час особистісного спілкування він міг скласти уявлення про фактори формування та еволюцію творчих методів своїх колег. А тим часом історичні джерела – щоденники, автобіографії, спогади тощо – надають для цього набагато більше можливостей.

Метод, що ми умовно назвали «включеним спостереженням», дав змогу Р. Дж. Коллінгвуду, за його словами, подолати у всіх галузях історії філософії дискретність канону оксфордських «реалі-

стів», який рекомендував у першій частині історико-філософського дослідження відповідати на «історичне» запитання (у чому суть теорії того або того філософа?), а у другій – на «філософське» (чи був він правий?). Усі добре пам'ятають, що подібна методологія як реалізація принципу партійності філософії слугувала підмурком історико-філософських практик за радянських часів. Замість цього Р. Дж. Коллінгвуд запропонував виходити з припущення минущості філософських проблем і шукати у тексті не задалегідь очікувану метафізику або етику: «Ми мусимо почати так, як чинять скромні працівники, історики – з іншого кінця. Ми зобов'язані досліджувати документи й витлумачувати їх» [5, 362]. Все це трансформувало абстрактно-критико-теоретичний підхід в історико-філософських інтерпретаціях. Новий підхід вимагав, застосовуючи методи семантичного, текстологічного, компаративного аналізу, внутрішньої і зовнішньої критики тексту як історичного джерела, спрямовувати дослідження до філософської мети – з'ясування конкретної проблеми, поставленої конкретним мислителем. Р. Дж. Коллінгвуд вважав водночас експлікацію цієї проблеми і доказом того, що вона була в даному тексті розв'язана, адже ми дізнаємося, у чому суть проблеми, лише відтворюючи поступ розмірковувань, починаючи при цьому з рішення [5, 362]. Єдиним точним об'єктивом, через який дослідник отримує можливість розглянути предмет, окреслений мислителем, є особистість автора тексту. А якщо розуміти Р. Дж. Коллінгвуда буквально, історико-філософська інтерпретація має бути деконструкцією цього тексту до «особистісного сенсу» його автора.

Цілком очевидно, що британський мислитель мав на увазі деконструкцію у дусі «діалектики пояснення – розуміння» П. Рікера з її переконанням, що науки, які вивчають текст, привносять експлікативну фазу в саму основу розуміння. «Пояснити більше, щоб розуміти краще», – такий девіз герменевтики передбачає задіяння в історико-філософській інтерпретації не лише г'юмівської каузальності, а й великого розмаїття форм, серед яких П. Рікер вказує генетичну експлікацію, експлікацію через глибинний матеріал, структурну експлікацію, експлікацію через оптимальну конвергентність [9, 44–47]. У перекладі на мову більш звичних у нас «методичних рекомендацій» це може приблизно означати розгляд термінології, структури, стилю філософського твору, розрізнення запозичень та інновацій, виявлення ідейних джерел, пропонентів і опонентів внутрішнього діалогу через призму творчого життєпису

його автора з використанням таких історичних подробиць, як походження, освіта, майновий та суспільний стан, спосіб життя, коло спілкування та інтересів, дати виходу праць тощо. У фіксації важливих деталей, плетиві взаємопояснень і відтворюється процес мислення певної історичної особистості, що врешті-решт складає, за Р. Дж. Коллінгвудом, справжній інтерес історика філософії.

Важко заперечувати, що цей предмет зацікавлення є психологічним за своєю формою. Але після розчарування В. Дільтея в «емпірико-психологічній» трактовці феномену «виразу» (а текст розглядався ним саме як «вираз» внутрішніх станів людини, що підлягають дешифровці) і виокремлення Е. Гуссерлем сфери «чистих» значень, серед істориків філософії якимось не прийнято звертати особливу увагу на «психологізм» тексту. Втім, хоч би як було зручно для дослідника минулого філософії абстрагувати «чисті» значення від психологічної конституції їхніх «носіїв» і хоч би яким філософським за змістом було мислення, воно залишається психологічним за природою. Тому, вочевидь, для історико-філософської інтерпретації навряд чи вистачить тільки історичної і філософської основ. У цьому переконують деякі випадки з практики досвідчених істориків філософії, коли вони у своїх інтерпретаціях поєднують історію і філософію ниткою психології.

Показовим у цьому сенсі є, наприклад, зауваження Е. Жільсона у його інтелектуальній автобіографії «Філософ і теологія» щодо доктрини Е. Дюркгейма, яку він називає соціологією «Левіта». Пояснюючи цю паралель, дослідник відзначає, що людина, вихована у лоні церкви, в якій веління, заборони, покарання відіграють відверто переважальну роль, буде цілком природно схилитися до уявлення соціального, як системи обмежень, що нав'язані ззовні, й саме так сприймати їх [10, 24–25]. Як бачимо, тут схемою тлумачення Е. Жільсона слугує психологічний закон перенесення – здатність людини використовувати (переносити) сформовані навички у подібних або нових умовах – підтверджений у результаті експериментальних досліджень з психології мислення. Цікавою ілюстрацією застосування в інтерпретації того самого прийому є також пояснення Г. Флоровським філософського стилю О. Хомякова: «Вірність Хомякова є загартованістю його духу. Його цілісність не є простою незворушністю, первісною наївністю, – вона проведена через випробування, через спокуси... І не випадково Хомяков був переконаним *волюнтаристом* у метафізиці. У його світогляді пе-

редусім і відчувається ця пружність думки – воля розуму» [11, 272–273].

Звичайно, знайдеться ще багато прикладів звернення в історико-філософських інтерпретаціях до психологічних законів. У більшості випадків воно є несвідомим і засвідчує радше «перед-схильність» у термінах філософської герменевтики, або у термінах психології, суб'єктивність спостерігача, що проектує свій особистий досвід на філософський текст. Парадоксально, але у творчості видатних істориків багатогранність і розмаїтість їхньої «суб'єктивності» оберталась майстерністю розуміння історичного процесу, наближенням до історичної істини. Це й не дивно, якщо погодитися з Е. Кассіроном, що вона можлива лише у вигляді «об'єктивного антропоморфізму» [1, 665–666]. І справді, наше історичне Я антропоморфне, а не егоцентричне, внаслідок чого історик філософії разом з істориком, має право звернути свій погляд у бік психології, хоч свого часу Г. Ріккерт доводив принципову протилежність «психологізму» психології та історії [6, 78–84]. А вже впродовж минулого століття психологія зробила значний крок у дослідженні процесів мислення. Крім того, яким ще може бути шлях до раціонального пізнання одиничного, індивідуального, як не через відшарування загального? Умовно кажучи, «психологізація» методології історико-філософських досліджень дозволяє краще усвідомити роль історика філософії на філософському Симпозіоні. На відміну від філософа, який, зачарований грою смислів, поспішає висловити свої думки, історик філософії більше спостерігає за перебігом подій, час від часу звертаючись до їхніх учасників із запитаннями для кращого розуміння того, що відбувається.

Ймовірно, рецептури впровадження здобутків психології в історико-філософських інтерпретаціях ніколи не з'явиться. Жива тканина матеріалу, самокритика і здоровий глузд, любов і трохи естетичного смаку мають підказувати досліднику, в який спосіб «слухати» текст, щоб як казав Г.-Г. Гадамер, дозволити йому говорити.

1. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3.
3. Див: Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.
4. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. – Минск: Изд. ООО «Красико-принт», 1996.
5. Див.: Коллингвуд Р. Дж. Автобиография. – М.: Наука, 1980.

6. Див: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
7. Див: *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1998.
8. Див: *Гегель Г. В. Ф.* Наука феноменологии духа (Предисловие) // *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Спб.: Наука, 1999.
9. Див: *Рікер П.* Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. – К.: Дух і Літера, 2002.
10. Див: *Жильсон Э.* Философ и теология. – М.: Гнозис, 1995.
11. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Париж, 1937. – С. 272–273.

## Володимир ШПАК

*Черкаський державний  
технологічний університет*

### Інтерпретація марксистської концепції історичного розвитку в книзі Т. І. Ойзермана «Марксизм та утопізм»

Книга Т. Ойзермана «Марксизм та утопізм» [1] містить науково-критичний аналіз, по суті, майже всіх аспектів марксистського вчення, за виключенням економічної теорії. Найбільше уваги автор приділяє проблемі матеріалістичного розуміння історії.

Т. Ойзерман розглядає марксистську парадигму з таких позицій: вона має плюси і мінуси, а тому слід виключити мінуси і залишити плюси. Він піддає критичному аналізу абсолютизацію ролі техніки і матеріального виробництва у розвитку суспільства та ігнорування інтелектуальної зумовленості технічного прогресу, пропонує відмовитися від штучної конструкції «базис – надбудова», розкриває хибність основного положення історичного матеріалізму про визначальну роль суспільного буття щодо суспільної свідомості, яке, по-суті, виключає суспільну свідомість із суспільного буття і веде до фаталізму, показує відсутність у марксизмі чіткого визначення основних істматівських категорій – «продуктивні сили», «виробничі відносини», «економічний базис», «суспільно-економічна формація» та ін. – розкриває наявність у марксистській концепції протилежних і взаємовиключних поглядів і словолувань із ключових проблем. Висновок його такий: «Матеріалістичне розуміння історії, створене понад півтора століття тому, все ще залишається радше нарисом, викладом концептуального задуму, ніж ґрунтовно розробленою теорією ...» [1, 283].

Критика марксистської концепції Т. Ойзерманом, безумовно, справедлива. Очевидно те, що п. Ойзерман вважає «мінусами», становить сутність історичного матеріалізму. Разом із тим, він висловлює оптимістичну віру в те, що звільнення марксистської концепції «від догматичних перекручень» приведе до подальшого зростання її наукового значення, як соціологічної і філософської теорії та методології загальної історії. Як пояснити ці суперечності?

Звичайно, слід погодитися з автором: просто переіменувати і відкинути матеріалістичне розуміння історії не можна. Для свого часу ця теорія була значним науковим досягненням. Вона поклала початок новому поясненню суспільного розвитку. Заперечувати велику роль матеріального виробництва, науково-технічних досягнень в історії так само безглуздо, як і не помічати інтелектуальної зумовленості цих процесів. Але від марксистської абсолютизації ролі «техніки виробництва і транспорту» або «способи виробництва матеріального життя» в історичному розвитку, їх визначальної ролі щодо соціального, політичного і духовного процесів у суспільстві – теорії, яка справедливо отримала назву «технічного детермінізму» – слід відмовитися. Не випадково К. Маркс і Ф. Енгельс неодноразово заявляли про неможливість застосування їхньої теорії до пояснення конкретних явищ, подій, епох і констатували, що такі спроби породжували «дивовижну плутанину». Маркс вважав, що ніколи не можна досягти розуміння конкретного історичного явища за допомогою «загальної історико-філософської теорії». Причина, напевно, у тому, що їхня «загальна історико-філософська теорія» становить зведену до абсолюту одну із сторін суспільного життя: вони детально дослідили закономірності руху одного з потоків історичного процесу – сферу матеріального виробництва в епоху капіталізму – і на цій основі намагалися пояснити історичний процес у цілому. Але не можна взагалі судити про будь-яке явище у цілому на підставі однієї із його сторін або властивостей. Тому і хід історії не вдається пояснити на основі знання лише однієї із закономірностей. Історичний процес виявився набагато складнішим, ніж уявляли творці історичного матеріалізму.

Усе в суспільстві взаємопов'язано, а результат взаємодії об'єктивних і суб'єктивних чинників, матеріальних і духовних сторін, усіх елементів соціальної системи (тобто «безлічі сил», за словами Енгельса) і є історичний процес. Що ж стосується конкретних подій або епох, тут ситуація зовсім інша: вирішальну роль може відігравати будь-який фактор – і економічний, і політичний,

і географічний, і демографічний, і навіть суб'єктивні пристрасті чи прорахунки правителів та історичних діячів. Оскільки вся історія людства є послідовна сукупність окремих епох і подій, а також взаємодія історичних потоків (економічного, науково-технічного, політичного, правового, демографічного розвитку і т. д.), то залежно від умов, той чи інший елемент соціальної системи (а можливо, і не один) у взаємодії з іншими може відігравати вирішальну роль саме у цій події або в цю епоху, що залежить як від конкретної ситуації, так і попереднього історичного розвитку.

В історичному процесі виділяються окремі епохи і події, а також окремі історичні потоки. Тому й існує безліч історій: історія філософії, історія науки, історія права, історія мистецтва, історія техніки, історії окремих галузей людської діяльності, навіть історія сексуальних відносин (в Парижі є й такий музей). Кожна галузь людської діяльності – і матеріальної і духовної, а також людських взаємин – має свою історію і свої закономірності розвитку. Завдяки цьому і вдається інколи передбачити ту чи іншу подію або епоху, але нікому ще не вдалося передбачити загальний поступ історії.

Суперечності ойзерманівської інтерпретації матеріалістичного пояснення історії криються насамперед у суперечностях самої марксистської концепції. Так, наприклад, попри численні заяви її творців про вирішальне значення економічних умов у суспільному розвитку, в їхніх творах трапляються чимало висловлювань щодо вирішальної ролі духовних процесів, свідомості і не лише щодо окремих подій чи епох, а й загалом упродовж історії «цивілізації з її першого до сьогоднішнього дня» (Ф. Енгельс). Окрім того, не можна не враховувати соціально-економічні і політичні умови Росії, де апологетів догматичного марксизму і нині вистачає. Російська ментальність, національні звичаї, традиції дуже близькі до епохи «розвинутого соціалізму», основою якого була «марксистсько-ленінська» ідеологія і російська патріархальщина. Росія не завершила епоху індустріального суспільства (а саме ця епоха у середині XIX ст. і зумовила появу марксистської концепції «технічного детермінізму»), а тому «марксизм-ленізм» – ще не пройдений духовний етап для Росії.

Марксистська парадигма свою історичну роль відіграла. Потрібно йти далі, шукати нові пояснення історичного процесу, долаючи помилки мислителів минулого і використовуючи їхні досягнення.

## ЗМІСТ

I. Могилянський історико-філософський семінар <i>«Історико-філософське знання в Україні: стан і перспективи»</i> .....	3
Звернення організаторів та учасників круглого столу «Історико-філософське знання в Україні: стан і перспективи» до філософської громадськості .....	45
II. Могилянський історико-філософський семінар <i>«Актуальні проблеми історико-філософського джерелознавства»</i> .....	48
Матеріали до засідання I. «Українська історико-філософська наука у 2003 р.: здобутки і проблеми» .....	49
<i>Іван Лисий</i> . Історико-філософська україністика у 2003 р .....	49
<i>Олег Хома</i> . Стан досліджень новочасної філософії в Україні у 2003 р .....	50
<i>Сергій Пролєв</i> . Філософський переклад в Україні у 2003 р .....	55
Бібліографічні додатки .....	58
Матеріали до засідання II. «Джерелознавство у структурі історико-філософського пізнання» .....	69
<i>Марина Ткачук</i> . Роль джерелознавства в історико-філософському пізнанні .....	69
<i>Сергій Пролєв</i> . Історико-філософське джерело як епістемологічна проблема.....	73
<i>Вілен Горський</i> . Джерелознавчий аспект історико-філософського дослідження.....	80
<i>Віталій Ях</i> . Джерелознавчі проблеми історико-філософської науки .....	82
<i>Віктор Козловський</i> . Звернення до джерела: підтвердження власної думки чи пошук іншого сенсу?.....	85
<i>Світлана Кузьміна</i> . Історичне джерело в історико-філософському пізнанні .....	91
<i>Ольга Гомілко</i> . Чи є наука джерелом історико-філософського дослідження?.....	93
<i>Ніна Поліщук</i> . Постать в історії філософії як голос у «розмові людства» (кілька міркувань щодо чинника плюралізму у джерелознавстві).....	96
<i>Валентин Гусєв</i> . Проблеми джерелознавства на прикладі дискусії про вплив політичної філософії Джона Локка .....	100
<i>Тетяна Голіченко</i> . До питання про стратегії формування джерельної бази історико-філософських досліджень (історико-філософська полеміка Марціала Геру та Фердинанда Алькье).....	104
<i>Ірина Валявко</i> . Приватні архіви Дмитра Чижевського у контексті дослідження його наукової спадщини .....	106
III. Могилянський історико-філософський семінар <i>«Проблема інтерпретації тексту в історико-філософському дослідженні»</i> .....	113
Матеріали до засідання I. «Українська історико-філософська наука у 2004 р.» .....	113
<i>Іван Лисий</i> . Історія української філософської думки у 2004 р.....	113
Бібліографічні додатки .....	119
Матеріали до засідання II. «Проблема інтерпретації тексту в історико-філософському дослідженні» .....	130
<i>Валентин Гусєв</i> . Методологічні проблеми інтерпретації політичних творів Джона Локка у сучасній англо-американській історіографії .....	130
<i>Вадим Менжулін</i> . Нові пригоди архетипів: спадщина Карла Юнга в інтерпретаціях українських дисертантів-філософів.....	143
<i>Вілен Горський</i> . Коментар до доповідей В. Гусєва та В. Менжуліна .....	162
<i>Світлана Кузьміна</i> . Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини .....	163
<i>Володимир Шпак</i> . Інтерпретація марксистської концепції історичного розвитку в книзі Т. І. Озермана «Марксизм та утопізм» .....	172



Наукове видання

МОГИЛЯНСЬКИЙ  
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ СЕМІНАР

Випуск I  
2003–2005

Матеріали засідань

Упорядник *Марина Леонідівна Ткачук*

Редактор *О. О. Романенко*  
Технічний редактор *Т. М. Новікова*  
Художній редактор *Г. О. Говдя*  
Верстка *М. С. Черноморд*

Підписано до друку 29.08.2006. Формат 60 × 84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнітура «MyslCTT». Папір офсетний. № 1.  
Друк офсетний. Ум. друк. арк. 10,23.  
Обл.-вид. арк. 11. Наклад 300 прим.  
Зам. 6-136.

Видавничий дім «Кієво-Могилянська академія».  
Свідоцтво про реєстрацію № 1801 від 24.05.2004 р.

Адреса видавництва та друкарні:  
04070, Київ, Контрактова пл., 4.  
Тел./факс: (044) 425-60-92.  
E-mail: phouse@ukma.kiev.ua

М74 Могилянський історико-філософський семінар. – Вид. дім  
«Кієво-Могилянська акад.», 2006. – Вип. 1: 2003–2005 /  
Відп. ред. і упоряд. Ткачук М. А. – 175 с.

ISBN 966-518-383-4

Збірник містить матеріали I–III Могилянських історико-філософських семінарів, ініційованих і проведених кафедрою філософії та релігієзнавства Національного університету «Кієво-Могилянська академія» та Українським філософським фондом у 2003–2005 рр. В епіцентрі обговорення і дискусій учасників семінару – методологічні проблеми історико-філософського пізнання, що робить пропоновану збірку цікавою не тільки для фахівців, котрим не байдужа справа розбудови історико-філософської науки в Україні, а й для широкого кола гуманітаріїв.

ББК 87я43

