

Іван Лисий

ЛИСИЙ Іван Якович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА. Коло інтересів – історія української філософії.

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ У БАЧЕННІ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

У заголовку публіцистичного виступу 1990 року В.Горський досить радикально сформулював запитання: чи маємо ми нині українську національну філософію?¹ Через шість років він чи не вперше ввів у назву своєї праці про розвиток вітчизняної філософської культури означення “українська філософія”². Однак навряд чи можна цей акт вважати категоричною однозначною відповіддю на раніше поставлене ним питання. Якщо Д.Чижевський мислив українську філософію не стільки як певні культурні реалії, скільки як бажане й можливе (що й дало підставу деяким нинішнім іронікам трактувати цю філософію як утопійний проект Чижевського), то для В.Горського вона була емпіричною дійсністю, проте розглядав він національно-культурну ідентичність предмета свого аналізу не як самоочевидність і вже зовсім не як кон’юнктурну наліпку, а як проблему. Тому в його розмислі тематизоване тут коло питань присутнє не в описово-декларативному, а в аналітичному модусі, а відтак заслуговує на увагу.

¹ Див.: Україна. – 1990. – Ч.24. – С.6 – 19.

² Горський В. С. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 1996.

Шлях Вілена Сергійовича до проблеми, винесеної в заголовок, пошуки коректного її формулювання і продуктивних способів розв'язання тривали десятиліття. Ще у книзі 1968 року “Розвиток філософії в Українській РСР”, у розділі, підготовленому разом з В.Євдокименком, В.Горський ставив це питання досить традиційно для того часу – “Національне та інтернаціональне в історії філософії”. Але, по-перше, ставив, бо не сумнівався, що “національний момент” є “відмітною рисою будь-якого філософського вчення”, що – попри універсальність (у тодішній термінології – “інтернаціональність”) предмета філософії загалом – “предмет кожної філософської системи має більш-менш яскраво виявлені риси національного”¹, та водночас розумів проблемність національної визначеності філософської думки. А по-друге, Вілен Сергійович вже тоді виявляв зацікавленість методологічними аспектами історико-філософського дослідження. І через те одним із перших питань, на яких він сконцентрував увагу, було віднаходження того зрізу (для нього – “рівня”) історико-філософського мислення, в якому проблема національно-культурної визначеності філософії могла бути успішно розв'язаною.

Ще однією методологічною настановою тогочасного бачення обговорюваної проблеми була увага до “особливостей соціального і культурного розвитку нації, в межах якої зростає філософська система”², тобто до генетичного аспекту проблеми. Цей останній, згідно з досить усталеною на той час налаштованістю, доповнювали аспектом функціональним – “національним значенням філософської теорії”³. Та ще істотнішим на той час для нашого дослідника був пошук конкретних виявів національно-культурної ідентичності філософії. Їх віднаходили як у виборі філософом предмета розмислу, так і в характері розв'язання поставлених ним проблем⁴. Адже, на думку В. Горського, матеріалом для узагальнень мисли-

¹ Розвиток філософії в Українській РСР.- К.: Наукова думка, 1968. – С.34.

² Там само. – С.33 – 34.

³ Там само. – С.34. До речі, ті самі два смислових моменти наголошує у недавній праці В.Лісовий: 1) дослідження соціально-культурного середовища, в якому жив і діяв філософ; 2) увага до філософських ідей і теорій, що стали важливим явищем інтелектуального життя нації (див.: Історія української філософії: підручник. К.: Академвидав, 2008. – С.23, 25 і 34).

⁴ Розвиток філософії в Українській РСР. – С.34.

теля є “насамперед здобутки власної національної культури”, і саме в цій культурі визрівають “питання, на які повинна відповісти її філософія”¹.

У згаданому виданні про критерії “визначення національної природи певної філософської системи”² йшлося лише побіжно. Проте, торкаючись під цим кутом зору мови, Вілен Сергійович не схильний був надавати їй суттєвої критеріальної ваги, посиляючись при цьому на тотальну латиномовність середньовічної філософської думки, яка не позбавила останню “специфічних національних ознак”³, і на франкомовність праць Ляйбніца, що не є підставою віднесення цього мислителя до французької філософії.

Логіка міркувань В.Горського в розглядуваній праці тут передана досить схематично. Сам же він насправді прагнув уникати схематизму. І свідченням цього може бути хоча б застереження, що стосується детермінації філософського процесу відповідними потребами спільноти: “Не кожне філософське вчення, що зросло на ґрунті даної нації, має для неї національне значення, і не все національно значиме належить за своїм походженням до цієї нації”⁴.

Я звернувся до цього давнього тексту не з суто історичних міркувань. Річ у тім, що в ньому – попри явні відбитки того непростого часу, які, щоправда, стосуються не стільки смислових наголосів (вони оприявлені в навмисно широкому цитуванні), скільки термінологічного вбрання думки, – окреслені певні дослідницькі сюжети, до більшості яких Вілен Сергійович згодом повертався неодноразово.

По-перше, це пріоритетна увага до методологічних зрізів проблеми. По-друге – співвідношення філософії та культури в кількох можливих аспектах. По-третє – критерії національно-культурної ідентичності філософії і способи оприявлення національно-культурного ідентитету. І, нарешті, по-четверте – соціокультурні чинники конституювання останнього.

У сфері методології історико-філософської науки ще наприкінці 80-х років ХХ сторіччя В.Горський особливо наголошував на не-

¹ Там само. – С.34 – 35, 38.

² Там само. – С.35.

³ Там само.

⁴ Там само. – С.36.

обхідності переключення досліджень у цій сфері у реєстр культури¹. Таке переключення було для нього методологічною перебудовою історії філософії². Почалася така перебудова із засадничої констатації того, що “форма наукової теорії не є єдино можливим способом існування філософії – специфічної сфери духу, зовсім не тої ж самої науки³, що філософська теорія є професіоналізованою модифікацією більш загальної філософської діяльності. В руслі гегелівського трактування філософського процесу, що його Д.Чижевський кваліфікував як раціоналістичне, цю обставину можна також інтерпретувати як універсальний феномен трансгресії філософії в інші духовно-культурні форми, яка за особливих умов розвитку української культури набула у ній особливого поширення.

Смислові акценти В.Горського інші: в історії філософії, доводив він, “йдеться насамперед про філософські ідеї, без огляду на те, чи вони належать до певної філософської системи, що обґрунтовується відповідно до канонів філософської науки, чи становлять глибинне світоглядне підґрунтя літературно-мистецької, політичної, релігійної, наукової діяльності тощо”⁴. Тим самим Вілен Сергійович стверджував плюралізм форм буття філософії в культурі.

Серед головних таких форм, поруч із філософською теорією, названі у згаданому вище тексті 1987 року конкретні наукові теорії, публіцистичні дискурси, літературна і загалом мистецька критика,

¹ Див., наприклад: *Горський В. С.* Історія філософської та суспільної думки як компонент національної самосвідомості // *Проблеми філософії*. – 1991. – Вип.90. – С.6. Позиція Горського певним чином перегукується з ідеєю сингулярної історії філософії П.Рікера. У ній твір, філософський текст постає “як об’єкт культури” (*Рікер П.* Історія та істина. – К.: ВД КМа, 2001. – С.72). Варто провести паралель і з позицією К.Гірца, яку той називає “етнографічною”. Розглядати мислення з такої позиції означає розглядати його “через описання світу, в якому воно набуває того чи того смислу” і з’ясувати, “що думка виявляється існуючою в різних культурних формах і соціальних вимірах” (*Гирц К.* Как мы сегодня думаем: к этнографии современной мысли // *Этнографическое обозрение*. – 2007. – №2. – С.7, 8).

² Див.: *Горський В.* Україна в історико-культурному вимірі // *Філософська і соціологічна думка*. – 1993. – №2. – С.20.

³ Там само. – С.18. Сам Вілен Сергійович вважав за потрібне зазначити, що вперше цю обставину стверджено ним у передмові до першого тому тритомної “Історії філософії на Україні” (1987).

⁴ *Горський В. С., Кислюк К.В.* Історія української філософії. – К.: Либідь, 2004. – С.24.

художня творчість тощо (звісно, за умови їх філософської значущості). Тому предметом історії української філософії є для В.Горського “національно визначене буття філософії як складової частини культури українського народу”¹, тобто “той глибинний смисложиттєвий зміст, що утворює філософський базис цієї культури”; і цей зміст доводиться видобувати “з усього масиву надбань у сфері культури”². У дослідженнях філософської культури Київської Русі Вілен Сергійович демонстрував екзегетичне мистецтво оприявлення філософського змісту нефілософських (в тому числі художніх і релігійних) текстів культури.

Звертання до культурологічного підходу в історико-філософському дослідженні давало змогу, *по-перше*, долати надто амбітну позицію філософії щодо культури; традиційно філософія, як стверджує А.Пеліпенко, вважала себе винесеним за дужки культури Оком Бога, її законодавчим центром, тоді як насправді упродовж усієї своєї історії залишалася частиною культури, підпорядкованої законам самоорганізації загальнокультурного цілого³. *По-друге*, поставити під сумнів просвітницьке тлумачення історії філософської думки як безособистісного процесу; не тільки відшукувати в цій історії гуманні сенси через її “індивідуалізацію”, акцентування особистісних вимірів філософського процесу, зрештою, як наполягав М.Мамардашвілі, увиразнення етичної, людинотвірної вартості думки, її прямого стосунку до людської гідності, а й з’ясовувати своєрідність суб’єкта філософування у певній національній культурі з притаманним йому особливим типом мислення⁴. Адже в культурологічному ключі філософську думку минулого розглядають у контексті історії національної культури. При цьому з’ясовується, яке місце посідає філософія в системі національної культури. Під цим кутом зору В.Горський бачить у філософії самосвідомість культури, узагальнений вираз духу нації, втіленого в культурі. Як видно, саме в цьому моменті культурологічний підхід перетинається з етнокультурним. Адже історія культури, за слух-

¹ Там само. – С.8.

² Горський В. Україна в історико-культурному вимірі. – С.21 – 22.

³ Див.: Личность. Культура. Общество. – 2007. – №4. – С.413 – 415.

⁴ Див.: Горський В. Україна в історико-культурному вимірі. – С.21.

ним визначенням Л.Баткіна, є історією смислових світів, а розуміння кожного з них є осягненням особливого цього світу¹.

Разом із тим культурологічна стратегія посилювала увагу до диференціації певних історичних і національних типів мислення, стильових єдностей чи національних парадигм у поліфонії все-світнього філософського полілогу; до “обігу” філософських ідей у духовній культурі спільноти, а отже, за висловом Канта, до резонуючої філософської публічності; до культурного контексту, в якому здійснюється переформулювання традиційних філософських проблем і модернізація способів їх трактування і розв’язування; до ступеня релевантності актуалізовуваних тут і тепер проблем станові духу відповідної культури.

Нарешті, перемикаання історико-філософського дослідження в регістр культури дає можливість переглянути погляд на розвиток філософії як лінійний процес акумулювання інформації (за аналогією до нагромадження наукових знань), бо спонукає до його інтерпретації як плюралістичного багатоголосся, діалогу/полілогу. Діалогу не лише різних епохальних форм, в якому увиразнюється тяглість розвитку національної філософії в межах орієнтації на спільні цінності² (тобто в руслі національної традиції), а й різних національних типів філософування. Тут отримуємо підстави вести мову не лише про філософію, а й про *філософії*.

Ще однією методологічною проблемою, пов’язаною зі щойно обговорюваною, було для В.Горського питання про визначальні аспекти здійснення історико-філософського дослідження. У Вілена Сергійовича воно постало як проблема стратифікації історико-філософського знання, оскільки йшлося про рівні відповідного дослідження.

Якщо репрезентанти сучасної “історії ідей” розрізняють філософську історію філософії та історичну історію філософії, а П.Рікер обговорював своєрідність системної і сингулярної історії філософії, то в обох цих випадках ієрархізація, рівнева природа цих площин дослідження очевидна. Вирізнені В.Горським площини у статусі рівнів якраз потребують обґрунтування, але, на жаль, його не отримують. Утім, таке обґрунтування навряд чи можливе, бо йдеться про речі, що перебувають у координаційних стосунках, тобто про *аспекти*.

¹ Див.: Одиссей-2007. – С.493.

² Див.: Горський В. С., Кислюк К.В. Цит. праця. – С.18.

У статті 1993 року вицленовано три рівні: 1) дослідження історії філософської думки; 2) дослідження української філософської культури, тобто тих філософських здобутків, що мали “значення для культурного життя українського народу”; тут світ текстів розглянуто як “частину світу культури з наголосом не на походженні тексту, а його функціонуванні”¹. Аналогом цього аспекту в “новому історизмі” можна вважати екстратекстовий аналіз, тоді як попередній аспект корелює з текстуальним та інтертекстуальним аналізами у названій стратегії; 3) історія української філософії як розвитку української національної самосвідомості, її глибинних філософських підстав².

Повертаючись до цієї проблеми в пізніших публікаціях, В.Горський переглядав і уточнював свою позицію. Зрештою, він обмежив перелік “рівнів” двома першими, до того ж найперший потрактував як “історію професійної філософської теорії в Україні”,³ звузивши таким чином простір його компетенції. Разом з тим дослідженню розвитку філософії української національної ідеї В.Горський згодом відмовив у статусі окремого рівня чи аспекту історико-філософського дослідження. Відмова була виправдана тим, що початкове розрізнення “рівнів” здійснювалося за різними критеріями: для перших двох це був, умовно кажучи, статусний критерій, а для третього – змістовий, предметний.

Залишилося нез’ясованим і питання про те, чи культурологічна стратегія історико-філософського дослідження реалізується в обох остаточно визначених аспектах, чи тільки в другому.

Ще раз повернувшись до цієї методологічної проблеми у книжці “Біла джерел” (2006), В.Горський звертається до досвіду П.Рікера і, враховуючи міркування Е.Брейє, відмовляється від стратифікації історико-філософських стратегій, повівши мову про неієрархізовані типи історико-філософських досліджень. Їх знову три: 1) історія філософської думки як реконструкція філософської культури; з цього починається і цим завершується дослідження;

¹ Горський В. Україна в історико-культурному вимірі. – С.26.

² Див.: Там само. – С.27.

³ Горський В.С., Кислюк К.В. Цит. праця. – С.24.

- 2) історія філософської теорії у її шкільній та академічній формах;
- 3) історія філософів у неповторності їх ідейних досягнень¹.

Із наявних у тексті конотацій можна зробити висновок (сам автор його однозначно не формулює), що культурологічний підхід в історії філософії може бути реалізований не лише у першому (що самоочевидно), а й у третьому типі історико-філософських досліджень. Адже саме тут історія філософії постає “як арена і результат діяльності суверенних творчих особистостей”².

Саме з цією обставиною пов'язаний один із способів виходу дослідника безпосередньо на проблематику національно-культурної ідентичності філософії, зокрема на питання про чинники її конституювання. Д. Чижевський, торкаючись цього питання, особливої ваги надавав тій обставині, що українське культурне життя не було усамотійненим і відокремленим³. Парадокс у тому, що потужно діяв відсутній чинник, точніше, відсутність визначального політичного чинника – власної держави. Не оминув цієї історичної кривди і В. Горський. У цьому зв'язку він зазначає опосередкований, “секундарний” характер взаємодії української культури з культурами Заходу і Сходу, але не наголошує на вимушеному, штучному характері цієї вторинності. Мені здається продуктивнішим в історико-філософському ключі акцентування В. Горським тієї обставини, що засвоєння – хай і опосередковане – мисленнєвих надбань іншої культури як питомої засвідчує, по-перше, наявність в останньої достатніх передумов, аби засвоєним скористатися; по-друге, здатність до акультурації запозиченого, тобто його трансформації відповідно до завдань, які стоять перед культурою, котра запозичає⁴, бо тільки таке достосоване може функціювати в іншій культурі.

Загалом кажучи, В. Горський керувався думкою про те, що особливості української філософії визначаються умовами національно-

¹ Див.: Горський В. Біля джерел. – К.: ВД КМА, 2006. – С. 22 – 27. Ця позиція вже знайшла застосування в історико-філософській практиці (див., наприклад: Печеранський І. Предмет та завдання історико-філософського

² Горський В. С., Кислюк К. В. Цит. праця. – С. 20.

³ Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Орії, 1992. – С. 15.

⁴ Див.: Історія філософії на Україні: У 3-х томах. – К.: Інститут філософії АН УРСР, 1987 – Т. 1. – С. 10.

го буття¹. А серед таких умов заслуговує на увагу культурно-історичне розташування України між Заходом і Сходом, що, на його думку, вкрай загострює проблему вибору власного шляху в неоднозначному, невизначеному світі помежів'я, в якому покладатися на однозначну логічність і лінійну раціональність непродуктивно. Водночас та ж ситуація “між” стимулює розвиток здатності до діалогу, а отже, й відкритий характер мислення, толерантну позицію мислителя (тут достатньо згадати П.Юркевича).

Ще одним чинником своєрідності українського філософування В.Горський вважав обставини, які задали “стяжений” тип розвитку української культури, нашарування різних епохальних культурних парадигм в одному й тому самому артефакті, своєрідний синтез культур різних епох. Продиктовано це необхідністю реалізувати впродовж невеликого історичного проміжку серію культуротворчих проєктів, які за умов “нормального” розвитку здійснювалися тривалий час, проходячи низку етапів.

Переходячи до своєрідності українського філософування, В.Горський показує, що її визначає не предмет філософської рефлексії (ним завжди є всезагальне), а суб'єкт творчості. І культурологічна стратегія спрямована на досягнення історії філософії “як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень і систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу”² і водночас виражають дух тієї культури, в колі якої вони існують³. Адже Горський приєднується до думки Д.Чижевського, що “саме нація... постає тут реальним співсуб'єктом філософського мислення кожного суб'єкта-особистості, що філософує...”⁴. А відтак постає питання про критерії віднесення індивідуального суб'єкта філософування до певної національної культури.

Відштовхуючись у підході до цього питання від досвіду Чижевського, який, втім, лише мимохідь торкається цих критеріїв, більше уваги надаючи оригінальним прикметам національної філософської культури і способам їх оприявлення, В.Горський не просто відтворює його позицію. По-перше, він обговорює такі критерії,

¹ Див.: Горський В. Філософія в українській культурі. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — С.17.

² Там само. — С.11.

³ Див.: Там само. — С.5.

⁴ Горський В. С., Кислюк К. В. Цит. праця. — С.13.

які у його попередника взагалі не фігурували (зокрема “генетичний”). По-друге, над територіально-державним моментом, лише згаданим у Чижевського, він розмірковує досить змістовно, співвідносячи його з перебуванням мислителя в “національно-культурному просторі”¹, або “терені культури України”². Тобто наголос перенесено з простору фізичного на духовний. Хоча й перший як природний світ певної спільноти вартий уважнішого розгляду.

Мовний критерій Горський, як і Чижевський, вважає недостатнім, проте не відмовляє мові у критеріальності. На жаль, цю позицію спеціально не обговорювано. А при її обґрунтуванні варто було б зважити, зокрема, на досвід авторів новаторського “Словника понять європейських філософій”, котрі поставили собі за мету розглянути, як способи артикуляції, мовного втілення думки впливають на форми філософування. Варто врахувати й те, що згадана “недостатність” історично-ситуативна. Що ж до української культурної ситуації другої половини XIX – початку XX сторіч, то звертання українських мислителів, як і інших культурних діячів тієї доби, до російської мови не означало, що вони реалізували вільний вибір і тим самим – акт культурної самоідентифікації. Адже можливість такого вибору для них не існувала майже тією ж мірою (хоча не у тій самій модальності), що й свого часу для Ю.Дрогобича щодо латини.

Докладно не обґрунтовує В.Горський і відмову від використання генетичного критерію. Бо й справді, коли віднести його до моментів, “одержаних “саме собою”, від природи чи долі”³, то треба враховувати те, що “на біологічному рівні успадкування національних ознак культури” не відбувається⁴. Але під *gente* все частіше розуміють не властиво біологічний чинник, не буквально “молоко матері”, а впливи первинного родинного оточення, його духовну атмосферу, потрапляння індивіда з перших життєвих кроків у простір певної національної культури.

В.Горський, як і Д.Чижевський, заторкує самосвідомість суб’єкта культурної дії, його усвідомлену причетність “до місцевих

¹ Горський В. Філософія в українській культурі. – С.32.

² Горський В. С. Історія української філософії. – С.19.

³ Горський В. Філософія в українській культурі. – С.33.

⁴ Там само. – С.31.

культурних традицій”¹ у площині її критеріальності. Він застерігає від абсолютизації цього суб’єктивного чинника, бо акт ототожнення себе з певною культурою ще не гарантує *права* бути її речником. Тобто в цьому акті суб’єкт не набуває здатності бути голосом нації, виразником її духу. Натомість Горський звертається до питання про належність мислителів до національного культурного простору, в якому формуються, циркулюють і діють їхні ідеї. Можливо, тут варто було б говорити про стосунки мислителя з національною філософською традицією. У такому разі мали би справу з “овнутрішненою” пов’язаністю, тоді як у попередній ситуації можливий і момент випадковості. Тим більше, що у нашого історика філософії просторові параметри іноді набувають несподіваного механічного відтінку. Наприклад, він розташовує *всередині* національної культури багатонаціональні регіональні субкультури², тобто веде мову про механічну просторову прив’язку культурних явищ у межах фізично-просторової моделі національної культури, її “території”.

Поруч із самосвідомістю мислителів критеріальною вагою наділені прикмети національного характеру, відбиток яких – попри значні труднощі – можна виявити в їхніх інтелектуальних продуктах³. Д.Чижевський тут робив наголос на спонтанному вияві етноментальності спільноти, культуру якої репрезентує мисленик, бо вважав домінантним чинником цієї сфери архетипи, що складаються у правічних надрах народного життя. В.Горський схильний віддати перевагу раціональнішим моментам, із якими пов’язував *право* мислителя на соціальну репрезентацію власної спільноти. Варто додати, що таке право корелює з обов’язком перед культурою, на користь якої здійснено особистісний вибір, з відповідальністю за її майбуття.

На завершення В.Горський зауважує, що застосування обговорених критеріїв може стати продуктивним за умови його системності.

Та ж засада системності може бути ключем до з’ясування національно-культурного ідентитету філософії певної спільноти. Бо ж взята окремо кожна прикмета, яка, скажімо, для української філософської думки здається специфікуючою, може характеризувати і

¹ . Чижевський Д. Цит. праця. – С.16.

² Див.: Горський В. Філософія в українській культурі. – С.27.

³ Див.: Там само. – С.31 – 33.

якусь іншу із множини можливих філософій. А система таких прикмет вирізняє “специфічний тип мислення української культури”¹ і виражає своєрідність власне українського бачення світу², тобто становить українську філософську традицію – наявну або таку, що тільки формується. Річ не в окремих особливостях, наполягає Вілен Сергійович, а в їх неповторному поєднанні³.

Узагальнюючи досвід осмислення цієї проблеми попередниками, В.Горський перелічує такі особливості українського філософування, виявлені ними: інтровертивність мислення, індивідуалізм як його засада, етичне спрямування думки, панестетизм та іронічне світоставлення, поєднані з емоціонально-чуттєвим світосприйняттям (останнє вже традиційно означають як кордоцентризм) тощо⁴.

Погодившись із підставовістю таких означень, історик української філософії мав би відтак з’ясовувати, яка з уже визнаних (або інша) прикмет українського філософування виконує системотвірну роль. Прямого формулювання такого завдання у текстах В.Горського не знаходимо. Проте імпліцитно пошуки його розв’язання, здається, містяться в міркуваннях і про софійність української філософської думки⁵, і про її схильність до екзистенціально-антропологічної редукції кола філософських проблем⁶.

Тут варто зазначити, що софійність прочитуємо не лише як примат одного з альтернативних способів філософського мислення – софійного – над іншим – епістемно-дискурсивним. Вона означає і відданість життєвій мудрості – здатності бачити будь-яку екзистенційну проблему у контексті певного розв’язання доконечних смисложиттєвих питань. Зрозуміло, що така “мудріснісна” настанова необхідно корелює зі згаданою екзистенціально-антропологічною редукцією всього кола філософських питань, тобто їх зв’язок системний за самою своєю природою.

¹ Горський В. С. Україна в історико-культурному вимірі. – С.21.

² Там само. – С.27.

³ Горський В. Філософія в українській культурі. – С.35.

⁴ Див., наприклад: Горський В. Україна в історико-культурному вимірі. – С.34.

⁵ Див., наприклад: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С.21 – 22.

⁶ Див.: Горський В. С. Історія української філософії. – С.125. С. Кримський визначав це як смисложиттєве усвідомлення сутнього.

В окресленій шойно системі мислення, на думку В.Горського, всезагальне “осягається як своя власна доля”, філософські висновки ґрунтуються на осмисленні сенсу власного життя¹. А для історика філософії головне завдання полягає в тому, щоби “з’ясувати специфічну національно зумовлену конкретизацію загальносвітоглядної проблеми “людина – світ”². Така конкретизація, на думку В.Горського, може – згідно з екзистенціально-антропологічною парадигмою – відбуватися через розгляд проблеми “я і Україна”, де Україна становить ближній, але визначальний горизонт доконечних підстав мого буття, а також через осмислення проблеми “українці та світ”, тобто з’ясування місця своєї спільноти у глобальному просторі. У процесі рефлексування над національною ідеєю виявляються “риси українського національного духу і характеру, що відображені в результатах філософської творчості”³, зокрема у стилі та способі мислення українських філософів⁴.

Тут, на думку В.Горського, диференціюючими моментами можуть бути:

- відносно стабільна ієрархія філософських проблем, тобто що саме вважають сутнісно важливим, а що – малозначущим; власне кажучи, йдеться про відповідність кола досліджуваних проблем духові тієї культури, теоретичним осередкам якої філософія є;
- домінуючі способи, підходи до розв’язання проблем;
- пріоритетні форми артикуляції результатів розмислу;
- ступінь уваги до аргументації та найпоширеніші способи обґрунтування⁵.

Ці моменти необхідно корелюють зі специфічними нормативно-ціннісними структурами, які загалом регулюють поведінку в межах цієї культури, з її світоглядною матрицею.

Варто зазначити, що серед переліченого є як власне стилеві, так і суто змістові (наприклад, проблемні пріоритети) визначники ідентичності філософії. Так само гетерогенні і компоненти, що служать у В.Горського розрізненню трьох історичних типів української філософської культури – греко-слов’яно-християнського,

¹ Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С.22.

² Там само. – С.27.

³ Там само. – С.18.

⁴ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С.33.

⁵ Див.: Там само. – С.12.

барокового і романтизму¹. До таких розрізнявальних моментів дослідник відніс духовно-змістовний, що оприявнює домінуючу в цій культурі модель світу; морфологічний, який стосується як структури філософської свідомості, так і способів функціонування її головних блоків; інституціональний (мабуть, коректніше – статусний), що виражає характер співвідношення філософії з іншими культурними формами².

Сумніватися в диференціюючій (як і, між іншим, єднальній) здатності цих різнорідних компонентів немає підстав. Сумніви виникають щодо історичності, епохальності типологізуючих характеристик української філософської думки. Очевидно, “греко-слов’янське” (чи “ослов’янене візантійське”) стосується не типологічних характеристик давньоруської культури, а її витоків, точніше – одного з джерел. Як відомо, таким джерелом була християнізована, тобто насичена ідеями християнського неоплатонізму, переосмислена в їх дусі візантійською патристикою, антична думка. Що стосується типологізуючого статусу християнства, то він безсумнівний, але не щодо давньоруського тільки філософування, а для всієї по суті європейської філософської культури. Тож це не диференціююча прикмета, а спільна для великого культурного регіону. До того ж не епохальна, а універсальна. Стосовно ж своєрідності української філософської думки, то під цим кутом зору підставовіше констатувати її релігійну природу. Релігійна християнська свідомість була тим визначальним контекстом, у якому формувалася парадигма українського філософування, що задавала призму розгляду межових проблем людського буття. І призма ця, як відомо, притаманна українській філософії на всіх етапах її історії, становить, отже, момент її культурної ідентичності.

Належить дослідити, чи не має таку ж типологізуючу вагу для української філософської думки і бароковість, що, як намагався я свого часу показати³, корелює з дуальністю українського менталітету. Разом із тим заслуговує на увагу питання про спадкоємний зв’язок між романтизмом і бароко (можливо, трансформацію бароковості в романтичність в українській культурі) і причетність обох

¹ Там само. – С.22.

² Див.: Там само.

³ Див.: *Лисий І.* Філософська і мистецька культура. – К: ВД КМА, 2004. – С.8 – 38.

у їхній єдності до національно-культурного ідентитету української філософії. У такому разі на перший план виходить не їхній стильовий сенс (як це має місце в епохальній іпостасі цих феноменів), а властиво парадигмальний. Дослідження може увінчатися і несподіваним результатом; скажімо, з'ясується, що і бароковість, і романтизм є вторинними, похідними прикметами чи спорідненими способами оприявнення суттєвішої ідентифікуючої прикмети українського філософування.

Обґрунтування цих гіпотетичних міркувань, спертих на досвід осмислення обговорюваної проблеми В.Горським, може прислужитися змістовнішому окресленню української філософської традиції.

В.Горський в усіх своїх писаннях, навіть підручничового жанру, пропонував формат пошукової, відкритої думки, не претендуючи на володіння секретами безпомилкового мислення. Тому з ним природно полемізувати з різних питань, в тому числі й методологічних. Мені, наприклад, здається дискусійною думка про те, на чому специфічні риси української філософії “визначаються в кожному конкретному випадку залежно від характеру тієї культури, із якою порівнюється філософія України, й вибору тих типологічних ознак, на основі яких визначається спільність чи відмінність національних філософських культур”¹. Адже перше твердження хибує релятивізмом, тоді як друге грішить суб'єктивізмом із не зовсім явним конструктивістським підтекстом.

Трохи несподівано звучить у тому ж таки тексті нотка фахового песимізму: мовляв, з'ясування національного характеру української філософії “не може бути успішно реалізоване на рівні сучасного знання предмета”². Але ж, як говорив сам Вілен Сергійович про Д.Чижевського, “логіка аналізу неминуче приводить дослідника до прориву за межі ним самим визначених кордонів дослідження української філософії”³. Думка ця рівною мірою стосується і самого автора “Історії української філософії”. А мої спроби опонувати йому в тих чи тих моментах – це насамперед відгук на відкрите мислення В.Горського.

¹ Горський В. Філософія в українській культурі. – С.35.

² Там само.

³ Горський В. С., Кислюк К. В. Цит. праця. – С.15.