

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Магістерська робота

(освітній ступінь – «магістр»)

на тему:

**АВТОЕТНОГРАФІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА СТРАТЕГІЯ ЧИТАННЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ (КЕЙС РІЧАРДА РОРТІ)**

Виконала: студентка 2-го року навчання,
спеціальності В10 Філософія
ТУЛЯНЦЕВА Аліса Дмитрівна

Керівник: МЕНЖУЛІН Вадим Ігорович,
доктор філософських наук, професор

Рецензент _____

Магістерська робота захищена
з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 2026 р.

Київ – 2026

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. АВТОЕТНОГРАФІЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР.....	18
1.1. Теоретико-методологічні засади автоетнографії.....	19
1.2. Автоетнографія і сучасна інтелектуальна історія.....	30
РОЗДІЛ 2. АВТОЕТНОГРАФІЧНЕ ЧИТАННЯ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА СТРАТЕГІЯ.....	43
2.1. Автоетнографічне читання: можливості та межі.....	43
2.2. Автоетнографічне читання як стратегія історико-філософської рефлексії..	53
РОЗДІЛ 3. KEYС РІЧАРДА РОРТІ: «ТРОЦЬКИЙ І ДИКІ ОРХІДЕЇ» ЯК ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ІСТОРІЯ СЕБЕ.....	60
3.1. Інтелектуально-біографічний контекст формування філософської позиції Річарда Рорті.....	60
3.2. Наративна реконструкція інтелектуального шляху Річарда Рорті.....	74
ВИСНОВКИ.....	85
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	91

ВСТУП

Актуальність дослідження. У контексті триваючої Війни за Незалежність України та гострої потреби в порозумінні зі США як союзником і стратегічним партнером, звернення до спадщини «демократичного дискурсу» США кінця XX – початку XXI століття набуває особливої актуальності. Йдеться не лише про уточнення змісту понять ліберальної, національної та соціальної демократії, але й осягнення самої *культури демократичного життя* (Поліщук, 2020) та її історичних трансформацій. У цьому сенсі ключовими постають ідеї тих мислителів, чия діяльність була спрямована на своєрідне інтелектуальне консультування власного суспільства, зокрема філософської спільноти, тобто на філософський супровід публічних дискусій щодо майбутнього демократії у США.

Серед них однією з найбільш впливових і публічно обговорюваних постатей є Річард Рорті (1931–2007). Його тексти викликали широкий резонанс і полеміку як у США, так і поза їхніми межами. Р. Рорті впродовж своєї творчості доводить, що філософам на часі стати агентами «культурної політики» (Rorty, 2007), стверджуючи пріоритет демократії над філософією (Rorty, 1990). Філософ наполягає на тому, що практика живої розмови між кожним з нас є слушнішою за пошук теоретичних обґрунтувань універсальних істин, пропонуючи залишити філософії роль допоміжного інструмента, що лише полегшує соціальну взаємодію і прояснює ідеї. Для нього *прагматизм* – це єдиний спосіб усвідомлення того, що практичні зусилля зі зменшення болю та страждань і розширення свободи не потребують санкції від «вищої істини».

Втім попри те, що Р. Рорті послідовно критикує уявлення про філософію як фундаментальну теоретичну дисципліну, його тексти читаються як особисті інтелектуальні інтервенції. У них поєднуються аргументація, авторський самоопис, рефлексія над власною інтелектуальною траєкторією. Перед істориками філософії постає питання про слушний спосіб читання таких текстів: яким чином можливо зрозуміти Р. Рорті та його *неопрагматизм* як у світлі прагматичної традиції, так і крізь призму його власної філософської

установки (етосу) (Фуко, 2015), яка часто ставала об'єктом критики, зокрема й з боку колег-прагматистів? Як уникнути надінтерпретації та анахронічного нав'язування текстам Р. Рорті «зовнішніх» теоретичних схем? Чи можливе взагалі таке прочитання філософського тексту, яке не порушувало б меж автора, авторського самопису і не претендувало б на розуміння автора краще, ніж він «сам себе розумів» (Голіченко, 2008, с. 250)?

У контексті інтелектуальних трансформацій ХХ століття, зокрема переосмислення значення понять голосу; простору, місця і позиції; ролі повсякденного досвіду у виробництві знання; зближення філософії та літератури – відкривається можливість для появи нових стратегій письма і читання. Однією з таких стратегій стає *автоетнографія* – дослідницький підхід, сформований у соціальних науках у США у другій половині ХХ століття. Автоетнографи акцентують увагу на значенні рефлексивності, виявленні емоції, необхідності засвідчення власної позиції, звертаючись до питання: яким чином особистий досвід, пов'язаний із культурними й соціальними умовами його формування, впливає на дослідження і його результати, відкриваючи, на нашу думку, доступ до простору «соціальної надії» (Rorty, 1999).

У межах цього дослідження ми прагнемо виробити стратегію читання текстів Р. Рорті, яка враховувала б їхній *автоетнографічний вимір* і водночас сприяла б глибшому саморозумінню читача. Маємо на меті не безпосереднє застосування автоетнографії як практики письма та дослідження, а її концептуальну екстраполяцію в історико-філософський дискурс як аналітичної оптики інтерпретації філософського тексту. Така оптика набуває актуальності, дозволяючи досягнути внутрішню логіку та контекст міркувань Р. Рорті щодо антиавторитарного спротиву. Особливої значущості подібні ідеї набувають сьогодні, коли США переживають зміни, контури яких Р. Рорті окреслював, пов'язуючи ризики орієнтації на авторитарний курс із послабленням громадянської солідарності (Rorty, 1999, 2021).

Для України, яка одночасно протистоїть зовнішньому авторитарному тиску і проходить власний шлях демократичного становлення, доробок філософа та його автоетнографічний вимір уможлиблюють глибше розуміння як себе, так і союзника на рівні практик мислення, комунікації та саморефлексії. Водночас обмежена присутність Р. Рорті в українському академічному просторі виявляє симптоматичну прогалину у історико-філософському дискурсі України, що загалом ускладнює формування такого розуміння та досягнення спільної мови. Подолання цієї прогалини, на нашу думку, є необхідною умовою розбудови діалогу, заснованого на спільності у пошуках свободи та демократії як тривалої й непередбачуваної розмови.

Стан наукової розробки теми. В українських історико-філософських дослідженнях нормативні описи філософії США другої половини XX століття здебільшого зосереджені на ключових проблемах, поняттях і теоретичних підходах, розглянутих переважно поза контекстом їхнього виникнення. Часто вказівки на часопростір походження тексту або ідеї залишаються єдиними маркерами їхньої контекстуальної локалізації. Такий підхід є ефективним, коли йдеться про необхідність суто логіко-концептуального впорядкування результатів філософської діяльності, що, однак, нерідко призводить до її абстрактної схематизації. Втім, він, схоже, меншою мірою враховує специфіку та динаміку формування цих висновків. Зокрема, поза увагою залишається вага життєвого шляху автора (тло творчості, історичну вкоріненість мислення, включеність в інтелектуальний контекст, тобто його *біографію* в усій її повноті та різноманітності), його самообраз (*автобіографічний* шар у творчості), а також роль цих чинників у виробленні філософської позиції. На периферії уваги нерідко опиняється і специфіка філософського висловлення як практики письма.

Це особливо помітно у тих випадках, коли філософська позиція не передуює тексту як уже сформована, а частково випрацьовується під час письма, або навмисно вибудовується у спосіб, що чинить опір остаточній інтерпретаційній стабілізації. У таких ситуаціях уявлення про ідеї як незалежні

від умов їх виникнення та такі, що можуть бути відтворені й зрозумілі поза цими умовами, на нашу думку, виявляється недостатнім.

Водночас ця теза не заперечує наявності біографічно чи історично орієнтованих досліджень. У сучасній українській гуманітаристиці представлені праці, де акцентується увага як на *«ідеях»*, так і на *«іменах»* (Менжулін, 2010). Наприклад, Вахтанг Кебуладзе у монографії *«Феноменологія досвіду»* (Кебуладзе, 2020) залучає контекст становлення інтелектуальної практики для аісторичної реконструкції феноменологічного проєкту Е. Гуссерля; Тарас Лютий у працях про філософію Ф. Ніцше (Лютий, 2017) та Г. Сковороди (Лютий, 2022) інтегрує описи життєвого і культурного контекстів творчості мислителів у дослідження їхніх філософських позицій; Володимир Єрмоленко, досліджуючи *«історію ідей»* крізь призму людського досвіду (Єрмоленко, 2015), поєднує аналіз концептів із ближчим читанням текстів та аналізом стратегій самопозиціонування авторів, зокрема В. Бен'яміна (Єрмоленко, 2011). Паралельно з цим увага до персонального виміру філософування актуалізується через розвідки, присвячені сучасним українським філософам: в останні роки активно розвивається усна історія філософії та практика глибинних інтерв'ю, покликана зберегти свідчення про життя української філософської спільноти (Голубович, 2020; Сімороз, 2020; Рева & Кхелуфі, 2024).

Проте до творчості мислителів США другої половини ХХ століття згадані підходи застосовуються рідше і стосуються здебільшого інших історичних періодів і регіонів: наявні розвідки лише частково звертаються до персональних інтелектуальних позицій. Винятками є, наприклад, дослідження Ніни Поліщук, присвячені здебільшого проблематиці прагматизму та неопрагматизму (Поліщук, 2012, 2019, 2021), а також розвідки Ярослава Соболевського, зосереджені переважно на ранній американській філософії (Соболевський, 2023a, 2023b, 2024, 2025; Sobolievskiy, 2019). Як наслідок, філософська традиція США досі представлена в українському дискурсі радше фрагментарно.

Крім того, у традиційних історико-філософських описах вияви *екстратекстуальності* часто ігноруються або залишаються на периферії

аналізу. У результаті тексти редукуються до набору типологічних означень, а їхнє осмислення потрапляє в залежність від наявних класифікаційних схем. Наприклад, творчість Р. Рорті часто впізнається через узагальнені філософські й політичні ярлики – (пост-)аналітичний філософ, нео-/постпрагматист, ліберальний інтелектуал, іронік, або ж «соціаліст», «комуніст», «(буржуазний) ліберальний демократ» тощо. Вони полегшують орієнтацію при першому знайомстві, але не відтворюють специфіки текстів і способу формування позиції, особливо його пізньої політичної та соціальної філософії. Тому відбувається не лише спрощення, але й систематична редукція тих життєвих і контекстуальних вимірів, що не мають значущості для обраної процедури.

Поширені дослідницькі підходи зазвичай тяжіють до як абстрагування від контексту, так і редукції до біографічних чи психологічних чинників. Хоча ці методологічні інструменти залишаються продуктивними, окремо вони не дозволяють повною мірою врахувати процесуальний характер формування філософської позиції в контексті культурно-політичних обставин. У таких умовах виникає потреба у способах читання, що покликані одночасно враховувати включеність авторського досвіду в текст і специфіку його риторичної організації.

Відтак, звернення до автоетнографії як міждисциплінарного підходу, сформованого в соціологічних та гуманітарних науках у США наприкінці XX століття, на нашу думку, є методологічно продуктивним. У точному сенсі йдеться про дослідницький метод, у межах якого автор легітимує включення власного досвіду й перспективи в пізнавальний процес, розглядає себе як частину досліджуваної групи та відмовляється від вимоги повної нейтральності, підважуючи уявлення про об'єктивність як відстороненість. Тут «упередженість» постає не вадою, що підлягає усуненню, а умовою виробництва знання, яку слід рефлексувати і враховувати під час наукового пошуку. Це зміщує увагу з «фактів» на способи їхнього вироблення й опису – ті словники, у межах яких стає можливим говорити про досвід і надавати йому значення.

Так, стан наукової розробки теми характеризується внутрішньою неоднорідністю. Доцільно розрізняти англomовний та українomовний корпуси досліджень, присвячених автоетнографії та творчості Р. Рорті.

Що стосується автоетнографії, то в англomовному середовищі вона сформувалася як розвинений міждисциплінарний підхід, що поєднує специфічну дослідницьку методологію з особливим типом письма та в останні десятиліття активно застосовується у соціальних і гуманітарних науках. Дослідженню, інтродукції та апробації методу присвячені довідники та збірники (Adams, Holman Jones & Ellis, 2013, 2021), монографії та статті (Кровлі, 2018; Adams, 2011; Anderson, 2006; Beattie, 2022; Behar, 1996; Bentz & Shapiro, 1998; Bloom, Peters, Margolin & Fragnoli, 2008; Bochner & Ellis, 2022; Boylorn & Orbe, 2014; Chang, 2008; Doloriert & Sambrook, 2012; Denzin, 1996; Edwards, 2021; Ellis, 1995; Ellis, 2004; Ellis & Bochner, 2000; Ettorre, 2016; Falola, 2022; Gannon, 2006; Grant & Lloyd-Parkes, 2024; Grant, 2023; Holman Jones & Adams, 2010); Holt, 2003; Hughes & Pennington, 2016; Iosefo, 2020; Koepke, 2012; Liu, 2025; Lucero, 2018; Mackinlay & Mickelburgh, 2023; Pelias, 2018; Poulos, 2021; Reed-Danahay, 1997; Salvo, 2019; Schneider & Wright, 2010; Sparkes, 2020; Tolich, 2010; Yang, 2023; Vryan, 2006; Wall, 2008).

Натомість згадки поняття «автоетнографія» та застосування методу в українському науковому дискурсі нечисленні та розпорошені між декількома сферами: соціальні науки і журналістика (Громко, 2018; Захаренкова, 2025; Кузьменко, 2023; Катаєв, 2023; Лепський, 2025; Юферева 2013; Шахова, 2020; Burluk, 2019), філологія (Юферева 2014; Михед, 2018), культурологія (Рандмаа, 2024), а також у практиках художнього письма та перформативного мистецтва. *Ідея автоетнографічного читання саме філософських текстів* залишається фактично неартикульованою.

В англomовному академічному просторі рецепція доробку Річарда Рорті є розгалуженою та багаторівневою. Вона охоплює як систематичні інтерпретації його філософії в контексті прагматизму, аналітичної та постаналітичної традиції, так і численні критичні дослідження, присвячені проблемам

антирепрезентаціоналізму, релятивізму, ліберальної демократії, іронії, солідарності, метафілософії та постметафізичного мислення. Дедалі більшої актуальності набувають праці, що аналізують доробок Р. Рорті в межах теорії літератури, етики міжособистісної розмови та концептуалізації «літературної культури». Водночас значна частина цих досліджень зосереджується на окремих аспектах, що не завжди забезпечує цілісного бачення філософського проєкту автора, крім випадків, що стосуються проєктів ліберально-демократичної утопії чи критики традиційної епістемології.

Натомість в україномовному академічному середовищі рецепція творчості Р. Рорті залишається фрагментарною, хоча в останні десятиліття привертає все більше уваги молодих дослідників. Водночас варто відзначити внесок окремих науковців, зокрема Ніни Поліщук, чії праці становлять одну з небагатьох спроб різнобічної і послідовної інтерпретації філософії Р. Рорті (Поліщук, 2012, 2015, 2020, 2021).

Доробок Р. Рорті представлений в межах ґрунтовних дисертацій (Мейта, 2023; Сень, 2015; Дубняк, 2022) та кваліфікаційних робіт (Туріна, 2025; Костін, 2021). Інші згадки носять точковий характер і з'являються в ширших дослідницьких контекстах: прагматизму (Дубняк, 2023; Менжулін, 2010), неопрагматизму (Поліщук, 2021; Йосипенко, 2025; Павчук, 2020, 2021; Тур, 2010), аналітичної (Лактіонова, 2016) та постаналітичної/постпрагматичної (Сень, 2014, 2015) філософії, англomовної філософії (Соболевський, 2023; Менжулін, 2018, 2022), постмодернізму (Соболь, 1997; Івашина, 1997), історії філософії (Карівець, 2021). Часто до творчості Р. Рорті звертаються в рамках компаративного аналізу або в контексті його рецепції творчості інших мислителів: Г.-Г. Гадамера (Архипова, 2010), Е. Левінаса (Дротенко, 2025); Дж. Ровлза (Козак, 2010), Д. Девідсона (Костін, 2021; Магдич, 2010), тощо. Більшою мірою постать представлена у окремих статтях, довідкових згадках, вступних текстах до перекладів та тематичних публікаціях.

Менш популярними залишаються звернення до окремих концептуальних аспектів його мислення, таких як: критика фундаціоналізму, метафізики,

репрезентаціоналізму (Циба, 2011); переосмислення філософії як форми письма або жанру літератури (Лисий, 2011), її комунікативної спрямованості (Osipov & Tsybulko, 2019); проблематика культури демократії та культурної політики, соціальної надії та солідарності, братерства (Поліщук, 2012, 2020; Мейта, 2020, 2022).

Отже, аналіз стану наукової розробки теми дозволяє зафіксувати кілька принципових розривів: по-перше, відсутність цілісної рецепції філософії Р. Рорті в україномовному контексті на тлі розвиненої, широко-розгалуженої й тематично фрагментованої англomовної рецепції; по-друге, відсутність систематичного роз'яснення автоетнографії та поготів застосування автоетнографічного підходу до аналізу філософських текстів, попри розвиненість досліджень присвячених підходу у суміжних дисциплінах. У зв'язку з цим запропоноване дослідження спрямоване на поєднання цих двох перспектив: апробацію автоетнографічного читання як способу інтерпретації філософського доробку Р. Рорті

Об'єкт дослідження – автоетнографія як методологічна стратегія читання філософського тексту.

Предмет дослідження – автоетнографічний вимір доробку Річарда Рорті.

Мета дослідження – обґрунтувати інтерпретаційний потенціал та евристичні можливості стратегії автоетнографічного читання філософських текстів на прикладі доробку Річарда Рорті.

Реалізація зазначеної мети зумовила такі дослідницькі **завдання**:

- 1) розкрити теоретико-методологічні засади автоетнографії;
- 2) здійснити реконструкцію інтелектуально-історичних і методологічних передумов становлення автоетнографії, з'ясувавши роль трансформацій соціогуманітарного знання XX століття у її формуванні;
- 3) визначити методологічні можливості та межі автоетнографічного читання;
- 4) концептуалізувати автоетнографічне читання як стратегію історико-філософської рефлексії;

5) визначити інтелектуально-біографічний контекст формування філософської позиції Річарда Рорті на матеріалі есе «Троцький і дикі орхідеї»;

6) здійснити наративну реконструкцію інтелектуального шляху Річарда Рорті у есе «Троцький і дикі орхідеї».

Структура роботи відповідає меті та завданням дослідження й зумовлена логікою розкриття теми. Робота містить вступ, три розділи, висновки та список використаних джерел.

У першому розділі («Автоетнографія: теоретико-методологічні засади та історичний вимір») розглянуто теоретико-методологічні засади автоетнографії, розмежовано автоетнографію та етнографію; проаналізовано статус авторського досвіду в автоетнографічному та автобіографічному письмі, розмежовано ці поняття на рівні визначень; розкрито ключові дослідницькі стратегії й принципи автоетнографії. Окремо висвітлено історію формування підходу, визначено його методологічні та дисциплінарні витоки й окреслено роль інтелектуальних трансформацій XX століття у його становленні.

Другий розділ («Автоетнографічне читання як історико-філософська стратегія») присвячено теоретичному обґрунтуванню запропонованого підходу до читання філософського тексту. Автоетнографічне читання концептуалізовано як стратегію історико-філософської рефлексії: визначено критерії аналізу автоетнографічного виміру тексту; окреслено методологічні межі автоетнографічного читання на основі аналізу попередніх дослідницьких спроб, а також запропоновано авторську концептуалізацію шляхів їх подолання та розширення можливостей стратегії; розкрито сутність автоетнографічного читання як рефлексивної практики.

Третій розділ («Кейс Річарда Рорті: «Троцький і дикі орхідеї» як інтелектуальна історія себе») присвячений спробі апробації автоетнографічного читання. Кейс зосереджений на аналізі есе Р. Рорті «Троцький і дикі орхідеї» (Рорті, 2024): виявлено його автоетнографічний вимір, реконструйовано оповідь та інтелектуально-біографічний контекст формування інтелектуальної позиції Р. Рорті.

У висновках підбито підсумки та визначено перспективи подальшого дослідження теми.

Специфіка теми та сформульованих завдань визначили **теоретико-методологічні засади дослідження**, що вибудовуються у трьох взаємопов'язаних площинах. По-перше, аналіз спирається на пропозиції та зауваження Річарда Рорті щодо поняття філософського тексту, історії філософії та її жанрів (Рорті, 2021), інтерпретації (Rorty, 1999). По-друге, у дослідженні використовується автоетнографічна оптика як специфічна стратегія читання, що дозволяє аналізувати включеність досвіду, позиційність автора та способи їхнього текстуального оформлення як складові філософського висловлювання. По-третє, дослідження передбачає застосування комплексу загальнонаукових і спеціальних методів аналізу.

У роботі застосовуються елементи дискурс-аналізу та поняттєво-семантичного (лексикографічного) аналізу автоетнографічних текстів і праць, присвячених концептуалізації підходу, що дозволяє простежити особливості функціонування ключових понять, способів самоопису, нормативних уявлень про суб'єкта досвіду у рамках автоетнографічного дискурсу (соціальних наук).

Доробок Річарда Рорті розглядається як кейс, що дозволяє апробувати запропоновану стратегію автоетнографічного читання на конкретному історико-філософському матеріалі. Методологічну основу роботи становить комплексний підхід, який поєднує текстуальний, інтертекстуальний та наративний аналіз. Їх спрямовано на виявлення способів організації авторського голосу, стратегій саморефлексії, специфіки сюжетних структур і повторюваних образів, а також на експлікацію зв'язків між автобіографічним, філософським та соціокультурним вимірами тексту. Водночас застосовано елементи дискурс-аналізу, зокрема для дослідження способів самопозиціонування мислителя у межах академічного, політичного та інтелектуального середовищ.

Поряд із цим дослідження враховує міждисциплінарні перспективи. Передусім ідеться про літературознавчу оптику (аналіз стилю, жанрових форм

та практику близького читання), а також історико-ідейну рамку, посилену соціологією ідей для експлікації контекстів виробництва знання, циркуляції концепцій та інституційного позиціонування автора. Окреслений інструментарій застосовано з дотриманням принципів системності, концептуальної послідовності, обґрунтованості та рефлексивності.

Використання інструментів III. У процесі підготовки цієї роботи було використано інструменти штучного інтелекту, а саме моделі GPT-5.3 Instant (OpenAI) та Gemini (Google). Модель GPT-5.3 Instant (OpenAI) застосовувалася на початковому етапі дослідження як довідково-перекладацький інструмент: для пошуку відповідників іншомовним концепціям, тлумачень і перекладів ключових термінів, концептів Р. Рорті, а також автоетнографічного дискурсу. Крім того, цей інструмент було використано під час підготовки діагностичних питань для підрозділу 2.1. для визначення автоетнографічного виміру тексту: на основі масиву з близько сотні розроблених автором питань модель здійснила їх групування, класифікацію, а також оптимізацію шляхом усунення логічних повторів та надлишкових елементів. Генеративна модель Gemini (Google) використовувалася на фінальному етапі роботи з текстом. Її було застосовано для стилістичного редагування, усунення мовних штамів і тавтологій, верифікації наукової термінології та оптимізації синтаксичних структур; узгодження авторського перекладу й виявлення змістовних викривлень.

Усі запропоновані III ідеї були критично проаналізовані, перевірені за допомогою наукових джерел та суттєво доопрацьовані автором. Остаточний текст відображає власні висновки автора, а не безпосередній вивід моделі III.

Джерельна база дослідження становлять першоджерела та коментувальна література.

Теоретичною основою першого розділу є передусім напрацювання англomовної академічної традиції (Adams, 2011; Anderson, 2006; Beattie, 2022; Behar, 1996; Bentz & Shapiro, 1998; Bloom, Peters, Margolin & Fragnoli, 2008; Bochner & Ellis, 2022; Boylorn & Orbe, 2014; Chang, 2008; Doloriert & Sambrook, 2012; Denzin, 1996; Edwards, 2021; Ellis, 1995; Ellis, 2004; Ellis & Bochner, 2000;

Ettorre, 2016; Falola, 2022; Gannon, 2006; Grant & Lloyd-Parkes, 2024; Grant, 2023; Holman Jones & Adams, 2010); Holt, 2003; Hughes & Pennington, 2016; Iosefo, 2020; Koepke, 2012; Liu, 2025; Lucero, 2018; Mackinlay & Mickelburgh, 2023; Pelias, 2018; Poulos, 2021; Reed-Danahay, 1997; Salvo, 2019; Schneider & Wright, 2010; Sparkes, 2020; Tolich, 2010; Yang, 2023; Vryan, 2006; Wall, 2008). Особливе значення мають: праця С. Кровлі «Автоетнографія як феміністичне самоінтерв'ювання» (Кровлі, 2018), що пропонує одну з найбільш детальних і послідовних реконструкцій підходу, доступних українською мовою, а також два видання довідника «Handbook of Autoethnography» (Adams, Holman Jones & Ellis, 2013; 2021), які репрезентують сучасний стан досліджень у цій галузі.

Окремий корпус джерел становлять праці з соціальної та культурної антропології, які визначають трансформацію класичної етнографії й становлення рефлексивних підходів до етнографічного письма XX століття (Malinowski, 1968; Clifford & Marcus, 1986). До цієї ж групи належать розвідки з феноменологічної соціології, що формують уявлення про інтерсуб'єктивність і смислову структуру соціальної дії (Шюц і Лукман, 2004; Кебуладзе, 2021). У цьому ж контексті залучено герменевтичну теорію наративу П. Рікера (Ricoeur, 1988). Важливим теоретичним підґрунтям автоетнографії також слугують феміністична епістемологія та позиційна теорія, що проблематизують універсального суб'єкта пізнання й актуалізують концепт ситуйованого знання (Haraway, 1988; Harding, 1993). Крім цього, у дослідженні враховано постколоніальну та критичну проблематику, репрезентовану у працях Франца Фанона (Fanon, 1967; Фанон, 2016), а також їхню подальшу рецепцію в сучасних розвідках політолога Миколи Рябчука (Рябчук, 2011, 2021).

Джерельну базу другого розділу становлять розвідки, присвячені проблемі автоетнографічного читання текстів, саморепрезентації та методології історико-філософської інтерпретації. Передусім ідеться про дослідження українських авторів, у яких здійснюються спроби аналізу літературних і публіцистичних творів крізь призму автоетнографічного підходу (Юферева, 2013; 2014; Михед, 2018).

Методологічним підґрунтям для осмислення специфіки історико-філософського аналізу стали міркування І.-Ш. Зарка щодо статусу філософського тексту, принципів контекстуалізації та меж реконструкції, критично висвітлені в праці Тетяни Голіченко (Голіченко, 2008). Важливим орієнтиром для концептуалізації автоетнографічного читання як рефлексивної практики слугує есе Мішеля Фуко «Що таке Просвітництво?» (Фуко, 2015). Крім того, залучено працю Джеймса Клоппенберга «Мислячи історично: маніфест прагматичної герменевтики» (Kloppenber, 2012), де обґрунтовується необхідність рефлексивного ставлення історика до власної соціокультурної залученості, а також враховано ідеї та зауваги Річарда Рорті щодо класифікації жанрів історико-філософських досліджень (Рорті, 2021).

Основний корпус першоджерел третього розділу дослідження становлять тексти Річарда Рорті, насамперед автобіографічне есе «Троцький і дикі орхідеї» (Рорті, 2024), а також філософські тексти мислителя, у яких тематизуються питання приватного і публічного, ідентичності, досвіду, саморефлексії та історичності філософського мислення (Рорті, 1996a, 1996b, 2001, 2002a, 2002b; Rorty, 1965, 1979, 1982, 1984, 1985, 1986, 1987, 1989, 1990, 1992, 1995, 1998, 1999, 2001, 2005a, 2005b, 2007, 2010a, 2010b, 2021).

Додатково залучено дослідження, присвячені аналізу доробку та рецепції Р. Рорті (Rondel, 2021), а також його інтелектуальну біографію авторства Н. Гросса (Gross, 2008) і інтелектуальну автобіографію Р. Рорті (Rorty, 2010a). Для реконструкції контексту появи есею використано матеріали збірки «Дикі орхідеї та Троцький: послання з американських університетів» (Edmundson, 1993).

Апробацію результатів дослідження було здійснено у доповіді «Autoethnographic Reconstruction in Philosophy (the Case of Richard Rorty)» («Автоетнографічна реконструкція у філософії (кейс Річарда Рорті)») виголошеній на Міжнародній науковій конференції «The Days Of Science Of The Faculty Of Philosophy – 2026» («Дні науки філософського факультету – 2026»), що відбулася у Національному університеті імені Тараса Шевченка 23 квітня

2026 року (Tuliantseva, 2026), а також у доповіді «Автоетнографічне письмо Річарда Рорті: філософія як практика культурної дипломатії» (XVII міжнародна наукова конференція «Філософія: нове покоління» на тему «Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії», Національного університету «Києво-Могилянська академія» (30–31 травня 2026 року)) (Тулянцева, 2026).

Результати дослідження підсумовано у положеннях, що виносяться на захист:

1) Автоетнографія є міждисциплінарним методом якісних досліджень – практикою, що поєднує два взаємопов’язані виміри: а) дослідницьку стратегію (підхід) і б) специфічний спосіб її текстуалізації (жанр). У межах цього підходу автобіографічні дані використовуються як матеріал дослідження, тоді як жанрова стилістика слугує засобом репрезентації отриманих результатів. Первинним є саме дослідницький вимір, натомість відтворення лише жанрових ознак без відповідної дослідницької роботи може бути визначене як псевдоавтоетнографія.

2) Специфіка автоетнографії полягає в навмисному включенні особистого досвіду в дослідницький процес: як емпіричного матеріалу і аналітичного інструменту для осмислення соціокультурних практик. Визначальним є не сам досвід, а спосіб його концептуалізації та співвіднесення з соціокультурним контекстом, що дозволяє трансформувати індивідуальні наративи в теоретично значуще знання.

3) Автоетнографія передбачає рефлексивний підхід, етичну відповідальність і відкритість до демонстрації вразливості. При цьому вибір жанрово-стилістичних і наративних прийомів є свідомим методологічним рішенням, яке формує спосіб репрезентації й комунікації результатів із аудиторією.

4) У контексті зрушень у соціогуманітарних науках XX століття, які полягали у відмові від позитивістської моделі об’єктивного й нейтрального пізнання, переосмисленні соціальної реальності як інтерсуб’єктивно сконструйованої та визнанні позиційності дослідника як невід’ємної умови

виробництва знання, автоетнографія постає як результат синтезу постмодерної етнографії та постмодерної автобіографії. Це відбувається на перетині кількох взаємопов'язаних інтелектуальних процесів: рефлексивного повороту в етнографії, розвитку феноменологічної соціології та символічного інтеракціонізму, наративного повороту та критики універсального суб'єкта в межах феміністичних і постколоніальних теорій – що спільно легітимували авторський досвід як повноцінний епістемічний ресурс дослідження.

5) Автоетнографічне читання філософського тексту полягає в аналізі не лише змісту ідей, а й способів саморепрезентації автора, його позиційності та роботи з власним досвідом. Критеріями такого виміру є: наявність автобіографічних даних, позиційність автора, ступінь саморефлексії, наявність узагальнення, способи проблематизації власного становища, епістемічна функція досвіду, децентрація.

6) Автоетнографічне читання концептуалізується як методологічна стратегія історико-філософської рефлексії, запроваджена у відповідь на некритичну адаптацію інструментарію автоетнографії до потреб інших галузей. Воно інтегрує контекстуальний аналіз умов виникнення тексту, герменевтичну інтерпретацію його смислової структури та аналіз способів артикуляції авторського досвіду, водночас проблематизуючи позицію самого читача.

7) Застосування автоетнографічного читання до есе Р. Рорті «Троцький і дикі орхідеї» дозволяє виявити його автоетнографічний вимір. Обґрунтовано, що інтелектуально-біографічна реконструкція є недостатньою для аналізу статусу досвіду в тексті, а лише частково виявляє значення висунутих тез.

8) Автобіографічні дані у тексті виконують концептотворчу функцію, стаючи способом постановки й опрацювання філософських проблем, а також апології власних позицій. Наративна реконструкція дозволяє уточнити значення символу «орхідей» як простору приватної естетичної чутливості та індивідуального самотворення, який, у межах ліберального проєкту Річарда Рорті, має бути захищений від ідеологічного підпорядкування, тоталізації та від вимоги включення у будь-який універсальний моральний чи політичний порядок.

РОЗДІЛ 1.

АВТОЕТНОГРАФІЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР

Пропозиція автоетнографічного прочитання філософського тексту *виникла зі спостереження* за сучасними дискусіями щодо концепції «національної філософської традиції» (далі – НФТ) (Йосипенко, 2014, 2024; Панич, 2024; Хома, 2024). Увагу привернуло те, у який спосіб дослідники описують власну залученість у поле, виносять пропозиції щодо унормування та організації дійсного простору на підставі особистих спостережень і досвіду (часто без фіксації факту частковості власного судження). «Минуле» української НФТ часто інтерпретується крізь сучасні уявлення про бажану форму, тоді як «сучасність» – через селективно сконструйований образ «найкращого» з чужого минулого. Одну з вад такої стратегії, на нашу думку, влучно окреслив Олексій Панич: « ... інша річ, що ми, виходячи з анахронічних уявлень про «норму», не можемо гідно оцінити власних досягнень ... » (Панич, 2024, с. 103). Водночас цей збіг опису, рецепції, критики та проєктування не слід розглядати як методологічний недолік, радше він є ознакою «живого» поля, у межах якого співіснують різні режими аргументації, способи самоопису та уявлення про належне як таке.

Спосіб самоопису та репрезентації досвіду в дискусіях навколо НФТ виявився близьким до проблематики включеного спостереження й рефлексивної етнографії, оскільки дослідники водночас виступають учасниками, спостерігачами та інтерпретаторами власного інтелектуального середовища. Саме це зумовило звернення до автоетнографії як підходу, що проблематизує умови репрезентації досвіду та позиційності дослідника.

У цьому контексті перед нами спершу постали питання, які згодом стали засадничими для цієї роботи: як можна відповідально говорити про сферу особистої залученості, що водночас є предметом теоретичного аналізу? Як порушувати актуальні відверто політичні питання без нейтралізації їхнього політичного виміру? Чи можливо говорити про НФТ щиро й відповідально в

межах вимог академічного письма? І яким чином особистий досвід може бути включений у дослідження без претензії на універсальність власної перспективи? Прагнення відповісти на ці запитання розвернуло пізнавальний фокус на самі вихідні умови аналізу, спостереження авторки, вимагаючи глибокої авторефлексії щодо власних спостережень.

Згодом стало зрозуміло, що проблематизація включення особистого досвіду в дослідження неминуче актуалізує й інший аспект: зміщує увагу зі способів письма інших дослідників на рецепцію текстів самою авторкою та її уявлення про належне. Саме це дозволило переосмислити автоетнографію як можливу оптику для читання філософського тексту.

Водночас така пропозиція не є очевидною і супроводжується низкою труднощів, оскільки передбачає чітке розуміння того, що саме слід вважати автоетнографією. Тому адаптація автоетнографічного інструментарію до історико-філософських потреб вимагає теоретико-методологічного уточнення цього поняття.

1.1. Теоретико-методологічні засади автоетнографії

Для автоетнографічного дослідження важливою є увага до всіх трьох складників: «авто-», «-етно-» і «-графія». З одного боку, компонент «авто-» визначає джерело дослідницького матеріалу: теоретизація здійснюється на основі систематичного аналізу та рефлексії власного досвіду науковця. З іншого боку, цей компонент окреслює спосіб текстуальної організації, передбачаючи залучення авторського голосу та нарацію від першої особи, фрагментів прямого мовлення, ремарок і «ліричних» відступів, використання власних спогадів, нотаток. Відтак досвід не просто фіксується, але й переописується та концептуалізується у процесі письма.

«-Етно-» вказує на деконструкцію опозиції між дослідником і полем: *науковець вивчає ту спільноту, до якої належить сам, де його особистий досвід постає унікальним, але репрезентативним втіленням цієї культури.* Сара Кровлі, полемізуючи з дослідником Леоном Андерсоном (Anderson, 2006), апелюючи до принципів феміністичної позиційної теорії (feminist standpoint

theory), підкреслює, що вирішальним є саме характер цієї належності – якщо дослідник може вийти за межі спільноти, дистанціюватися від неї або зайняти зовнішню позицію спостерігача, то йдеться, на її думку, про класичну етнографію: « ... про що я можу писати як учасниця? Андерсон покликається на концепт Адлерів ... які розрізняють «внутрішній» і «зовнішній» статуси «дослідників-членів спільноти»: перші народилися чи живуть у досліджуваному середовищі, а другі прийшли ззовні й так захопилися своїм полем, що воно стало справою цілого життя ... Андерсон схвалює обидві позиції. Я – ні ... Для мене це головний принцип автоетнографічного методу: якщо дослідники мають змогу хоч колись «покинути поле», їхня робота є етнографічною (як на мене, цілком чесний і академічно вартісний внесок), але аж ніяк не автоетнографічною» (Кровлі, 2018, с. 65–66).

Втім, таке розрізнення статусів, на нашу думку, не є універсальним і спирається на специфічне розуміння належності, характерне для феміністичної теорії (у цьому випадку, йдеться про такі ідентичності, як гендер чи сексуальна орієнтація, раса, тощо, що не мисляться як обрані, набуті або тимчасові). Однак ця логіка не однаково застосовна до різних типів втіленого (embodied) досвіду. Все ж існує відмінність між належністю до спільноти як сталою формою ідентичності (наприклад, у випадку гендерної чи квір-ідентифікації, тощо), і досвідом, який, хоча й має незворотні наслідки для суб'єкта, не утворює такої ж «тривалої» стабільної форми належності. Пережита втрата, досвід насильства чи хвороби можуть об'єднувати індивідів, однак ця спільність є радше ситуаційною, процесуальною або такою, що формується постфактум, ніж тотожною тривалій препозиції.

У цьому сенсі критерій «неможливості виходу з поля» виявляється обмеженим: він редукує різні модуси досвіду до просторово-соціальної метафори (Lakoff & Johnson, 1980) перебування «всередині» чи «поза» спільнотою і не враховує того, що релевантність досвіду не зникає разом із фактичною зміною позиції суб'єкта. На нашу думку, можливість «виходу» з емпіричної ситуації не скасовує її аналітичної значущості і, відповідно, не може

служувати надійним критерієм розмежування дослідницьких підходів. Відтак межа між автоетнографією та етнографією проходить не уявною лінією «всередині/ззовні поля».

В етнографії власний досвід дослідника, навіть за умови включеності у поле, функціонує як допоміжний засіб доступу до соціального світу Іншого. Натомість в автоетнографії цей досвід стає безпосереднім об'єктом і водночас інструментом аналізу: дослідник працює не просто «зсередини» спільноти, а рефлексує про ситуацію власної залученості, розглядаючи власне становище як аналітичну проблему. У цій оптиці *автор водночас постає як суб'єкт переживання, як об'єкт власного спостереження та як рефлексивно дистанційований аналітик*. Відтак дослідник не просто описує себе, а здійснює постійне переміщення між різними епістемологічними позиціями.

Компонент «-графія» вказує на письмову фіксацію, що потрібна не тільки для передачі повідомлення, а й для «відтворюваності» дослідження, забезпечення прозорості, перевірюваності, досягнення відгуку, тощо. Водночас сама наявність рефлексивного, наративного чи персоналізованого письма ще не робить текст автоетнографією. Без дослідницької процедури, у межах якої особистий досвід систематично аналізується як джерело знання про ширший соціокультурний контекст, автоетнографія ризикує перетворитися на псевдоавтоетнографію чи автобіографію. У цьому контексті вирішальним є утримання балансу між літературною образністю тексту та його теоретичним, критичним навантаженням. Для належного розуміння автоетнографії суттєвим є утримання у фокусі уваги як літературної форми, так і дослідницької стратегії, які не протиставляються, а взаємодоповнюють одна одну.

З одного боку, автоетнографи наголошують на різниці між двома типами письма – Керолін Елліс пропонує своє бачення того, як відрізнити автобіографічне письмо від автоетнографічного: « ... якщо автор досвідчує епіфанію (*experiences an epiphany*) [переживає осяяння, прозріння], розмірковує про нюанси цього досвіду, пише для того, щоб показати як аспекти цього досвіду підсвічують загальніші культурні явища та/або щоб показати як цей

досвід сприяє применшенню, позбавленню голосу чи виключенню (deny) певних людей і історій, тоді автор пише автоетнографічно. Якщо ж автор пише, щоб розповісти історію для ілюстрації сумного, радісного чи проблемного досвіду, але не піддає критичному аналізу (interrogate) нюанси цього досвіду крізь призму загальних культурних явищ та культурних практик – тоді він пише автобіографічно ... » (Adams et al., 2013, с. 22–23). При цьому К. Елліс часто визначає автоетнографію як «автобіографічний жанр письма і дослідження, що відображає кілька шарів свідомості (displays multiple layers of consciousness), з'єднуючи особисте з культурним» (Ellis & Bochner, 2000, с. 739). Інтуїтивне розрізнення між автобіографією як суто «літературною» формою і автоетнографією як «науковою» стратегією, як бачимо з уточнень К. Елліс, є недостатнім.

З іншого боку, наприклад, автобіографічний текст, так само, як і автоетнографічний, передбачає відбір, структуризацію й наративізацію емпіричних даних – тобто операції, що вже мають інтерпретативний характер. Відтак автобіографія не може бути зведена винятково до «опису», а протиставлення «опису» й «аналізу» виявляється некоректним. Підтвердженням цієї тези слугує, зокрема, традиція філософського саморефлексивного письма, що охоплює сповіді, есеї, автобіографії тощо (Августин, 2021; Руссо, 2014; Петрарка, 2014; Montaigne, 1958). Як показує Шломіт Шустер (Schuster, 2003), на прикладі докладного якісного аналізу автобіографічних творів Св. Августина, Ж.-Ж. Руссо та Ж.-П. Сартра, у філософській автобіографії індивідуальний досвід виступає не лише предметом опису, а й водночас засобом теоретичного осмислення: через рефлексію власного життя автор прагне виявити універсальні структури мислення, існування, буття, ствердити чи спростувати значущість певних філософських концепцій або ж легітимувати власну інтелектуальну позицію чи траєкторію. У цьому сенсі автобіографія може виконувати функцію близьку до дослідження.

Показовим для нашого питання є також визначення автоетнографії, запропоноване К. Пулосом, який визначає її, слідом за К. Елліс, як

«автобіографічний жанр академічного письма, який використовує пережитий досвід автора та аналізує або інтерпретує його, поєднуючи дослідницькі інсайти із самоідентичністю, культурними нормами й ресурсами, комунікативними практиками, традиціями, передумовами, символами, правилами, спільними значеннями, емоціями, цінностями, а також ширшими соціальними, культурними та політичними проблемами» (Poulos, 2021, с. 4).

Це визначення, хоч є, на перший погляд, більш науково строгим за спроби К. Елліс, втім видається проблематичним. По-перше, незрозуміло, в якому сенсі автоетнографія є жанром і що саме становить її жанрову специфіку. По-друге, вона визначається через автобіографію, статус якої як жанру або практики також є дискусійним. Так, якщо жанр передбачає наявність відносно стабільних формальних і композиційних ознак, то перелік соціокультурних категорій (норми, цінності, символи), запропонований К. Пулосом, описує радше предмет аналізу, ніж структуру самого тексту, яку описує вказівка на «автобіографічність». Більше того, таке визначення фактично не відрізняє автоетнографію від ширшого поля етнографічних або культурно-антропологічних досліджень – декларується лише додавання власного досвіду як матеріалу для аналізу та інтерпретації, що, втім, властиво для класичних етнографічних досліджень.

У результаті автоетнографія визначається через об'єкт (індивідуальний досвід) і тематичний горизонт (соціокультурні процеси), але не через специфічний спосіб їхнього теоретичного опрацювання чи його презентації. Видається, що текст позначається як академічний не завдяки формальним або методологічним ознакам, а через намір автора здійснити інтерпретацію. Таким чином, замість уточнення ми отримуємо коло визначень. Відтак межа між автоетнографією, філософською рефлексією чи аналітичною мемуаристикою залишається невизначеною.

На нашу думку, специфіка автоетнографії полягає не в наявності авторського досвіду чи його аналізі, а у функції включення цього досвіду в текст як засобу теоретичного осмислення культури. У такій перспективі доцільно

розрізняти автобіографію як конкретний жанр та автобіографічне письмо – як ширший принцип організації досвіду в тексті.

Автобіографія як жанр передбачає відповідність відносно усталеним конвенціям – опис власного життя, ретроспективність, орієнтацію на цілісність життєвого наративу та припущення про тотожність автора, наратора і героя. Як зазначає Філіпп Лежен (Lejeune, 1989), ця тотожність має підтверджуватися збігом імені на обкладинці з іменем оповідача та головного героя всередині тексту. Саме ця формальна відповідність лежить в основі так званої «автобіографічної угоди» (*pacte autobiographique*) – конвенції між автором і читачем, відповідно до якої автор бере на себе зобов'язання репрезентувати власне життя таким, яким воно дійсно було, а читач інтерпретує текст не як вигадку, а як свідчення реального досвіду.

Натомість *автобіографічне письмо* виходить за межі цих ознак, і функціонує як спосіб конструювання та осмислення «я», який може реалізовуватися у різних типах текстів – від щоденників до філософських трактатів, де не обов'язково присутні ретроспективність, цілісність наративу, збіг наратора, головного героя та автора, тощо. У цих випадках досвід функціонує переважно як предмет репрезентації або саморефлексії, але не обов'язково як матеріал систематичного теоретичного аналізу, спрямованого на виявлення/аналіз ширших соціальних зв'язків і структур.

Автоетнографія в цьому сенсі належить саме до рівня автобіографічного письма. Вона не є різновидом автобіографії як жанру, а *використовує автобіографічні дані* (Adams et al., 2013, с. 283) як матеріал дослідження, а художній стиль письма – як інструмент на етапі репрезентації результатів.

Формати такого дослідження можуть відрізнятися, зокрема виділяють кілька типів автоетнографії: евокативну, аналітичну та перформативну. При цьому варто врахувати, що у літературі ці типи визначаються як «форми автоетнографічного письма» (Кровлі, 2018, с. 53), тобто з акцентом на відмінності у способах текстуальної репрезентації, однак ми розділяємо їх насамперед з огляду на їхню дослідницьку мету.

Евокативна автоетнографія має на меті створення наративу, що через емоційний резонанс дозволяє досліднику та читачеві безпосередньо прожити досвід Іншого (Ellis & Bochner, 2000; Bochner & Ellis, 2022, с. 10), як зазначає С. Кровлі, цей тип також називають емоційною соціологією, евокативною етнографією, щирою автоетнографією – «Така автоетнографія намагається викликати в читачів відчуття прожитого емоційного досвіду, тому означення евокативна є найдоречнішим ... Такі тексти переносять читачів у темні й болісні закутки їхньої власної пам'яті або, якщо подібних досвідів немає, відкривають на них перспективу. Автоетнографи прагнуть, аби читацтво відчуло їхнє письмо» (Кровлі, 2018, с. 53–54).

Дослідник Л. Андерсон, полемізуючи з К. Елліс і А. Бохнером, прагне надати автоетнографії ваги у науковому дискурсі, спостерігаючи за дебатами навколо недостатньої науковості мотиву та форми, який декларують останні, пропонуючи удосконалення – *аналітичну автоетнографію*. Мета аналітичної автоетнографії полягає у використанні особистого досвіду для розробки або уточнення теоретичних знань про суспільство з експліцитним залученням традиційних методів соціологічного аналізу (Anderson, 2006; Chang, 2008) – «Він [Андерсон] ... воліє відмежувати свій інтерес у написанні автоетнографії як більш аналітично й реалістично орієнтований, відповідний засадам близької дослідникові Чиказької школи, і закликає авторів вводити теоретичні роз'яснення як вагомий складник автоетнографічного письма ... Чанг ... в спробах повернути автоетнографії виразно антропологічне звучання, стверджує, що автоетнографія на аналітичному й інтерпретативному рівнях письма виходить за межі автобіографічних польових нотаток ... В оповіданні життєвих історій відкрите теоретизування тілесності, ідентичностей, сексуальностей, перформативностей і суб'єктностей має аналітичну мету» (Кровлі, 2018, с. 55–56). Втім, варто зауважити: евокативним дослідженням К. Елліс та А. Бохнера, на нашу думку, не бракує аналітичності як такої. Це очевидно навіть у тих випадках, коли їхні тексти є суцільним наративом про життєві події без характерних для класичного дослідження вступу, висновків чи посилань.

Проблема «браку аналітичності» для Л. Андерсона полягала у невідповідності текстів формальним вимогам традиційного академічного письма.

Мета *перформативної автоетнографії* полягає у здійсненні публічного акту, що ставить під сумнів існуючі владні ієрархії та стимулює соціальні зміни (Adams, 2011; Pelias, 2018; Holman Jones & Adams, 2010; Denzin, 1996), й «походить від теорії перформансу та переслідує чітку політичну мету – послідовно робити світ прогресивнішим і демократичнішим ... Свої праці Дензин спирає на естетиці критичної расової теорії та чорної феміністичної думки, використовуючи перформанс, мистецтво й інші експериментальні форми втілення прогресивних політик. Вони є евокативними та політичними водночас, націленими на зміну свідомості» (Кровлі, 2018, с. 56).

Включення власного досвіду у текст дослідження має виконувати *функції*. Зазвичай виокремлюють кілька: 1) навмисне залучення особистого досвіду для дослідження, коментування, критики й аналізу культурних і соціальних практик; 2) внесення нового дослідницького змісту у вже наявне поле знання; 3) цілеспрямоване звернення до / викриття власної вразливості; 4) побудову стосунків із аудиторією, що стимулює її до інтелектуально-емоційного відгуку (Adams et al., 2013, с. 22).

По-перше, важливим є те, що авторський досвід набуває статусу «доказового ресурсу» та виконує кілька взаємопов'язаних функцій. По-перше, він забезпечує доступ до того виміру соціальних і культурних практик, який не фіксується нормативним описом (евристична). По-друге, такий досвід слугує додатковим аргументом для виявлення або уточнення впливу вже окреслених чи припущених структур і механізмів (аргументативна). По-третє, він стає об'єктом рефлексивної проблематизації: досвід не виступає самодостатнім засновком, а включається у дослідницьку процедуру, в межах якої інтерпретується та слугує підставою для формулювання теоретичних висновків (рефлексивна). У цьому сенсі свідчення функціонує як необхідний елемент аргументації та компонент обґрунтування, валідність якого залежить від

способу його концептуалізації, інтерпретації та співвіднесення зі свідченнями-досвідами Інших.

По-друге, автоетнографія спрямована на переосмислення статусу тих аспектів людського досвіду, які в традиційному академічному письмі часто розглядалися як надто суб'єктивні або недостатньо релевантні для наукового аналізу в їхньому безпосередньому, першоособовому вимірі. Йдеться, зокрема, про тілесність, емоційний досвід, екзистенційні переживання, травму, досвід виключення, залежності та індивідуальну пам'ять. У цьому сенсі автоетнографія не просто розширює коло дослідницьких об'єктів, а проблематизує самі межі того, що може виступати джерелом знання у науковому дискурсі.

По-третьє, автоетнографія, також, передбачає відкрити й щирі форму самовираження, що включає демонстрацію вразливості (Behar, 1998). Водночас її специфіка не зводиться до аналізу винятково чутливих або травматичних тем. Хоча ця риса особливо виразно проявляється у текстах, присвячених втраті, досвіду догляду та піклування, чи іншим «кризовим» подіям, втім автоетнографічний підхід принципово не обмежений тематично. Визначальним є не характер події, а спосіб її опрацювання і опису у тексті. Предметом дослідження може стати будь-який досвід, включно з повсякденними практиками, які самі по собі, на перший погляд, не є проблемними або емоційно навантаженими, наприклад, відмова від користування мобільним телефоном (Lucero, 2018). Однак важить те, що у дослідженні на будь-яку тему («чутливу» чи ні) автор виявляє упередження, стигматизацію та нормативні очікування, відтворюючи реакції та оцінювальні судження, в якій окреслюються межі соціально прийняттого досвіду.

По-четверте, автоетнографія передбачає складну, багаторівневу орієнтацію на аудиторію. Йдеться про одночасну адресацію різним аудиторіям і режимам читання. Як демонструють праці, наприклад, К. Елліс (Ellis, 1995), автоетнографічні тексти можуть бути спрямовані водночас на академічну спільноту (колег, дослідників, студентів); на тих, хто лише починає займатися

якісними дослідженнями; а також на ширшу аудиторію – насамперед, тих, чий досвід безпосередньо тематизується. У цьому сенсі автоетнографічне письмо руйнує штучні бар'єри між академічним і не-академічним дискурсами, не обмежуючись ані вузько спеціалізованим, ні популярним форматом.

Важливим принципом також є *рефлексивність* на всіх етапах процесу – від формування теми й постановки завдань до збору матеріалу (включно з інтерв'ю, самоспостереженням і включеним спостереженням, тощо), аналізу даних і фінальної текстуальної репрезентації висновків (Adams et al., 2013, с. 72–73). Так, особливого значення набуває етичний вимір цих рішень – автор ставить собі запитання: яким чином залучати досвід Інших і власний так, щоб опис одночасно зберігав цілісність, отримував відгук і відповідав вимогам Академії? У цьому процесі дослідник постійно здійснює вибір щодо включення або виключення певних наративів, імен, подій і досвідів, а також щодо способу їх інтерпретації та подання.

Щодо того, як здійснюється автоетнографічне дослідження, то можна сказати, що дослідницьке питання формується не навколо самого переживання, а навколо способу, у який воно пов'язане з певним соціальним контекстом. Дослідник здійснює відбір і проблематизацію досвіду, визначаючи релевантні ситуації, часові межі та концептуальну рамку аналізу. Емпіричну базу можуть становити щоденники, польові нотатки, спогади, листування, документи, інтерв'ю та інші матеріали, що дозволяють співвіднести індивідуальне свідчення з ширшим контекстом. При цьому пам'ять розглядається як легітимне, але обмежене джерело, яке потребує рефлексивної інтерпретації та співставлення з іншими типами даних.

Автоетнографія не передбачає єдиної стандартизованої процедури: конкретні методи, форми письма та способи аналізу залежать від теоретичної рамки, характеру матеріалу й дослідницької позиції автора.

Отже, у цьому підрозділі було розглянуто теоретико-методологічні засади автоетнографії, визначено її специфіку як дослідницької практики та форми письма, а також окреслено функції включення особистого досвіду у процес

виробництва знання. Таким чином, автоетнографія постає як дослідницька практика в межах якісної методології, що передбачає експліцитне включення дослідника у процес виробництва знання та концептуалізацію власного досвіду як аналітично значущого. Її специфіка визначається способом опрацювання досвіду, який функціонує одночасно як емпіричний матеріал і як засіб аналізу соціокультурних процесів.

Межа між автоетнографією та етнографією проходить не через опозицію «всередині/ззовні», а через різний статус особистого досвіду в дослідницькій процедурі: допоміжний у випадку етнографії та центральний – у випадку автоетнографії. Проведене розрізнення між автобіографією як жанром і автобіографічним письмом як принципом організації досвіду дозволило уточнити методологічний статус автоетнографії як практики, що використовує автобіографічні матеріали як джерело даних, а наративні форми – як засіб їх репрезентації та повторного аналізу.

Визначальною рисою автоетнографії є спосіб інтерпретації, концептуалізації та співвіднесення особистого досвіду з ширшим соціальним і культурним контекстом, що забезпечує перехід від індивідуального переживання до знання, релевантного поза межами окремої життєвої ситуації.

Було показано, що залежно від дослідницької мети автоетнографія може реалізуватися у межах трьох основних типів: евокативного, аналітичного або перформативного. Водночас спільними для різних типів автоетнографії залишаються рефлексивність та увага до етичних аспектів репрезентації.

Так, ці висновки підводять до питання історії становлення якісної методології, у межах якої автобіографічне письмо поступово трансформувалося з «літературного прийому» на дослідницький інструмент. Реконструкція цих процесів є необхідною передумовою критичного аналізу, зокрема щодо пізнавальних можливостей, потенціалу та обмежень автоетнографії.

1.2. Автоетнографія і сучасна інтелектуальна історія

Вивчення концептуальних передумов автоетнографії ускладнюється тим, що її теорія фактично невіддільна від практики авторів, через що тексти *набувають виразного метатеоретичного характеру*: автори нерідко поєднують концептуалізацію методу з рефлексією над умовами та межами виробництва наукового знання. Тому у цьому підрозділі ми спробуємо реконструювати концептуальні передумови автоетнографії, виокремлюючи та систематизуючи ті інтелектуальні лінії, які в самих автоетнографічних текстах часто залишаються імпліцитними.

Автоетнографія – метод якісних досліджень, що формується в соціальних науках у середині XX – на початку XXI століття. Перші вживання терміна дослідники автоетнографії знаходять у 1975 у Карла Гайдера та 1979 роках Девіда Геяно (Reed-Danahay, 1997, с. 4–5). К. Гайдером термін використовувався для позначення фіксації прямої мови респондентів із мінімальним посередництвом інтерв'юера. Втім, як зазначає С. Кровлі: « ... сьогодні такий підхід радше назвали би дослідницьким інтерв'ю, ніж автоетнографією в сучасному розумінні, яка є дослідницьким письмом про власний життєвий досвід ... » (Кровлі, 2018, с. 52). Натомість у Д. Гаяно автоетнографія визначається як дослідження «власної групи», що дослідник має «інсайдерський» досвід; однак і тут ідеться передусім про статус дослідника в межах класичного етнографічного дослідження.

Сара Кровлі також наводить показовий епізод, пов'язаний із раннім ужитком терміна: «Сам Геяно вперше почув цей термін 1966 року на навчальному семінарі про етнографічне дослідження народу кікую [Kikuyu], що його здійснив 1938 року дослідник із народу кікую. Вочевидь, коли етнограф – представник кікую презентував свою працю, білі африканці заперечували деякі його тези ... Звідси методологічне питання: чи можуть білі африканські дослідники дістати вичерпніші знання про народ кікую, ніж «місцеві» дослідники з народу кікую? Адже одні й другі є етнографами» (Кровлі, 2018, с. 52). Отже, вже на етапі становлення терміна порушуються *питання*

об'єктивності та значущості дослідницької позиції у процесі формування знання.

Водночас становлення підходу не збігається з появою терміна. Це означає, що необхідно враховувати ширший інтелектуальний контекст. Якщо розглядати автоетнографію як дослідницьку стратегію, що передбачає рефлексивне залучення авторського досвіду як емпіричного матеріалу для аналізу культури і суспільства, то стає очевидним, що відповідні практики мають значно тривалішу передісторію. У цьому сенсі автоетнографію доцільно розглядати як *ретроспективно сконструйоване поняття*, яке було пізніше застосоване для опису вже наявних форм дослідницької роботи і письма.

Так, наприклад, засаднича праця постколоніальних студій Франца Фанона «Чорна шкіра – білі маски» (Fanon, 1967), опублікована задовго до оформлення автоетнографії як методу, демонструє характерну для нього логіку: поєднання теоретичного аналізу з глибоко інтеріоризованим, тілесно та історично ситуйованим (situated) досвідом суб'єкта, який одночасно є і дослідником, і носієм досліджуваної соціальної реальності.

Цей аспект також підкреслюється у подальших рецепціях фанонівського підходу. Наприклад, Микола Рябчук, перепрочитуючи текст у спробі « ... перевірити застосовність психоаналітичного методу Франца Фанона до вивчення українського колоніального досвіду ... » (Рябчук, 2021) підкреслює вагу інтуїції Ф. Фанона щодо гомеостатичності культури як цілісної структури, яка повинна оцінюватися «зсередини» власних значень і функцій, а не через «зовнішні» нормативні критерії: « ... Франц Фанон інтуїтивно відчув те, що згодом докладніше обґрунтують антропологи: що кожна культура – гомеостатична і, відтак, самодостатня і повноцінна, – принаймні допоки задовольняє потреби відповідного суспільства. Як живий організм і цілісна структура, вона має оцінюватися передусім ізсередини, а отже, не може вважатись неповноцінною, нижчою чи неповною, поки сповна виконує свої функції і належно задовольняє потреби своєї спільноти ...» (Рябчук, 2021).

На нашу думку, теза М. Рябчука потребує прояснення: інтуїцію Ф. Фанона згодом докладніше обґрунтують представники соціальної та культурної антропології, що спиралися на *етнографічну традицію*, зокрема через критичне опрацювання її методологічних меж та розширення епістемологічних можливостей суб'єктів дослідження.

До початку XX століття у цих дисциплінах домінувала модель опосередкованого збору матеріалу: теоретики створювали універсальні схеми розвитку людства, спираючись на розрізнені свідчення місіонерів, торговців чи колоніальних службовців, не вступаючи у прямий контакт із життєвим світом досліджуваних спільнот. Звіти посередників часто були сповнені упереджень та оціночних суджень. Навіть коли вчені вирушали в експедиції самостійно, вони переважно працювали за моделлю «опитування»: зберігаючи дистанцію, дослідники викликали респондентів для опитування чи інтерв'ю, не занурюючись у їхнє повсякдення. У тогочасній науковій ієрархії «збирачі» (fieldworkers) вважалися технічним персоналом, тоді як учені дистанційно синтезували отримані факти у глобальні теорії.

У класичних польових дослідженнях початку XX століття, передусім завдяки працям Броніслава Малиновського (британська школа соціальної антропології) та Франца Боаса (школа культурної антропології США), інституціалізується *метод включеного спостереження* і закладається стандарт дослідження культури «зсередини». Йдеться насамперед про вимогу тривалого перебування в полі, вивчення мови та залучення до повсякденних практик досліджуваної спільноти як умови її адекватного розуміння та можливості створення систематичного опису або інтерпретації культури. Втім, попри безпосередню залученість, класична парадигма вимагала від дослідника збереження традиційної позиції об'єктивного включеного спостерігача. Відповідно до тодішніх позитивістських стандартів науковості, культура мислилася як відносно стабільна і цілісна система, яку можливо повноцінно осягнути. Іншому, спираючись на уявлення про універсальні принципи її організації (Jorgensen, 2020).

Показовим у цьому контексті є ефект, спричинений посмертною публікацією, вже у другій половині ХХ століття, щоденника Б. Малиновського «Щоденник у точному значенні цього слова» (Malinowski, 1968). Текст, не призначений для оприлюднення, виявив те, що систематично елімінувалося з «об'єктивного» етнографічного опису: емоційну напруженість польового досвіду, амбівалентність ставлення автора до досліджуваного середовища, упередження та тілесно-афективну залученість дослідника. Це спричинило скандал, оскільки викрило *розрив між нормативною моделлю нейтрального спостерігача і фактичними умовами виробництва знання*.

Подальша рецепція цього тексту дозволила антропологам наприкінці ХХ століття осмислити етнографічне дослідження як складну дискурсивну практику – етнографічне знання не є відображенням «даного», а ідеалізоване уявлення про принципи методу включеного спостереження і його переваги виявляються проблематичними (Clifford & Marcus, 1986, с. 14). У цьому сенсі щоденник Б. Малиновського є прецедентом, що засвідчив межі класичної моделі польового дослідження й етнографії загалом, і водночас окреслив передумови для появи підходів, які навмисно не приховують суб'єкта-дослідника і його досвід, у спробі створити об'єктивнішу картину.

Паралельно з трансформацією етнографічної методології відбувалося і ширше переосмислення природи соціальної реальності та способів її пізнання у *соціальній теорії*. Сара Кровлі, в контексті дослідження практики самоінтерв'ювання, у зв'язку з розрізненням позитивістського і феноменологічного форматів інтерв'ю, пише: «... автоетнографічні тексти науковців, які водночас є учасниками певних спільнот, відкривають нові методологічні підходи до проблеми розуміння ... Автоетнографія, по суті, пропонує погляд на тілесні вияви соціальних позицій, не доступний для інших методів, – прямий зв'язок між аналітиком і учасником, позбавлений шютцівської проблеми передання формулювань уголос» (Кровлі, 2018, с. 50).

Альфред Шюц (Шюц & Лукман, 2004) у своєму проєкті феноменологічної соціології, переозначає специфіку соціальних наук через розмежування

природної та соціальної реальностей і, відповідно, – їхніх методологій. Соціальна реальність, на його думку, є осмисленою та *інтерсуб'єктивною*, що робить непридатними натуралістичні редукціоністські підходи, зокрема бігевіоризм. Цей підхід, на думку А. Шюца не враховує низку суттєвих аспектів соціальної реальності: вплив дослідника на досліджувану реальність, « ... адже якщо предметом дослідження може бути тільки поведінка, то поведінка самого дослідника залишається поза сферою його уваги ...» (Кебуладзе, 2021, с. 68), значущість утримання від дії, можливість приховування сенсів, ширший контекст, що виходить за межі безпосередньої ситуації, а також роль цінностей і вірувань, « ... які безпосередньо не виражаються в поведінці, що її може спостерігати дослідник, але зумовлюють саме таку поведінку. На тлі всього цього постає методологічне питання про розрізнення дії та поведінки ... дія відрізняється від поведінки тим, що завжди має сенс в процесі здійснення, а проста поведінка може не мати такого сенсу» (Кебуладзе, 2021, с. 69).

Соціальна дія, на відміну від поведінки, завжди є насиченою смыслом у процесі її здійснення, і цей смисл не зводиться до зовнішньо спостережуваних проявів. Відтак будь-яке дослідження соціального світу неминуче стикається з проблемою інтерпретації, а також із фактом включеності самого дослідника у поле значень, які він аналізує.

Феноменологічна соціологія входить у академічне поле США, як одна з альтернатив поряд із символічним інтеракціонізмом, який зароджувався на початку XX століття у США і досі має вагоме значення для соціальних наук. У цій традиції соціальна реальність мислиться такою, що конструюється у процесах взаємодії через обмін значущими символами, що дозволяє розглядати індивідуальний досвід носієм соціальних значень. Так, важливим для нас є розуміння Д. Г. Мідом самості як процесу, що формується через прийняття значущості ролі Іншого і його впливу. Саме ця здатність до внутрішнього «розщеплення» і *рефлексивного самоспостереження* легітимує автоетнографічну практику: дослідник може аналізувати власний досвід як

соціальну дію, оскільки завжди мислить себе в координатах інтерсуб'єктивного світу.

Подальший розвиток інтеракціонізму неоднорідний. У той час як Айовська школа (М. Кун) прагне операціоналізувати його поняттєвий апарат і частково узгодити з кількісними стандартами; Чиказька традиція (Р. Парк та Е. Берджесс) зберігає і радикалізує його інтерпретативну спрямованість. Саме в межах цієї традиції формуються передумови становлення якісної методології соціальних досліджень. На початку ХХ століття тут превалюють *польові дослідження міського середовища* (девіації, маргінальних груп, субкультур, повсякденних взаємодій) у яких дослідник працює переважно з конкретними ситуаціями і життєвими контекстами, проводячи інтерв'ю та глибинні інтерв'ю, а поряд із спостереженням активно використовуються біографії, листи, документи, «історії життя», що фіксують досвід учасників як емпіричний матеріал. Сара Кровлі пояснює: «Беручи до уваги Мідів аргумент про те, що думка людини є постійною рефлексією соціального досвіду, і шютцівську проблему інтерсуб'єктивності ... я наполягаю: автоетнографія підхоплює постійний процес рефлексії та застосовує його для теоретизування без ризику неоднозначності, який виникає під час обміну ідеями між мною й іншими людьми. Натомість розмова між теоретиком і тілесним соціальним актором є діалогом між двома частинами одного “Я”» (Кровлі, 2018, с. 50).

Таким чином, поступова відмова від традиційного уявлення про нейтрального спостерігача й переосмислення соціального знання як інтерсуб'єктивного та дискурсивно сконструйованого поставили питання не лише про слухний метод дослідження, але й про способи репрезентації досвіду в науковому тексті. Якщо дослідник неминуче включений у поле значень, які аналізує, то проблематизується і сама форма письма, через яку це знання конструюється та легітимується.

У збірці «Пишучи культуру. Поетика і політика етнографії» (Clifford & Marcus, 1986) етнографічний текст авторами осмислюється як література, що не відображає культуру, а конструює її через певні наративні й стилістичні

стратегії, обрані дослідником у процесі практики етнографічного письма, яке саме є обумовленим, на думку авторів, як мінімум у шістьох аспектах: контекстуально, риторично, інституційно, жанрово, політично, історично. Таким чином, на думку авторів, коректно говорити про етнографію кінця ХХ, як літературу категорії «фікшн» (Clifford & Marcus, 1986, с. 6).

Автори відмічають суттєві трансформації у етнографії: «Випробовуються різні текстуальні стратегії. Наприклад, перша особа однини (яку ніколи не забороняли в етнографіях, що завжди були особистими у свій стилізований спосіб) застосовується за новими правилами. У польових нотатках риторика досвідченості та об'єктивності поступається місцем автобіографії та іронічному автопортрету. Етнограф, як персонаж оповіді, опиняється в центрі сцени. Він чи вона може говорити про теми, що раніше вважалися «нерелевантними»: насильство і бажання, розгубленість, труднощі та махінації (economic transactions) з інформантами. Ці питання (які тривалий час обговорювалися в дисципліні лише неформально) перемістилися з маргінесу етнографії, щоб постати як засадничі та неминучі» (Clifford & Marcus, 1986, с. 14).

Те, що описують автори збірки, фіксує сукупність інтуїцій і дослідницьких практик, які отримали концептуальне оформлення в тому числі і в автоетнографії наприкінці ХХ – початку ХХІ століття, передусім у працях К. Елліс, А. Бохнера, Л. Андерсона та їхніх колег.

Як зазначає Артур Бохнер, становлення автоетнографії було пов'язане з *кризою соціальної науки 1970-х років*, що виявила відрив від моральних і екзистенційних вимірів людського життя та схильність до формалізації й тривіалізації комунікації у дослідженнях. У цьому контексті постала ширша криза довіри до соціологічних наук: «Відданість тривіальності може призвести до відчуження, і до кінця 1970-х років я став одним із тих відчужених академіків. Застосовуючи свої добре відточені технічні навички традиційного кількісного емпірика (quantitative empiricist), я мав на своєму рахунку (accumulated) численні публікації. Я був однією з тих працюючих бджілок, яких Томас Кун ... характеризував як ендеміків для нормальної науки, оскільки

вони живлять парадигму, стабілізуючи дисциплінарну матрицю» (Adams et al., 2013, с. 51–52).

Відповіддю на цю ситуацію стає *наративний підхід* – «Я звернувся до наративу як способу дослідження, оскільки історії, здавалося, пропонували найкращу можливість для вибудовування та втілення відмінних відносин між дослідниками та учасниками дослідження, а також між авторами та читачами ... Я очікував, що наративне дослідження ... [буде] зосереджене на питанні про те, як людський досвід наділяється сенсом, та про моральні і етичні вибори ... Тексти ... мали б форму історій, покликаних створювати ефект реальності ... Ці історії були б “наративним пошуком ... доброго життя” ..., зверненням до питання: “Яке життя варте того, щоб його прожити?”, – висловленим у формі особистих історій, що урохомлюють значення (put meanings into motion) ... » (Adams et al., 2013, с. 52-53).

У довідниковій літературі формування автоетнографії зазвичай пов’язують із кількома широкими інтелектуальними та методологічними зрушеннями – це: 1) визнання обмеженості претензій наукового знання на об’єктивність і універсальність, зростання значущості якісних методів дослідження; 2) посилена увага до етичних і політичних вимірів дослідження; 3) наративний поворот; 4) поворот до політики ідентичності і мультикультуралізму (Adams et al., 2013, с. 25).

Перший аспект пов’язаний із кризою класичної моделі наукового знання у другій половині ХХ століття: критикою об’єктивізму, універсалізму, репрезентаціонізму, переглядом «великих наративів», тощо. Ці процеси розгортаються в контексті лінгвістичного, прагматичного, наративного та інтерпретативного поворотів і супроводжуються нормалізацією міждисциплінарності.

Другий аспект стосується довершенню етичних стандартів наукового дослідження. Критика дослідницьких експериментів ХХ століття (зокрема експериментів Стенлі Мілгрема або Експерименту Таскігі (Adams et al., 2013)), призвела до появи нових етичних стандартів і підвищеної уваги до питань

влади, представництва та позиційності дослідника. Наукове дослідження починає осмислюватися як соціально та політично обумовлена практика, що визначає для споживача, які досвіди стають видимими, а які – маргіналізуються. Це зумовило проблематизацію етичної та політико-ідеологічної ангажованості науковця: від аспектів фінансування чи доступу до даних до питань епістемічної справедливості – «кому саме служить це знання?». Водночас постають також питання реляційної етики (етики зв'язків – relational ethics), оскільки дослідник працює з власним досвідом, який завжди є вплетеним у мережу конкретних міжособистісних зв'язків. Це означає, що у тексті неминуче згадуються Інші – близькі, колеги, учасники взаємодій. Відтак необхідне врахування позиції Іншого, можливих наслідків публікації та меж допустимого розкриття досвіду (Ellis et al. 2011).

Третій аспект пов'язаний із «нарративним поворотом» у гуманітарних і соціальних науках, що супроводжується критикою уявлення про науковий текст як необхідно нейтральну репрезентацію фактів, написану «нізвідки». Відповідно, у соціологічних науках актуалізується ідея, що практика дослідницького письма є невід'ємним складником самого процесу пізнання, у якому знання конструюється безпосередньо в акті написання. Наратив починає виконувати не лише репрезентативну, але й перформативну функцію: він стає інструментом інтелектуального та емоційного залучення адресата, конструювання довіри: «Цей ефект “фікції” (fiction-effect), якщо можна так його назвати, також посилюється завдяки різноманітним риторичним стратегіям, які я згадував у своєму огляді теорій читання. Історичну книгу можна читати як роман. Роблячи це, ми вступаємо в неявний пакт читання і стаємо співучасниками того зв'язку, який він встановлює між голосом оповідача та імпліцитним читачем. Силою цього пакту пильність читача послаблюється. Недовіра добровільно призупиняється. Панує довіра ... » (Ricoeur, 1988, с. 186). Аналогічні трансформації спостерігаються у політичному, медійному та дипломатичному полях, де наративи стають інструментами стратегічної комунікації.

Четвертий аспект пов'язаний із розвитком теорій соціальної та політичної ідентичності, а також із появою нових соціальних рухів у другій половині XX століття. Феміністичні, постколоніальні та інші критичні теорії, спираючись, зокрема, на ідеї марксизму про соціально-економічну зумовленість свідомості, структуралізму – про структурну обумовленість значення, та постструктуралізму – про дискурсивну обумовленість істини, підважують уявлення про універсального й нейтрального суб'єкта пізнання. У цьому контексті формується кілька взаємопов'язаних, але не тотожних підходів. З одного боку, у межах феміністичної епістемології розвивається концепція ситуйованого знання (*situated knowledge*), сформульована філософінею, Донною Гаравей (Haraway, 1988), яка підкреслює неминучу вкоріненість будь-якого знання в конкретних історичних, тілесних і дискурсивних умовах його виробництва. С. Кровлі підкреслює важливість концепції «інституційної етнографії» Д. Сміт: «Створюючи “соціологію для людей”, Сміт наполягає, що ... Інституційна етнографія має на меті використовувати всі необхідні методи, що допоможуть дістатися вістря проблеми – взаємин домінування в соціальній організації» (Кровлі, 2018, с. 59).

З іншого боку, у позиційній теорії (*standpoint theory*), представленій працями Сандри Гардінг (Harding, 1993), Ненсі Гартсок, Дороті Сміт та Патрісії Коллінз, ідея того, що знання ситуйоване, уточнюється не тільки поняттям *соціальної ситуйованості* (*socially situated*), але й обґрунтуванням того, що таке розуміння знання може стати цінним науковим ресурсом, в сенсі досягнення *більшої об'єктивності* (*strong objectivity*) (Harding, 1993, с. 58). Так, феміністичний підхід не стільки відкидає об'єктивність, скільки переосмислює її. Критика спрямована проти опредметнення життєвого світу і суб'єкта до невпізнаваності. Тому у XX столітті, в рамках феміністичної критики з'являється нова вимога до формальної структури дослідження – маркування своєї власної позиції, «місця», звідки говорить автор (*positionality statement*) використовується як аналітичний інструмент для рефлексії умов виробництва знання та перевірки ступеня його ситуйованості.

На думку Сари Кровлі, позиційна теорія виконує роль важливої передумови автоетнографії. По-перше, вона проблематизує вимогу дистанції між дослідником і досліджуваним, наполягаючи на їхній співучасті у виробництві знання. По-друге, позиційна теорія вимагає теоретизації досвіду маргіналізованих груп: «Це не наївний есенціалізм (мовляв, ти мусиш бути одним із них, щоб їх розуміти). Як зауважив Дюбойз у своєму концепті «подвійної свідомості», структурна нерівність є видимішою для маргіналізованих груп, ніж для мейнстриму ... Цю подвійну свідомість слід розуміти як цілісний досвід проживання світу через тіло, а не як вроджене розуміння незмінних рас. Приклад Дюбойза свідчить, що замало мати досвід маргінальності (іншими словами, не всі чорні люди здатні артикулювати теорію расизму, як це зробив Дюбойз); досвід подвійної свідомості має бути теоретизовано, тобто слід поєднати прожитий досвід і аналітичну теорію» (Кровлі, 2018, с. 51). По-третє, позиційність виключає протиставлення «раціонального» й «емоційного» у сфері «інтелектуального життя»: « ... вивчення прожитого досвіду вимагає й емоції, й аналітики. Воно визнає важливість гніву, суму, розчарування у висловленні досвіду соціального світу. В цьому сенсі позиційна теорія не розщеплює людину на раціональний розум і емоційне тіло, натомість аналізує їх укупі ... » (Кровлі, 2018, с. 51).

Отже, у цьому підрозділі було реконструйовано інтелектуально-історичні передумови виникнення автоетнографії як дослідницького підходу. Показано, що автоетнографія постає як результат тривалих трансформацій у соціогуманітарному знанні, пов'язаних із кризою позитивізму, переосмисленням статусу суб'єкта пізнання та зміною уявлень про природу соціальної реальності.

Було встановлено, що формування автоетнографії відбувається на перетині кількох взаємопов'язаних інтелектуальних процесів ХХ століття: трансформації етнографії та її методології, що супроводжувалася переходом від колоніального «погляду ззовні» до рефлексивного включення дослідника у поле дослідження; розвитку традиції розуміючої соціології у феноменологічній

соціології, зосередженій на інтерсуб'єктивності й смисловій структурі соціальної дії; наративного та інтерпретативного поворотів у гуманітаристиці; а також розвитку критики універсального та нейтрального суб'єкта пізнання й об'єктивації-дегуманізації досліджуваного у межах феміністичної та постколоніальної теорій.

У цьому контексті її становлення слід розуміти не як лінійний процес концептуалізації терміна, а як поступову кристалізацію практик рефлексивного письма і дослідження, що вже містили ключові риси автоетнографічного підходу до його теоретичного оформлення. Таким чином, теза антропологині Д. Рід-Данахай, що автоетнографія *синтезує постмодерну етнографію та постмодерну автобіографію* (Reed-Danahay, 1997, с. 2) набуває конкретного змісту.

Підсумовуючи розгляд теоретико-методологічних засад та інтелектуально-історичних передумов автоетнографії, можемо стверджувати, що її формування стало наслідком низки епістемологічних і культурних зрушень XX століття, пов'язаних із критикою уявлення про нейтральне, універсальне та безособове знання. Важливу роль, для становлення автоетнографії, відіграє в цьому процесі розвиток ідей розуміючої соціології М. Вебера й феноменологічного проєкту Е. Гуссерля у соціогуманітарних науках першої половини XX століття, що охоплює кілька споріднених традицій: феноменологічну соціологію, символічний інтеракціонізм, соціальну теорію комунікативної дії. Під спорідненістю, маємо на увазі, їхню спільну спрямованість на вивчення мікропроцесів соціального життя, що підходи об'єднує переконання, що соціальна реальність не є стабільною ідеальною даністю. У центрі уваги опиняється інтерсуб'єктивність – спільний простір значень, у якому повсякденний досвід, мова та комунікація стають фундаментом суспільного порядку.

Автоетнографія постає як відповідь на кризу класичних моделей репрезентації досвіду, що супроводжувалася переосмисленням статусу опозиції суб'єктивного й об'єктивного, мови, пам'яті, ідентичності та тілесності в

гуманітарному й соціальному знанні. У цьому контексті авторський досвід набуває статусу дослідницького ресурсу, здатного відкривати виміри соціальної реальності, які не фіксуються або викривляються «зовнішнім» описом.

У автоетнографії особиста історія функціонує як засіб дослідження та/або критики культури (Adams et al., 2013, с. 22). Автоетнографія спрямована на висвітлення локальних, часткових і часто замовчуваних аспектів соціальної взаємодії, що свідчення автора набувають значущості саме через їхню афективну насиченість. Йдеться про принципову прозору відмову від припущення про достатність «зовнішнього» опису спільноти чи культури, від уявлення про повноту соціального знання, а також від претензії на об'єктивність як нейтральність. У цьому полягає критичний потенціал: автоетнограф ставить під сумнів усталені теоретичні узагальнення, виходячи з аналізу повсякденного досвіду (Stewart, 2005) та його суперечностей із теорією і нормативними приписами (Adams et al., 2013, с. 100, 219–220, 388, 415, 520).

РОЗДІЛ 2.

АВТОЕТНОГРАФІЧНЕ ЧИТАННЯ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА СТРАТЕГІЯ

2.1. Автоетнографічне читання: можливості та межі

Поодинокі спроби адаптації автоетнографічного інструментарію до аналізу текстів вже мали місце в українських дослідженнях, в межах інших дисциплін. Так, попередні звернення до стратегії автоетнографічного читання текстів нечисленні і демонструють, на нашу думку, *ризики некритичного перенесення інструментарію між різними дослідницькими полями* за логікою поверхової аналогії. Під останньою мається на увазі підхід, за якого тексти (передусім літературні чи публіцистичні) кваліфікуються як «автоетнографічні» на підставі подібності формальних ознак: наявності авторського досвіду, рефлексивності або наративності – та/або через інтерпретацію цих елементів як дослідницької стратегії, без подальшої оцінки її продуктивності та переваг. Така редукція фактично зводить автоетнографію до стилістичного прийому. У такому випадку незрозумілим залишається те, наскільки виправданою є сама процедура такого прочитання, яку дослідницьку проблему вона покликана вирішити та яку пізнавальну перевагу надає порівняно з іншими підходами.

Тому пропонована у нашому дослідженні стратегія автоетнографічного читання як відповідь на історико-філософські потреби вимагає значно суворішого теоретичного обґрунтування.

Наприклад, у 2013 році дослідниця Олена Юферева, у одній з перших в Україні статей, присвяченій огляду «проблеми автоетнографії як міждисциплінарної дослідницької стратегії» (Юферева, 2013, с. 108) підсумовує: «... пізнавально-аналітичні можливості автоетнографічного методу для українського наукового та журналістського середовища перспективні, передусім, для висвітлення суспільних проблем: національної ідентичності, динаміки соціокультурного портрета нації, специфіки соціальних практик сьогодення, а також для створення зв'язку між різними прошарками та групами суспільства» (Юферева, 2013, с. 108). Ми погоджуємося з висновком дослідниці

та поділяємо її оцінку перспективності автоетнографічного підходу, зважаючи на актуальність проблематики ідентичності, самоідентифікації, самовизначення, зокрема в українському філософському дискурсі.

Згодом авторка застосовує здобутки цього аналізу у спробі «проаналізувати книгу українського публіциста Миколи Рябчука “Сад Меттерніха” в контексті автоетнографічної методології ... встановити роль автоетнографії як дослідницької стратегії в книзі М. Рябчука» (Юферева, 2014, с. 316). Втім, на нашу думку, цей аналіз радше працює на користь самої автоетнографії як стратегії проведення дослідження та як способу читання, яку намагається використати авторка, ніж на користь тексту. Маємо на увазі те, що хоча аналіз твору М. Рябчука вдало виконує функції інтродукції автоетнографії та змісту самого твору, однак ці переваги підважує відсутність проблеми: неясною залишається причина застосування саме цієї стратегії читання, необґрунтованим – вибір даного тексту. Незрозуміло, чим би відрізнялося запропоноване прочитання від інтерпретацій, здійснених у межах, наприклад, біографічного підходу (Менжулін, 2010) або контекстуальної реконструкції (Рорті, 2021). Відповідно, наприклад, залишається відкритим питання і про те, яку додаткову аналітичну користь отримує читач, уже обізнаний із самим твором або публіцистикою автора.

Іншою спробою автоетнографічного прочитання тексту стала стаття Тетяни Михед «Блукання “кладовищем дитинства”: Елізабет Бішоп і поетика автоетнографії» (Михед, 2018). У анотації статті авторка коротко прояснила значення автоетнографії та мету статті: « ... Творчість Е. Бішоп, що зазвичай досліджується крізь призму автобіографізму, завдяки етнографічному компоненту дозволяє проаналізувати художню репрезентацію сучасності в її зв'язках із минулим, координати яких визначені «польовими дослідженнями» самого митця» (Михед, 2018, с. 70). Разом з тим, залишається відкритим питання: чому і чим саме автоетнографічна поетика значуща?

Основна дослідницька увага зосереджується на аналізі пам'яті, мандрів та «пошуку» ідентичності, що дозволяє авторці описати поетичний простір

Е. Бішоп як фрагментовану структуру, організовану спогадами. Однак цей аналіз здійснюється переважно в межах біографічного підходу, в якому індивідуальний досвід розглядається як джерело тематики і символіки. У підсумку, попри продуктивну інтуїцію щодо зв'язку між досвідом номадизму, пам'яттю та поетичною ідентичністю, запропоноване прочитання не реалізує переходу від опису досвіду і саморефлексії Е. Бішоп у поезії, до висновків її «польового дослідження» власної ідентичності щодо соціокультурного становища.

Дослідження Т. Михед поезії Е. Бішоп перегукується зі спробами Григорія Грабовича проаналізувати способи самозображення Тараса Шевченка, які стали предметом його знакової збірки «Шевченко, якого не знаємо» (Грабович, 2014), присвяченої проблемам сучасної рецепції «культового» поета. Г. Грабович, на нашу думку, набагато ближче підходить до автоетнографічного виміру тексту, ніж попередні авторки, хоч предмет його аналізу є не автоетнографія, а «символічна автобіографія»: «основна моя теза – ... це те, що іманентні моменти, питання індивідуальності й своєрідності, стилю та голосу витворюють пружний і стабільний код, системність бачення, творення і діяння, і тим самим мусять формувати, моделювати все наше подальше розуміння Шевченка. І так, наприклад, питання про те, чи Шевченка можна вважати “революціонером-демократом” а чи “державником”, мусить бути звірене з іншими системними моментами, не тільки з його, так би мовити, “поезією зневіри”, але взагалі з тими законами, за якими антиподи, тези й антитези, співіснують у його творчості й витворюють особливість його синтезу. Якщо не зробити цього, “осмислення” Шевченкової творчості дасть навіть не робочі гіпотези, а звичайні ярлики, які нам багато що скажуть про критика та його критичну традицію, але мало про самого поета ... » (Грабович, 2014, с. 15).

На відміну від попередніх прикладів, де авторський досвід переважно розглядається як тематичний або біографічний матеріал, у Г. Грабовича увага зміщується до способів самоконструювання автора в тексті *зادля корекції результатів попередньої рецепції* – у творчості Т. Шевченка формується цілісна

система саморепрезентації, через яку організовується бачення історії, культури та власного становища.

Водночас постає питання: що саме в цих текстах приваблює дослідницьку увагу і спонукає до таких специфічних прочитань? Порівняння дозволяє припустити, що спільним для цих різних аналізів (і оригінальних творів) є фокус на проблематиці ідентичності, а також інтерес до практик саморепрезентації та саморефлексії. Втім найважливіше, на нашу думку, те, що у всіх згаданих дослідженнях ідеться про *спробу виявити ті форми і способи, в яких автор говорить про себе і власне становище сам*.

Таким чином, аналіз наявних спроб автоетнографічного читання демонструє спільну тенденцію: дослідницька увага концентрується на практиках саморепрезентації. Однак авторський досвід переважно розглядається або як тематичний матеріал, або як біографічний контекст, тоді як його роль у структурі висловлювання залишається недостатньо концептуалізованою. Саме ця проблема особливо виразно постає у випадку текстів Річарда Рорті.

Показовою є у цьому сенсі специфіка внутрішньої організації творів Р. Рорті, а також їхня стилістична своєрідність. Наприклад, в антології «Лінгвістичний поворот: есеї щодо методу філософії» (Rorty, 1992), першій знаковій публікації автора, він не лише описує певний інтелектуальний рух і момент у історії філософії, але й рефлексує власну позицію щодо нього в оригінальній формі, із застосуванням образних засобів. Згодом позиція трансформується у ретроспективних есе, де Р. Рорті прямо визнає зміну в оцінці значення «повороту», зауважуючи, що найбільше його вражає те, наскільки серйозно він сприймав феномен «лінгвістичного повороту» (Rorty, 1992, с. 371).

У есеї «Троцький і дикі орхідеї» (Рорті, 2024) автобіографічний матеріал – «... Тому нижче я спробую розповісти про свій шлях до теперішньої позиції: як я прийшов до філософії і зрештою виявив, що не можу її використати зі своєю початковою метою ... » (Рорті, 2024), – не виконує функції прямого пояснення філософської позиції. Попри заявлений намір «розповісти про свій шлях»,

Р. Рорті не відтворює життєві події як умови чи причини своїх нинішніх переконань. Натомість автобіографічна форма постає засобом ретроспективного переопису: власний досвід організовується в наратив, який робить теперішню позицію зрозумілою, але не необхідною чи історично неминучою. Отже, автобіографія тут є не репрезентацією життя, а тактикою самоінтерпретації і самопозиціонування у дискурсі.

У випадку Р. Рорті стає особливо помітним те, що залишається периферійним у стандартних описах. Такі приклади ускладнюють однозначну відповідь на питання про статус філософського тексту: чи маємо ми справу з викладом сформованих ідей, чи з процесом їхнього формування в письмі. Так, стає *недостатнім підхід, який обмежується реконструкцією тез і аргументів* («раціональною реконструкцією») (Рорті, 2021), залишаючи поза увагою режим викладу та контекст висловлювання.

Водночас, Р. Рорті заперечує необхідність апелювати до «досвіду» як до джерела обґрунтування певної тези чи позиції, і критично ставиться до форм авторитету, що претендують на позамовну достовірність. З іншого боку, його тексти постійно повертаються до тем, які традиційно пов'язуються з життєвим досвідом: власні інтелектуальні кризи, процес формування переконань, взаємодія з іншими авторами (опосередковано в тексті і персонально у житті), належність до спільнот і публічної сфери, самоідентифікації, тощо. Це створює напруження, яке *неможливо адекватно описати ані в межах суто раціональної реконструкції, ні завдяки «історичній реконструкції»* (Рорті, 2021), ні в межах класичного біографічного аналізу.

Отже, у випадку роботи з текстами Річарда Рорті виникає потреба у специфічних способах читання і опису. Йдеться про підхід, що розглядає автобіографічні та контекстуальні елементи не як ілюстрації чи зовнішні пояснювальні чинники, а як складові організації філософського висловлювання. Така необхідність *узгоджується з пропозицією Р. Рорті – наповнювати жанр «інтелектуальної історії»* (Рорті, 2021). На думку Р. Рорті, «інтелектуальна історія складається з опису того, хто такі інтелектуали, які, більшою мірою,

лише неявно висвітлювали питання про те, яку діяльність провадять інтелектуали, а також з описів їхньої взаємодії з суспільством» (Рорті, 2021, с. 66). У цьому сенсі, ми вважаємо виправданою спробу назвати практику *автоетнографії* вправлінням у дослідженні і написанні інтелектуальної історії себе.

Якщо у Р. Рорті переопис постає способом культурної трансформації, а його власні тексти поєднують як аргументацію, так і опір аргументативні (філософській) культурі, а також практики самопозиціонування та ретроспективного самоопису, то постає питання: чи може адаптація автоетнографічного інструментарію до потреб історії філософії стати способом розуміння таких текстів?

Самого лише інтересу до практик саморепрезентації, як демонструють наявні дослідження, недостатньо для розуміння того, яким чином слід працювати з подібними текстами в історико-філософському дослідженні. Оскільки для нас проблема полягає в тому, як уникнути редукції філософського тексту до біографічного свідчення або відображення історичного контексту, не втрачаючи водночас значення самого досвіду та принципів його артикуляції й не порушуючи меж автора, – важливими для нашого дослідження стають методологічні зауваження істориків філософії.

Особливе значення для нашого дослідження мають зауваги І.-Ш. Зарка щодо специфіки філософського тексту та принципів його історико-філософської інтерпретації, реконструйовані у праці Тетяни Голіченко, присвяченій критиці «ідеології контексту» (Голіченко, 2008).

По-перше, « ... під “філософським текстом” Зарка розуміє текст, у якому відбувається “розгортання думки або думок того чи іншого філософа” ... завдання історіографії філософії полягає ... у прагненні зрозуміти, чому філософський текст є однотипним, а в чому – відмінним від інших сучасних йому текстів (літературних, наукових, історичних) ... » (Голіченко, 2008, с. 248–249). Філософський текст розглядається як історично й соціально ситуований, а тому потребує контекстуалізації, водночас « ... *текст вимагає*

інтерпретації, контекст – реконструкції. Більш того, реконструкція контексту та інтерпретація тексту відбуваються в зустрічному русі ... » (Голіченко, 2008, с. 250).

По-друге, І.-Ш. Зарка, спираючись на методологічні принципи Л. Штрауса, застерігає від надмірної контекстуалізації: « ... історик філософії не повинен прагнути зрозуміти автора краще, ніж той сам себе розумів звідси необхідність строгості та поміркованості у зверненні контекстів; за другим принципом ... історичний розгляд філософських текстів та їхнього ідейного змісту не повинен руйнувати або ігнорувати позаісторичний вимір філософських побудов, нав'язуючи їм надмірні контекстуальні смисли ... » (Голіченко, 2008, с. 251).

По-третє, продуктивним для нас є розрізнення трьох регістрів історико-філософського аналізу, запропоноване І.-Ш. Зарка: дослідження «висловлювання» (« ... ця процедура дає дослідникові можливість прослідкувати часові, інституційні, культурні та історико-ідейні умови народження, пролонгованого функціонування та можливого (не менш прологнованого) процесу дезактуалізації філософського тексту ... » (Голіченко, 2008, с. 254)); «вислову» (його лінгвістично-семантичної організації) та «об'єкта висловлювання» (« ... якщо в першому регістрі філософські тексти та дискурси розглядалися як об'єкти історичного розгляду (себто контекстуально), то тепер вони самі розглядаються як філософське тло численних філософських текстів та дискурсів ... » (Голіченко, 2008, с. 255)).

Методологічні зауваги І.-Ш. Зарка дозволяють уникнути редукції філософського тексту до біографічного свідчення або до виявлення суто ефекту контексту. Водночас самі лише застереження проти редукціонізму не дають позитивного інструментарію для роботи з такими текстами. Так, продуктивним виявляється звернення до теоретико-методологічних засад автоетнографії.

Узагальнення теоретико-методологічних засад автоетнографії, здійснене у попередньому розділі, дозволяє сформулювати *систему аналітичних («діагностичних») питань до текстів*, які не обов'язково позиціонуються

авторами як автоетнографічні. Їхня функція полягає не у конструюванні автоетнографічності тексту, а у виявленні підстав для такого прочитання. Запропонована система орієнтирів дає змогу простежити, яким чином авторський досвід функціонує у структурі тексту та чи бере участь у виробленні знання.

Відштовхуючись від тези К. Елліс про те, що «автоетнографічні тексти зазвичай відчуються більш само- та соціально свідомими, ніж автобіографічні твори; намір описати культурний досвід позначає цю різницю» (Adams et al., 2013, с. 23), формулюємо основне узагальнювальне питання: чи дозволяє текст зрозуміти не лише автора, а й соціальний світ, у якому формується його досвід? Це питання можна умовно поділити на два рівні: А) *чи дозволяє текст зрозуміти автора?* та Б) *чи дозволяє текст зрозуміти культуру?*

Перший рівень аналізу стосується *виявлення автобіографічних даних* як структурного елемента тексту. Ідеться не про перевірку фактичної достовірності описаного або встановлення того, чи є досвід «реальним», а про з'ясування того, чи подається він як пережитий. У цьому контексті важливими стають такі питання: чи містить текст висловлювання, індексовані як досвід (через першу особу, ситуаційність, звернення до емоцій)? Чи тотожне «я/ми» автору, чи не є такі тези риторичним прийомом, не відсилають до узагальнених тверджень («ми всі знаємо...»)? Чи прив'язане висловлювання до певної ситуації, події або стану? Чи має цей досвід значущість для подальшого розгортання тексту, чи не виконує лише ілюстративну функцію?

Наступним критерієм є *позиційність*. Важливо встановити, чи усвідомлюється досвід як частковий, ситуативно зумовлений і залежний від певних умов висловлювання, чи, навпаки, подається як універсальний і безпосередній. У цьому випадку значущими є питання: чи позначено, з якої позиції здійснюється висловлювання (роль, середовище, контекст)? Чи марковані соціальні, культурні або інституційні координати досвіду? Чи простежується специфічність цієї позиції та її межі? Ідеться про те, чи вбудовується індивідуальне переживання у ширший контекст практик, норм і

способів соціальної організації досвіду.

Вирішальним на етапі А) стає питання *саморефлексії* – тобто того, чи переходить автор від опису пережитого до його осмислення. Тут важливо з'ясувати: чи стає досвід об'єктом аналізу, а не лише репрезентації? Чи відокремлюється рівень переживання від рівня його інтерпретації, чи присутня дистанція? Чи виявляються у тексті напруження, суперечності або переосмислення, з якими стикається автор? Чи експлікується сам процес інтерпретації («я розумію це як ... », «це можна пояснити через ... »)?

Не кожен автобіографічний текст є автоетнографічним. Принциповим є те, чи пов'язується індивідуальний досвід із ширшими культурними, соціальними або інституційними структурами. Саме тому наступний рівень аналізу стосується переходу від індивідуального до соціального/культурного – тобто рівню Б). У цьому контексті важливо встановити: чи здійснюється у тексті певне *узагальнення*? Чи інтерпретується пережите як типове, повторюване або структурно зумовлене? Чи співвідноситься авторський досвід із досвідами інших? Автоетнографічність не передбачає механічного поширення приватного досвіду на «всіх», але вимагає демонстрації того, яким чином окремий випадок може відкривати ширші соціокультурні закономірності або, навпаки, виявляти власну винятковість.

Наступним критерієм є *проблематизація*. Ідеться про те, чи використовується досвід для переосмислення звичних способів бачення реальності. Важливо встановити: чи ставить текст під питання усталені уявлення, норми або способи організації досвіду взагалі? Чи робить він видимими певні відносини влади, залежності або соціальної взаємодії? Чи дозволяє авторський досвід виявити приховані передумови того, що раніше сприймалося як очевидне? У цьому сенсі автоетнографічний вимір тексту демонструє критичний потенціал останнього.

Важливим є критерій *епістемічної функції* досвіду. Саме він дозволяє відрізнити автоетнографічний текст від сповіді, мемуаристики або суто ілюстративного використання автобіографічного матеріалу. Тут важливими є

питання: чи здатен аналіз досвіду уточнювати або трансформувати теоретичну позицію тексту? Чи стає досвід підставою у процесі вироблення знання? Чи впливає він на формування понять, розрізень або аргументів? Таким чином, досвід розглядається одним із чинників концептуалізації проблеми.

Останнім критерієм є розширення перспективи або *децентрація*. Йдеться про те, чи виходить текст за межі ізольованої перспективи «я» та чи співвідноситься авторський досвід із досвідами інших людей, практиками взаємодії та альтернативними способами бачення. У цьому контексті важливими є питання: чи включає текст інші точки зору, ситуації або форми взаємодії? Чи розглядається авторський досвід як самодостатній, чи як такий, що формується у просторі міжсуб'єктних відносин? Саме цей аспект дозволяє уникнути редукції тексту до «внутрішнього світу» автора та відкриває можливість розглядати досвід як дійсно культурно й соціально опосередкований.

Таким чином, межі наявних спроб автоетнографічного читання полягають у недостатній методологічній проясненості таких прочитань. У більшості розглянутих випадків залишається не до кінця зрозумілим, чому саме автоетнографічна оптика є необхідною для аналізу конкретного тексту та яку пізнавальну перевагу вона надає порівняно з іншими підходами. Водночас ці спроби виявляють важливу інтуїцію: увагу до тих способів, у які автор осмислює власне становище, досвід та історичну ситуацію.

Особливо показовими у цьому сенсі є тексти Річарда Рорті, в яких практики саморепрезентації та ретроспективного самоопису виявляються пов'язаними не лише з тематикою твору, а й із самим способом організації філософського висловлювання. У такому випадку авторський досвід уже не може бути витлумачений ані як зовнішній біографічний контекст, ні як другорядна ілюстрація сформованої позиції. Це виявляє обмеженість підходів, що зводять історико-філософський аналіз або до реконструкції аргументів, або до пояснення тексту через зовнішні обставини, і водночас проблематизує питання про те, яким чином досвід може функціонувати всередині самого філософського тексту, і як історик філософії розуміти його значення.

Зауваження І.-Ш. Зарка дозволяють окреслити важливі межі автоетнографічного читання, зокрема уникнути редукції філософського тексту до біографічного свідчення або відображення історичного контексту. Для нашого дослідження продуктивними є: 1) розуміння філософського тексту як історично ситуйованого; 2) застереження від надмірної контекстуалізації; 3) розрізнення регістрів «висловлювання», «вислову» та «об'єкта висловлювання». Водночас, попередні узагальнення теоретико-методологічних засад автоетнографії дозволяють сформулювати систему аналітичних орієнтирів для роботи з текстами, у яких досвід виступає не лише предметом опису, а й одним із чинників концептуалізації філософської проблеми.

Водночас досі йшлося переважно про застосування автоетнографічної оптики до тексту як об'єкта аналізу. Однак навіть за умови формального перенесення відповідного інструментарію такий підхід, на нашу думку, залишається не повністю адаптованим до вимог автоетнографії, оскільки маргіналізує фігуру читача. Рефлексивність і позиційність у такому разі приписуються винятково автору тексту, а не читачу, хоча саме його спосіб читання визначає межі й умови можливого розуміння.

2.2. Автоетнографічне читання як стратегія історико-філософської рефлексії

Для автоетнографії принциповим є акцент на рефлексії щодо власного становища, сучасності та умов власного мислення. Значною мірою також саме цього, на нашу думку, бракує розглянутим вище спробам автоетнографічного читання. У центрі уваги опиняються біографічні мотиви, поняття пам'яті, ідентичності або проблема саморепрезентації, однак недостатньо прояснюються позиції самих дослідниць як щодо проблематики, яку порушують автори аналізованих текстів, так і щодо власного історичного та інтелектуального становища взагалі.

Саме тому, підтримуючи тезу І.-Ш. Зарка щодо потреби у «філософській історії філософії» (Голіченко, 2008, с. 253), ми хотіли б акцентувати увагу на

тому, що визначальним для автоетнографічного читання має стати не лише аналіз способів, у які філософ-автор мислить власне історичне становище, але й рефлексія щодо власного досвіду читання, переживань, реакцій та способів співвіднесення прочитаного з власною сучасністю філософа-читача. У цьому сенсі автоетнографічна оптика, на нашу думку, *вимагає подвійної уваги: як до внутрішнього та зовнішнього світу мислителя-автора, так і до особистого досвіду, емоцій та реакцій самого інтерпретатора.*

Так, важливим орієнтиром для нас є приклад читання Мішелем Фуко есею І. Канта у «Що таке Просвітництво?» (Фуко, 2015). На нашу думку, *по-перше*, мотив цього есею співзвучний із проблематикою автоетнографії у сенсі «критичності», що філософську установку Просвітництва, виявлену М. Фуко у І. Канта, можна було б віднести до однієї з передумов становлення автоетнографії взагалі; а, *по-друге*, сам спосіб читання М. Фуко співзвучний нашій меті, а його результати містять цінні настанови.

По-перше, ідеться не про спробу вичерпної реконструкції інтелектуального контексту Просвітництва або систематичного аналізу філософії І. Канта. М. Фуко не приділяє увагу «інституційним становленням», концептуалізації понять, виявленню ролей чи аналізу зв'язку між усіма різногалузевими перипетіями Просвітництва, у спробі відповісти на питання «... що ж це за подія Aufklärung, яка визначила, принаймні, частково, те, що ми сьогодні становимо собою, наші думки та наші дії?» (Фуко, 2015). Так, замість подібної стратегії, М. Фуко обрав почати і закінчити власне есе про Просвітництво згадкою І. Канта і аналізом гасла – «Aude Sapere», представленого у «Що таке Просвітництво?» (Кант, 1989). М. Фуко лише лаконічно окреслює окремі контекстуальні лінії: «зустріч німецької філософії з новими віяннями в єврейській культурі» (Фуко, 2015) та значення «теперішнього» для І. Канта у межах «чистої актуальності» (Фуко, 2015), на відміну від значення у горизонті майбутнього («Цей текст ставить проблему, нову саму по собі і щодо християнської традиції» (Фуко, 2015)); зв'язок із рештою текстів, Критиками.

М. Фуко, беручи до уваги ці лінії, висунув припущення: «цей невеликий текст міститься на стику критичної рефлексії й історичної рефлексії. Це – рефлексія Канта з приводу актуальності його власної роботи. Зрозуміло, що це не перший випадок, коли філософ вказує причини, які спонукали його здійснювати свою роботу в той чи інший історичний момент. Але мені здається, що тут вперше філософ так тісно внутрішньо пов’язав свої праці про пізнання, історичну рефлексію і частковий аналіз того конкретного моменту, в який – і заради якого – він писав. Роздуми про “сьогодні” як про відмінності в історії і як привід для особливого філософського завдання – ось що мені здається новим у цьому тексті. І, якщо так його розглядати, то, мені здається, в ньому ми можемо побачити вихідну точку: начерк того, що можна було б назвати *установкою сучасності* [l’attitude de modernité]» (Фуко, 2015).

Текст І. Канта постає не лише об’єктом історико-філософського аналізу, але й засобом рефлексії М. Фуко щодо власної сучасності та власного філософського становища. Саме цей подвійний рух (між інтерпретацією філософського тексту та рефлексією інтерпретатора щодо власної сучасності й способу мислення) є, на нашу думку, найважливішим для автоетнографічного читання філософських текстів.

Так, *по-друге*, у цьому есе М. Фуко пропонує власне бачення сучасного філософського етосу – «*практичну критику ... критичну онтологію нас самих*» (Фуко, 2015): «Слід уникати альтернативи внутрішнього і зовнішнього; треба залишатися на межі. Критика, власне, і є аналізом меж та роздумами про них. Але якщо кантівське питання полягало у з’ясуванні меж, від подолання яких пізнання повинно відмовитися, то сьогодні, як на мене, питання критики має повернутися до позитивності: яка доля одиничного, випадкового, спричиненого самовільним примусом, в тому, що дано нам як загальне, необхідне та обов’язкове? Тут мовиться про те, щоб змінити критику, яка здійснюється у вигляді необхідного обмеження, на практичну критику, тобто на можливе подолання. З цього випливає, що критика буде здійснюватися вже не через пошук формальних структур, які мають універсальне значення, а як історичне

дослідження подій, які привели до конституювання нас самих і до нашого самоусвідомлення як суб'єктів того, що ми робимо, думаємо і говоримо. В цьому сенсі ця критика не є трансцендентальною, і не ставить собі за мету уможливлення метафізики; вона є генеалогічною за своїми цілями й археологічною за своїми методами» (Фуко, 2015).

М. Фуко у відповідь на можливе зауваження щодо обмеженості такого «локального» підходу (небезпеки ігнорування загальних макроструктур, які імпліцитно детермінують позицію дослідника, залишаючись поза межами його рефлексії та контролю) зауважує, що історико-практичне дослідження власних меж передбачає наявність завдання – спробу відповіді на питання: « ... як роз'єднати збільшення можливостей і підсилення владних відношень?» (Фуко, 2015).

Таке дослідження матиме власні межі (*є частковими*): конкретний матеріал, час, визначену сукупність досліджуваних практик («те, що люди роблять, і те, в який спосіб вони це роблять» (Фуко, 2015)) у аспектах їх технології та стратегії; тричастинну структуру – кожне окреме дослідження послідовно дає відповіді на запитання щодо трьох дискурсів-осей (знання-влада-етика), « ... проаналізовані як у їхній специфіці, так і в їхньому зв'язку ... » (Фуко, 2015). Втім дослідження також *є загальним* в сенсі вивчення форм проблематизацій: « ... тобто того, що не є ані антропологічною сталою, ані часовою варіацією) є, таким чином, способом аналізу питань загального значення у їхніх історично одиничних формах» (Фуко, 2015).

Сучасна прагматична герменевтика, і бачення її ролі у сфері інтелектуальної історії Джеймса Клоппенберга (Kloppenber, 1996, 2012), дозволяє конкретизувати, яким чином така установка може реалізовуватися у практиці історико-філософського читання філософських текстів. Йдеться насамперед про увагу до історичності самого інтерпретатора, неможливість остаточного відокремлення тексту від контексту, а також про відмову від уявлення щодо «нейтрального» прочитання минулого.

Джеймс Клоппенберг (1951) – інтелектуальний історик США, професор історії США у Гарвардському університеті. Він відомий своїми дослідженнями політичної думки Європи та США, філософії прагматизму, а також історії демократії та лібералізму, зокрема полемікою із Р. Рорті, щодо ролі і місця досвіду у соціальній та політичній філософії останнього.

Дж. Клоппенберг, підбиваючи підсумки (результатів і самої практики читання) своїх тривалих досліджень традиції прагматизму, демократизму та інтелектуальної історії США, у 2012 році публікує працю «Мислячи історично: маніфест прагматичної герменевтики» (Kloppenber, 2012). Ідея усвідомлення власної історичності читача поєднується тут із вимогою поваги до цілісності автора, тексту та їхнього контексту. Особливого значення для нашого дослідження набуває заувага, що *до сучасної інтелектуальної історії треба ставитися реалістично, як до утіленої, вкоріненої та розгорнутої* (embodied, embedded, extended).

Автор підкреслює, що дослідження з інтелектуальної історії дедалі частіше враховують тілесність, емоційний досвід і соціальну ситуйованість суб'єктів: «Не лише втілення ідей в особистостях та історичних контекстах, але й обізнаність щодо тіла як такого (awareness of the body itself) стала одним із найголовніших занять інтелектуальної історії в останні десятиліття. Тоді як науковці, які вивчали письменників і тексти, колись ігнорували питання раси та гендеру, такі міркування стали невід'ємними вимірами інтелектуальної історії. Своєрідність виробників і споживачів текстів тепер включає їхні фізично, а також культурно марковані тіла. Оскільки текстові свідчення дозволять отримати доступ до емоційного життя письменників і читачів, дослідження почуттів – навіть якщо вони більше навряд чи будуть фільтруватися через фройдистські лінзи – залишатиметься виміром інтелектуальної історії, вартим уваги науковців» (Kloppenber, 2012, с. 204–205).

Звідси випливає і вимога рефлексивності до самого історика: «Так само, як ми поміщаємо об'єкти дослідження в їхній власний контекст, ми, історики, маємо бачити й себе – як людей із власним тілесним досвідом, укорінених у

суспільство та інтегрованих у середовище (see ourselves as embodied, embedded, and extended) ... *Нам слід розглядати себе рефлексивно (reflexively) та самоусвідомлено контекстуалізувати (situate) власну практику в наших власних історичних обставинах...* » (Kloppenberг, 2012, с. 216).

Для нашого дослідження ці зауваги важливі тим, що вони дозволяють осмислити автоетнографічне читання не як довільне внесення «себе» у текст, а як форму рефлексивної роботи з власною історичною та культурною залученістю у процес інтерпретації, а також ще й тому, що вони постають із тривалого перебування Дж. Клоппенберга всередині традиції прагматизму та інтелектуальної історії США, яка водночас є і предметом, і середовищем його досліджень.

Отже, аналіз наявних спроб автоетнографічного читання показав, що попри їхню евристичну продуктивність, проблемою цих підходів часто залишається недостатня методологічна обґрунтованість самої можливості такого читання та критеріїв його застосування. У зв'язку з цим у межах даного дослідження було запропоновано методологічну стратегію автоетнографічного читання філософського тексту, що спирається на *інструментарій виявлення автоетнографічного виміру в тексті* та специфічну *історико-філософську рамку* для читача-філософа.

Перший спирається на систему аналітичних питань до тексту, сформованих на основі дослідження теоретико-методологічних засад автоетнографії, спрямованих на виявлення способів, у які індивідуальний досвід може функціонувати як ресурс соціокультурного дослідження та ставати елементом аргументації; а також є, власне, підставою звертатися до автора-тексту.

Друга – є поєднанням настанов щодо уважності до контексту I.-III. Зарка, пропозиції філософського етосу критичної онтології М. Фуко та візії прагматичної герменевтики Дж. Клоппенберга.

Таким чином, автоетнографічне прочитання не є виявленням суто стилістичних характеристик тексту чи різновидом біографічного дослідження.

Засадничим у цьому підході є довіра до того, що автор справді намагається повідомити щось про себе, власне становище, культуру, досвід і спосіб перебування у світі – тобто про внутрішній і зовнішній світи водночас.

У цьому сенсі автоетнографічне читання є спробою поставитися до тексту як до форми людської-авторської, присутності. Метою такого читання є вправлення у співбутті з іншим суб'єктом – спроба побудувати конструктивні стосунки з текстом і його автором, не порушуючи його кордонів. Це також спроба перевірити межі співвідносності власного становища із становищем Іншого: що саме виявляється зрозумілим, а що – принципово чужим; де виникає впізнавання, а де дистанція, і *які горизонти саморозуміння цей досвід читання відкриває для самого дослідника*. У найширшому сенсі йдеться про спробу не десуб'єктивувати ані автора, ні читача в процесі читання, а також – навчитися бути з Іншим не як із Чужинцем, якого необхідно пояснити, класифікувати чи подолати інтерпретацією, а як з Іншим, чия присутність уможливорює саморозуміння.

Саме тому автоетнографічне читання дозволяє розглядати культуру як середовище, що переживається, інтеріоризується та переосмислюється конкретними суб'єктами і дає змогу простежити, яким чином культурні, політичні та інтелектуальні контексти стають частиною людського саморозуміння. Водночас запропоновані критерії потребують подальшої апробації на конкретному історико-філософському матеріалі. Це необхідно як для перевірки їхньої аналітичної продуктивності, так і для уточнення меж самого автоетнографічного читання у співвідношенні з іншими підходами. Саме тому у наступному підрозділі ми спробуємо здійснити спробу застосування запропонованої стратегії читання до текстів Річарда Рорті.

РОЗДІЛ 3.

КЕЙС РІЧАРДА РОРТІ: «ТРОЦЬКИЙ І ДИКІ ОРХІДЕЇ» ЯК ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ІСТОРІЯ СЕБЕ

3.1. Інтелектуально-біографічний контекст формування філософської позиції Річарда Рорті

У цьому розділі запропонована автоетнографічна стратегія читання застосовується до тексту Річарда Рорті. Для аналізу ми обрали «автобіографічний» текст – «Троцький і дикі орхідеї» (Рорті, 2024), що було опубліковано у медіа «Контур» у 2024 році. Українською мовою есе переклав Кирило Туріна, молодий дослідник, який присвятив своє магістерське дослідження спробі «визначити специфіку звернення Річарда Рорті до філософії Мартіна Хайдеггера та до самої постаті Хайдеггера як важливого “персонажа” в рортіанському філософському методі» (Туріна, 2025).

Есе Р. Рорті було вперше опубліковане у збірці «Дикі орхідеї та Троцький: послання з Американських університетів» (Edmundson, 1993), присвяченій локальним (період з 1960-тих до 1990-тих у США) змінам у гуманітаристиці та академічних дебатах навколо них, і передруковане у збірці есеїв самого Р. Рорті, «Філософія і соціальна надія» (Rorty, 1999).

Оригінальна збірка складається з тринадцятих есеїв, у яких автори висвітлюють власні переживання та занепокоєння, пов’язані з професійною діяльністю і станом гуманітарних наук. У цих текстах, окрім авторських голосів, і позицій, явно присутні особисті історії, описані досвід та рефлексії щодо власного становища в академічному й культурному полі США кінця XX століття, завдяки чому кожна окрема *інтелектуальна автобіографія постає способом осмислення ширших інституційних та історичних змін.*

У передмові до збірки зазначається, що форма текстів навмисно доступна, а інтелектуальна автобіографія дозволяє через особисту історію автора відобразити ширші інтелектуальні трансформації, пояснити спрощені уявлення про академічне середовище та продемонструвати різноманіття дослідницьких підходів, представлених у сучасних гуманітарних науках, та причини

амбівалентного ставлення до них: « ... Інтелектуальна автобіографія видається корисним способом також і з інших причин ... Зміни, що відбуваються в гуманітарних науках, мають тривалу історію. Вони не є наслідком норовливості чи примх (perversity or whim). Те, що нині відбувається, – це не відмова від минулого, а його переосмислення, яке іноді спрямоване на радикальну трансформацію, як у працях Ів Седжвік, а іноді – на оновлення, як у Річарда Пуар'є. Особиста історія тут може відображати історію інтелектуальну ... » (Edmundson, 1993, с. 7). Есе Річарда Рорті відкриває збірку.

Показово, що це есе Р. Рорті рідко розглядається як самостійний філософський текст, а частіше як джерело для біографічних та інтелектуально-історичних реконструкцій. Зокрема, мотив «Троцького» регулярно використовується дослідниками як спосіб пояснення впливу сімейного середовища та політизованої інтелектуальної атмосфери періоду зростання на формування його подальших філософських і політичних поглядів, а символ «орхідей» – для «приземлення» та гуманізації образу філософа, апеляції до орхідей ніби роблять його образ «близьким» (relatable).

Наприклад, у передмові до «The Cambridge Companion to Rorty» (Rondel, 2021) відбувається цікава річ: поруч опиняються філософські категорії (істина і репрезентація), політичні позиції (лібералізм і фемінізм), релігія, література, філософія – і раптом виринає «юнацька пристрасть до диких орхідей». Так, упорядники ніби сигналізують, що варто мати на увазі від самого початку, що *«неопрагматизм» варто читати крізь призму приватного досвіду*, афектів, орхідей (Rondel, 2021, с. 1). Крім цього, слово «орхідей» (звичайно, переважно в контексті посилення на оригінальне есе) згадується більше двадцяти разів. Ці згадки переважно існують у парі з рештою «приватних зацікавлень» (спостереження за пташками чи тваринами) і темою «приватного» взагалі. Виникає питання: що означають ці символи для самого Р. Рорті, чому філософ обирає саме їх?

Спершу, спробуємо визначити чи можна читати цей текст автоетнографічно – чи присутній тут автоетнографічний вимір. Спробуємо

здійснити аналіз, спираючись на аналітичні критерії, сформульовані раніше. Відповідно до них, наше завдання полягає у відповіді на два взаємопов'язані запитання: А) чи дозволяє текст зрозуміти автора?; Б) чи дозволяє текст зрозуміти культуру?

Чи дозволяє текст зрозуміти автора? Р. Рорті пише про власний досвід, стани, бажання, сумніви, тощо, що видно не лише з використання першої особи («я»), а й через опис конкретних ситуацій, тілесних і емоційних реакцій: дитячих страхів, сорому, зачарування, амбіцій здобуття влади. «Я» у тексті не є узагальненим суб'єктом на кшталт «людини взагалі». Текст структурований у наратив через конкретні ситуації: дитинство у троцькістському середовищі, пошуки орхідей, втечу від шкільного булінгу, вступ до Чиказького університету, знайомство з працями Дж. Дьюї, Г. Гегеля, Ж. Дерріда тощо. Досвід є внутрішньо значущою частиною аргументації.

Водночас текст демонструє і позиційність. Р. Рорті не замовчує умов і позицій з яких говорить: власне соціальне середовище, політичний контекст, академічне формування, інтелектуальні впливи постійно позначаються як чинники його мислення. Автор не претендує на «нейтральний» погляд ззовні, а, навпаки, підкреслює обмеженість і частковість власної перспективи. Його інтелектуальна траєкторія постає як сформована конкретним середовищем – американською лівою культурою, прагматизмом, післявоєнною академією, літературними й філософськими канонами. Р. Рорті чітко локалізує себе в інтелектуальному, політичному та академічному полі між лівими і правими критиками.

Р. Рорті не просто описує пережите, а постійно інтерпретує власний досвід, повертається до нього ретроспективно, переосмислює мотиви, помилки та бажання. Автор не лише фіксує факт критики, а й аналізує, чому саме його позиція викликає реакцію з різних політичних таборів. У тексті наявна дистанція між переживанням і його подальшим осмисленням: дитячі захоплення чи інтелектуальні амбіції стають об'єктом аналізу, переопису та інтерпретації. Тобто Р. Рорті не лише повідомляє про власне минуле, а

рефлексує над тим, як це минуле формувало і мало б визначити його спосіб мислення.

Чи дозволяє текст зрозуміти культуру? У першій частині текст автор розповідає про життєвий шлях, але поступово переходить до ширших філософських висновків про культуру США (культурні війни), філософію та спосіб людського саморозуміння і самотворення. Його приватний, внутрішній конфлікт між «Троцьким і орхідеями» поступово перетворюється на загальну проблему співвідношення приватного й спільного. Власний досвід стає підставою для ширших висновків про культуру, академічну філософію, політичну поляризацію, уявлення про істину й відповідальність інтелектуала. Р. Рорті не каже прямо: «це досвід багатьох людей», – але власний досвід у цьому тексті стає підставою для критики традиційного уявлення про філософію як пошук універсальної істини.

Із цим пов'язана і проблематизація. Р. Рорті не просто «розповідає про себе», а демонструє, як певний тип інтелектуальної позиції формується всередині конкретного культурного середовища. Текст робить видимими неясні норми академічної та філософської культури США: поділ між «серйозним» і «несерйозним», між приватним переживанням і «справжньою» філософією, між політичною позицією та політичною дією, тощо. Р. Рорті ставить під сумнів саму вимогу остаточного примирення між реальністю і справедливістю. У цьому сенсі його досвід набуває критичної функції, проблематизуючи саму вимогу до філософа бути носієм «об'єктивного добра» і «раціональних першооснов».

Важливою є і епістемічна функція досвіду. Особистий «внутрішній» конфлікт позиціонується як причина появи питання про співвідношення приватного й спільного. Особистий досвід потерпання від критики допомагає сформулювати також проблему: у якому становищі знаходиться (публічний) інтелектуал, після відмови від фундаменталізму?

Попри велику кількість згадок інших голосів, вони вводяться переважно як «пласкі» – імена критиків конкретизовані, їх ролі та тези озвучені. Втім текст

організований навколо реконструкції власної позиції. Р. Рорті залишається частиною окремого табору, інтереси і мотивації якого і пояснює.

Узагальнюючи, у *тексті присутній виразний автоетнографічний вимір*. Втім це, певною мірою, було інтуїтивно задано вже самим контекстом його першої появи – збіркою, присвяченою становищу університетів та Академії США, гуманітаристики та інтелектуала-викладача наприкінці ХХ століття. Втім, яке значення для цієї проблематики мають автобіографічні дані Р. Рорті? Тобто, чому автор пише саме автобіографію і саме такого штибу, перетворюючи розмову про гуманітаристику на наратив, заснований на протистоянні символічних фігур «орхідей» та «Троцького»?

У тексті Р. Рорті рефлексує над своїм життям від дитинства до приблизно 1989 року – моменту публікації праці «Контингентність, іронія та солідарність» (Rorty, 1989). Досить показово, що у віці 58 років визнаний філософ усе ще змушений працювати зі своїми підлітковими амбіціями: «У п'ятнадцять я втік від задирак, які постійно лупцювали мене на шкільному ігровому майданчику (задирак, які, я припускав, повинні якось зникнути, коли капіталізм буде подолано), до так званого коледжу Гатчинса при Чиказькому університеті ... Якщо я й тримав в умі якийсь задум, то це примирити Троцького та орхідеї ... Та книга – “Контингентність, іронія, солідарність” – доводить, що нема потреби сплітати особистий еквівалент Троцького до купи з особистим еквівалентом диких орхідей. Натомість варто спробувати відмовитися від спокуси зв'язати власну моральну відповідальність перед іншими людьми з власним ставленням до хай би яких ідіосинкратичних речей чи людей, які любиш усім своїм серцем, душею, і розумом (або, якщо хочете, речей чи людей, якими одержимий)» (Рорті, 2024).

Цей пасаж настільки переконливий, що *увагу привертає сам ступінь його наративної узгодженості*: дитячі бійки, капіталізм, квіти та революціонер зшиті в єдиний міф про формування неопрагматика. Саме тому автобіографічний самоопис Р. Рорті становить інтерес як практика ретроспективного самоконструювання. Така стратегія самоопису вимагає

співвіднесення із ширшим соціальним та інтелектуальним контекстом. Йдеться не стільки про перевірку «достовірності» окремих епізодів, скільки про аналіз того, яким чином особистий досвід організовується у філософський наратив. Саме з цією метою у подальшому аналізі ми звернемося до інтелектуальної біографії Р. Рорті авторства Ніла Гросса (Gross, 2008), а також до інтелектуальної автобіографії самого Р. Рорті (Rorty, 2010a).

Загалом Ніл Гросс підкреслює, що оскільки Р. Рорті були письменниками, у їхньому домі *мовна компетентність мала високу символічну цінність*. В родині ці навички не лише демонструвалися, а й усіяко заохочувалися, що біограф робить висновок, що дитинство Р. Рорті проходило у середовищі, де соціальне схвалення залежало від уміння переконливо міркувати й майстерності формулювати думки (Gross, 2008, с. 91–92).

Мати Р. Рорті, Вініфред Рорті (1894–1979) – народилася у родині мігрантів з Пруссії, донька Уолтера Раушенбуша, теолога і баптистського пастора, ключової фігури та співзасновника *руху соціального Євангелія* (Social Gospel), головна ідея якого полягала в тому, що християнство має бути не лише справою приватного спасіння, а й практикою соціальної дії – зокрема, у боротьбі з бідністю, нерівністю, експлуатацією, у покращенні умов життя бідних і реформуванні соціальних інституцій. В. Рорті здобувала освіту у Оберлінському коледжі, штат Огайо, також деякий час працювала організатором Асоціації виборчих прав жінок Огайо (Ohio Women's Suffrage Association), у 1917 переїхала у Чикаго, де відвідувала класи соціології і асистувала Роберту Парку, соціологу і лідеру Чиказької школи емпіричної соціології двадцятих-трицятих років.

В. Рорті зазначала, що найбільше *під час навчання не неї вплинули Р. Парк, Дж. Г. Мід та В. Томас*: «Я пізнала життя з трьох джерел: війни, міста та університету ... Професорами, які вплинули на мене найбільше, були Роберт Езра Парк, Джордж Г. Мід та Вільям І. Томас. Доктор Парк надав мені більшість корисних концепцій про суспільство, якими я володію» (Gross, 2008, с. 69). Після закінчення навчання повернулася до Нью-Йорку, де займалася

соціологічними дослідженнями присвяченим темам расизму, становища мігрантів, нерівності, проблем капіталізму, тощо. У 1931 народила сина.

Батько Р. Рорті, Джеймс Рорті (1890–1973) – народився у родині мігрантів з Ірландії, був публіцистом, журналістом і поетом. У 1913 році він здобув ступінь бакалавра в Університеті Тафтса. Після коледжу розпочав кар’єру в рекламній індустрії, згодом почав писати статті та поезії, асоціюючи себе у цей період із рухом *макрейкерства* – викривачів соціальної несправедливості у США кінця XIX – початку XX століття. Згодом навчався у приватному Нью-Йоркському університеті «Нова школа соціальних досліджень», заснованій у 1919 Ч. Бірдом, Дж. Робертсоном, Дж. Дьюї та Т. Вебленом. У 1925 став співзасновником комуністичного літературного журналу «Нові маси», однак уже наступного року залишив редакцію.

Впродовж життя, за власними свідченнями, Джеймс Рорті залишався соціалістом – ці переконання, за його словами, сформувалися в нього ще до знайомства з працями К. Маркса та особистого спілкування з Т. Вебленом, прихильником поглядів якого він був із часів сусідства та відвідування лекцій (Gross, 2008, с. 42). Послідовно виступав із критикою капіталістичного устрою. У 20–30-х роках був активним «радикалом» – термін, що на той час об’єднував широке коло противників чинного устрою: «лівих», соціалістів, комуністів, анархістів, тощо. Дж. Рорті діяв у межах комуністичного руху як активний «попутчик» (*fellow traveler*), його ідеологічна позиція була ближчою до *революційного соціалізму*. Втім, несприйняття партійного диктату та розчарування в політиці комінтерну призвели до того, що на початку 30-х років Дж. Рорті став на позиції антисталіністського лівого руху, а саме троцькізму. Приставши до прихильників Л. Троцького, намагався зберегти вірність ідеалам соціальної революції, водночас стаючи одним із піонерів «лівого антикомунізму» у США (назва для «не-сталінський комунізм»), що заперечував не саму ідею соціалізму, а її тоталітарне втілення в совецькому союзі, і наголошував на необхідності «перманентної революції» – поширення соціалістичних перетворень на весь світ, оскільки побудова справедливого

суспільства в одній окремо взятій країні вважалася неможливою та приреченою на бюрократичне переродження.

Проте після Другої світової війни, в умовах Холодної війни, той самий «радикалізм» Дж. Рорті поступово зникає з його текстів. Якщо раніше його позиція була пов'язана з конкретними «позитивними» ідеологіями, то надалі вона набуває переважно «негативного» характеру: Дж. Рорті дедалі більше зосереджується на протидії тоталітаризму, критиці маккартизму, а також на питаннях екології та «здоров'я нації». Так, його публічна позиція визначається вже не стільки позитивною програмою, скільки полем заперечення. Цю зміну можна пояснювати як внутрішньою еволюцією, «дорослішанням» (Gross, 2008, с. 58), так і зовнішніми обставинами. Період «другої червоної загрози» суттєво звужував простір для відкритого просування радикальних лівих позицій, роблячи їх носіїв вразливими до політичного й репутаційного тиску. У цих умовах зміщення інтересів у бік антикомунізму, в сенсі антитоталітаризму, дозволяло Дж. Рорті зберігати присутність у публічному інтелектуальному полі. Його антикомунізм, таким чином, можна розглядати не лише як трансформацію, але й як форму адаптації до зміненого політичного середовища, що забезпечувала можливість подальшої власної творчості і не перешкоджала майбутнім перспективам сина, який вже навчався в коледжі у той час.

Освіту Р. Рорті здобував у Чиказькому університеті, де навчався з 15-річного віку (1946–1952). До навчання у коледжі, Р. Рорті змінює багато шкіл, супроводжуючи батьків у довгострокових подорожах. Р. Рорті був, на думку батьків, дитиною з винятковими талантами з непересічними інтересами і вже сформованими цінностями та ідеалами.

У Чиказькому університеті Р. Рорті потрапив у середовище, де домінував вплив поціновувачів «класики» філософії, зокрема послідовників неоаристотелізму та неотомізму; водночас у Чикаго викладали і представники аналітичної філософії. Серед викладачів Р. Рорті були такі визначні постаті, як Р. Карнап, Ч. Гартсгорн та Р. Маккіон. Саме завдяки курсам Р. Маккіона та М. Адлера Річард Рорті познайомився з ідеями класиків континентальної

традиції. Як згадував сам Р. Рорті, ця атмосфера, з її *наголосом на непересічності і фундаментальності філософських абсолютів*, була для нього привабливою в юності й водночас слугувала формою інтелектуального бунту проти середовища, в якому він виріс, зокрема в контексті дистанціювання від ідей Дж. Дьюї (Рорті, 2024).

У інтелектуальній біографії Р. Рорті чільне місце посідає опис академічного контексту його навчання. Автор приділяє значну увагу організації навчання та основним принципам викладання професорів: зокрема, метою Р. Маккіона було навчити студентів орієнтуватися в різноманітті філософських систем через звернення до аналітичної рамки. Курс пропонував «схематизм» – спосіб аналізу відмінностей між філософами. Кожен філософський аргумент значущої постаті розглядався як комбінація чотирьох елементів: матеріалу, з яким працює філософ і який є специфічно відібраним; принципів, від яких він відштовхується у дослідженні; методу, за допомогою якого вибудовує перехід від засновків до висновків; і типу інтерпретації цих висновків, що визначає характер отриманих результатів. Завдання студента полягало у визначенні цієї конфігурації для конкретного мислителя (Gross, 2008, с. 96).

Попри охоплення широкого кола історичних постатей і періодів, такий підхід був принципово неконтекстуалістським: історія філософії викладалася як історія ідей, поза їхнім соціальним, економічним і культурним тлом, що певним чином усувало питання про умови їхнього формування (Gross, 2008, с. 107).

Також, Ніл Гросс зауважує, що у другий рік навчання, Річард Рорті вперше стикається з депресивним станом. На думку дослідника, це було зумовлене не лише фінансовим тиском, який відчувала родина через вартість навчання, а передусім страхом не виправдати високих батьківських очікувань та марно витратити сімейні ресурси. Ситуація ускладнювалася тим, що успішність Р. Рорті в університеті була нерівномірною: він мав не найкращі оцінки й відчував, що не встигає демонструвати зразкові результати з усіх дисциплін. Цей внутрішній тиск накладався на стан загальної невизначеності – як щодо подальшого життєвого шляху, власних політичних уподобань, так і щодо

невизначеності щодо подальшої спеціалізації (Gross, 2008, с. 98–100). Депресивні епізоди супроводжували Р. Рорті протягом наступних двадцяти років (Boffetti, 2004).

Здобувши ступінь бакалавра у 1949 році, Р. Рорті зарекомендував себе здібним учнем, хоча його результати і не були бездоганними. Під час навчання на магістратурі Р. Рорті вподобав галузь історії ідей, зокрема «Феноменологію духу» Г. Гегеля, «Пригоди ідей» А. Уайтгеда та «Великий ланцюг буття: студії з історії ідей» А. Лавджоя (Rorty, 2010a, с. 6). Також в цей час Р. Рорті надавав перевагу спілкуванню із студентами спеціальної програми Комітету з питань соціальної думки імені Джона У. Нефа (John U. Nef Committee on Social Thought), низка з яких були учнями Лео Штрауса. У 1952 році Р. Рорті захистив магістерську дисертацію, присвячену концепції потенційності в метафізиці А. Н. Уайтгеда, під керівництвом Чарльза Гартсгорна.

Подальшу аспірантську підготовку Р. Рорті проходить у Єльському університеті (1952–1956). Період навчання в Єльському університеті пов'язаний із його входженням у філософське середовище, яке на противагу посиленню позицій аналітичної філософії та логічного позитивізму, трималося орієнтації на метафізику, історію філософії та класичну гуманітарну підготовку. Науковим керівником Р. Рорті став Пол Вайс – один із небагатьох філософів, що на той момент продовжував розробляти систематичні метафізичні проекти (Gross, 2008). Під його керівництвом у 1956 році Р. Рорті захистив докторську дисертацію, присвячену аналізу концепції потенційності в історико-філософській ретроспективі. У цьому дослідженні Р. Рорті не акцентує увагу на критиці логічного емпіризму, втім розглядає альтернативні підходи – зокрема неоаристотелізм та раціоналістичні концепції, – виявляючи спільні для різних традицій теоретичні труднощі. Під час роботи над дисертацією також звертається до ідей Ч. С. Пірса, що доповнює широкий історико-філософський аналіз. Тут ще виразно відчувається вплив підготовки Чикаго, зокрема підходу Р. Маккіона. Замість того, щоб доводити переваги погляду однієї школи, Р. Рорті намагається знайти між ними спільний знаменник і взаємодоповнювані тези, що

демонструє раннє зародження того синтетичного підходу, яким відомий Р. Рорті. У 1954 одружується із філософінею Амелі Оксенберг.

Після захисту докторської дисертації у Єльському університеті та дворічної служби в армії, Річард Рорті розпочинає свою академічну кар'єру, отримавши першу посаду у Коледжі Веллслі (1958-1961). На цьому етапі його інтелектуальна позиція ще не сформована остаточно і не має чітко окресленого напрямку: поєднуючи історико-філософський і метафізичний вишкіл, він водночас змушений працювати в контексті поступового утвердження аналітичної філософії як домінантної парадигми в Академії США.

Р. Рорті шукає власну інтелектуальну ідентичність в межах уже інституційно стабілізованого поля, де аналітична філософія посідає чільне місце, і, разом з тим, орієнтується на ті її напрями, що відходять від жорсткого позитивізму і редукціонізму (Rorty, 2010a), намагаючись мислити поза межами уявлення про філософію як дисципліну, що лише нещодавно досягла своєї «наукової зрілості». Як зазначає Ніл Гросс, у цей час Р. Рорті розгортає дві взаємопов'язані лінії дослідження. По-перше, він позиціонує себе як «перекладача» між аналітичною та не-аналітичною філософією, намагаючись виявити тематичні перетини між історико-філософськими традиціями та сучасними аналітичними дискусіями. Його ранні тексти, як він сам згодом зауважував, були спрямовані на демонстрацію того, що «між сучасними рухами і традиційними фігурами існує більше безперервності, ніж це зазвичай припускається» (Gross, 2008, с. 149). Ці спроби синтезу він означував як внесок у метафілософію – тобто рефлексію над самими умовами, межами і функціями філософії.

Друга лінія, яку окреслює Н. Гросс, пов'язана з поступовим зверненням Р. Рорті до традиції прагматизму. Спираючись на власну історико-філософську підготовку, він намагається показати, що прагматизм не є маргінальним або застарілим напрямом, а має внутрішню спорідненість із тими трансформаціями, які відбуваються в аналітичній філософії середини XX століття. 1961 року Амелі Оксенберг Рорті народжує сина, Джея Рорті.

У 1961 році Р. Рорті переходить до Принстонського університету, де працює до 1982 року. Саме в цей період Р. Рорті публікує свої перші найцитованіші праці. Його дослідження цього періоду формально розгортаються в межах аналітичної філософії свідомості та мови, проте водночас частково розвивають його засадничі інтелектуальні зацікавлення: «Після прибуття до Принстона мені довелося докласти неймовірних зусиль, щоб збагнути, про що взагалі говорять мові нові – різьблені блискучі та дивовижно кмітливі – колеги. Я відчайдушно прагнув з'ясувати, що саме я упустив, навчаючись у Єлі. Мені здавалося, що якщо я хочу завоювати повагу колег, то мушу висловлюватися щодо тих самих проблем, які їх хвилювали, і писати приблизно в такому ж ключі, як і вони. Намагаючись переформатувати себе на кшталт якогось аналітичного філософа, я водночас робив усе можливе, щоб публікуватися в обсягах, достатніх для набуття постійної професорської посади (tenure). Мій вибір тем для публікацій був продиктований напруженою, яку я все ще відчував: між привабливістю побудови метафізичних систем та привабливістю аналітичного викриття (debunking)» (Rorty, 2010a, с. 11).

Схильність до медіації (Тулянцева, 2026) між різними традиціями та відсилання до понять, на кшталт «терапевтичної практики», були властиві йому від самого початку; у принстонський період ці інтуїції отримують масштабніше й точніше концептуальне оформлення. Паралельно трансформується і характер його письма: Р. Рорті дедалі виразніше займає власне місце, переходячи від обережного зіставлення підходів до активної участі в дискусіях. Це виявляється у готовності не лише реконструювати чужі аргументи, а й займати щодо них критичну позицію або пропонувати альтернативи на рівних, що у текстах цього періоду помітна «еволюція» концептуального апарату, а коло референтів розширюється, вводяться нові імена, тоді як частина попередніх відходить на другий план, тощо. Антологія «Лінгвістичний поворот: есеї щодо методу філософії» (Rorty, 1992), видана 1967 року, яка, з одного боку, підсумовує розвиток аналітичної філософії мови, а з іншого – фіксує певну вичерпаність її вихідних настанов, звертає на себе увагу широкого кола читачів, і вперше

демонструє нетривіальне ставлення до актуальної на той час інтелектуальної дихотомії (аналізу природної і формальної мови).

Попри те, що між цією збіркою та виходом «Контингентності, іронії та солідарності» лежить дистанція у більш ніж двадцять років, у межах цього пасажу ми зупиняємо огляд біографічного контексту. Якщо символ «Троцького» легко експлікується через родинне середовище, а прагнення до «єднання» простежується крізь його ранні філософські зацікавлення та перші академічні публікації, то варто визнати, що ця соціокультурна і історична розвідка насправді нічого не говорить про «орхідеї».

Самі ж «орхідеї» є темою есею Роберта Вестбрука під назвою «Дикі орхідеї» (Rondel, 2021, с. 303–323), зі згаданої вище збірки присвяченій рецепції Р. Рорті, у якому підсвічується двозначність символу і його проблематичність: «Читачам “Троцького і диких орхідей” можна було б вибачити, якби вони зрозуміли слова Рорті так, ніби в дитинстві він “мав” певний “досвід” диких орхідей. Саме так, без сумніву, схвально прочитав би його Джон Дьюї. Проте власна філософія Рорті залишила надто мало простору для подібного прочитання. Рорті був гордим неопрагматиком. Але вагомою рисою, що відрізняла його від деяких інших неопрагматиків, було переконання, що “досвід” – це поняття, без якого вони цілком можуть обійтися» (Rondel, 2021, с. 304).

Есе Дж. Клоппенберга, «Безтурботна соціальна думка Р. Рорті» (Rondel, 2021, с. 201–222), також частково є реконструкцією сюжету даного есе з суттєвими доповненнями біографічними даними з біографії Р. Рорті (Gross, 2008) і рефлексіями щодо особистого спілкування з філософом. Дж. Клоппенберг також проблематизує позиції Р. Рорті: часткове переймання засад прагматичного проєкту В. Джеймса і Дж. Дьюї філософом, що хибує на ігнорування ваги досвіду (втіленого, естетичного, релігійного), спричиняє становлення хибної дихотомії між приватним і публічним. На думку Дж. Клоппенберга, це розмежування підважує ліберально-демократичний проєкт Р. Рорті, оскільки позбавляє політичний активізм емоційного та

ціннісного підґрунтя, переносючи категорію досвіду винятково у приватну сферу, що суперечить засадам лібералізму та прагматизму як таких.

Показово, що ці інтерпретації значною мірою резонують і з нашими власними спостереженнями під час читання есе. Для того, щоб помітити проблематичність поняття «досвіду» у цьому тексті Р. Рорті, не обов'язково бути обізнаним ані з біографічними деталями життя філософа, ні з контекстом, метою збірки, де вперше було опубліковано есе, або подальшою рецепцією його творчості (описаною вище). Уже на рівні самої організації тексту стає помітним, що Р. Рорті не уникає опису власного досвіду, однак послідовно відмовляється надавати йому статус джерела філософської (інтелектуальної) позиції. Попри автобіографічну форму есе, приватний досвід не постає тут підставою обґрунтованості істинності теоретичних або політичних переконань. Навпаки, Р. Рорті наполягає на випадковості та необов'язковості зв'язку між інтелектуальною позицією, моральними переконаннями та особистим життям.

Водночас залишається відкритим питання: чи є така дистанція щодо «досвіду» наслідком неопрагматистської установки автора, ретроспективно організованої у тексті; чи радше вона слугує риторичним способом показати неможливість остаточного поєднання приватного і спільного через сюжет власної інтелектуальної біографії; або ж, ба більше, вона свідчить про специфіку внутрішнього життя автора й те, як він проживав (чи уникав) свій реальний емоційний досвід? Зрештою, за всіма цими зауваженнями постає головна проблема: який саме вихід до плекання ідеалів ліберальної демократії пропонує тут Р. Рорті?

Отже, контекст першої публікації есе «Троцький і дикі орхідеї» свідчить, що від початку воно функціонувало як частина ширшого проекту збірки інтелектуальних автобіографій інтелектуалів, покликаної осмислити становище гуманітаристики, Академії та інтелектуала у США кінця XX століття.

Проведений аналіз дозволяє стверджувати, що есе містить виразний автоетнографічний вимір. У ньому присутні автобіографічні дані, рефлексія щодо власного становища та інтелектуальної траєкторії автора, а

індивідуальний досвід використовується для осмислення ширших культурних, політичних і академічних процесів. Водночас особливістю цього тексту є те, що досвід постійно піддається переопису та концептуальній обробці, не отримуючи статусу безпосереднього джерела філософської істини.

Біографічний контекст дає змогу простежити соціальні та інтелектуальні умови формування описаного конфлікту між солідарністю і приватним самотворенням. Він допомагає не лише збагнути, чому у внутрішньому коді Р. Рорті «солідарність» маркована саме цим ім'ям, але й слугує інструментом для прояснення самої історії лівого руху першої половини ХХ століття у США, і його значення для образу та самообразу автора, специфіка якого зумовила безальтернативність такого вибору. Водночас біографічна оптика здатна унаочнити значення іншого засадничого символу Р. Рорті – ідеї «єднання». Вона демонструє, що його специфічний стиль міркувань і прагнення синтезувати несумісні світи концептуально простежуються ще з найперших філософських спроб.

Водночас біографічна реконструкція не дає вичерпної відповіді на питання про значення символу «орхідей» та про статус досвіду в цьому тексті. Навпаки, саме на тлі зібраного матеріалу помітною стає напруга між автобіографічною формою есе та небажанням автора надавати власному досвіду пояснювальну або визначальну функцію. Ця напруга окреслює коло проблем, що потребують подальшого аналізу: характер зв'язку між приватним і спільним, місце досвіду в неопрагматизмі Р. Рорті та засади його ліберального проєкту солідарності.

3.2. Наративна реконструкція інтелектуального шляху Річарда Рорті

У попередньому підрозділі було реконструйовано контекст появи есе, а також розглянуто інтелектуально-біографічні умови формування філософської позиції Річарда Рорті. Крім того, було показано, що текст містить виразний автоетнографічний вимір.

На наступному етапі аналізу доцільно перейти від рівня висловлювання, тобто умов виникнення та функціонування тексту, до рівнів «вислову» та «об'єкта висловлювання» (Голіченко, 2008). Тобто, якщо попередній розгляд був зосереджений на тому, за яких історичних, інституційних та біографічних умов постає це есе, то тепер увага зміщується до способу організації самої оповіді та тих філософських проблем, які через неї артикулюються. Саме тому подальший аналіз буде зосереджений на структурі тексту, логіці розгортання оповіді та трансформації автобіографічних даних у філософський вислів.

Ми поділили текст на структурні частини, кожна з яких складає окремий елемент історії. (1–34 речення) – це архів критичних висловлювань у сторону Р. Рорті, відібраних і впорядкованих автором, який через їхню множинність і несумісність демонструє контингентність інтелектуальних оцінок і робить видимими мовні, моральні та інституційні механізми їх виробництва; спершу «я» говорить про себе безпосередньо тільки у кількох реченнях, а взагалі – з'являється через судження, інших. Автори критики позначені через ролі: професори, теологи, члени рад, журналісти. Формально це означає, що кожне висловлювання несе за собою не лише зміст, а й вагу позиції, з якої воно виголошене. У кожному реченні є: акт («звинувачують», «кажуть», «атакують», «сумнівається»); тип оцінки особисто філософа чи його позиції; політичне («демократія», «молодь», «США», «маси») / філософське («релятивістських», «ірраціоналістичних», «деконструктивістських», «інтелектуально протистояти») / моральне («легковажний», «невимушений», «безвідповідальний», «самовдоволений») кодування.

Кожна критика вже передбачає власний словник і власні критерії, які не поділяються іншими учасниками цього «поля критики», а сам Р. Рорті розводить критиків на правих і лівих. Паралельно з цим у тексті простежуються і нормативні очікування щодо ролі філософії та інтелектуала-викладача. Критики апелюють до того, що філософ має робити: забезпечувати підстави для демократії, формувати публічну мову, виховувати громадян і молодь, підтримувати певний рівень раціональності чи моральності. Відхилення від цих

очікувань описується як професійна або моральна неспроможність, що ще раз підкреслює, що йдеться не лише про теоретичні розбіжності.

Р. Рорті поступово привідкриває свої власні позиції: «моя версія прагматизму» та згадує «іронізм». Далі прояснює те, що ярлик «постмодерніст» йому не до вподоби саме через його політичні позиції – «Ворожість лівиці до мене частково можна пояснити тим, що більшість людей, які так само, як і я, поважають Ніцше, Гайдеггера і Дерріда ... беруть участь у тому, що Джонатан Ярдлі прозвав “ставками на те, який ж Америка відстій” ... вони вважають наше суспільство “дисциплінарним”, таким, у якому домінує одіозний етос “ліберального індивідуалізму”; етос, що породжує расизм, сексизм, споживацтво і президентів-республіканців» (Рорті, 2024). Натомість Р. Рорті вважає, «... що наша країна – попри свої минулі й теперішні звірства й пороки, і попри ... – є хорошим прикладом найкращого типу суспільства з дотепер вигаданих» (Рорті, 2024).

Втім, політичної позицій, на думку Р. Рорті, критикам з правого боку бракує: «... ворожість правіці переважно пояснюється тим, що праві мислителі не вважають, що достатньо лише надавати перевагу демократичним суспільствам. Слід також вірити, що вони є Об’єктивним Добром ... Професори філософії, як я, мусять втокмачувати молоді, що їхнє суспільство ... таке, що втілює Істину та Розум» (Рорті, 2024). І саме «філософські погляди – спільні із поглядами Ніцше і Дьюї – забороняють казати мені подібні речі» (Рорті, 2024).

У висновку, на думку Р. Рорті, «Критики з обох сторін політичного спектру іноді кажуть, що мої погляди такі дивацькі, що не можуть бути нічим, окрім легковажної гри. На їхню думку, я усе кажу для ефекту, просто веселюсь, коли всім заперечую» (Рорті, 2024). Це Р. Рорті «чути образливо», тому філософ обирає «розповісти про свій шлях до теперішньої позиції», який має прояснити, що його погляди на зв’язок філософії та політики хоча і незрозумілі багатьом, втім він «обрав їх не з легковажних причин».

Наступний епізод (речення 35–74) описує дитинство автора до вступу до університету, цей епізод можливо також поділити на 3 частини, що йдуть

послідовно і не пересікаються: батьки і символ «Троцького»; «непередавані іншим» зацікавлення і символ «орхідей»; проблематизація співвідношення символів – відчуття розладу і символ «єднання».

Перша частина епізоду побудована навколо «я знав» (частина починається з переліку книжок, якими мислитель був майже «індоктринований»; Р. Рорті часто не метафорично прирівнював троцькізм батьків до релігії) – « ... у дванадцять років я знав, що бути людиною означає провести життя в боротьбі з соціальною несправедливістю» (Рорті, 2024). Частина «Троцького» описує набутий і засвоєний моральний горизонт; у цьому уривку майже немає інтимності. Наприклад, секрет Джона Френка (що той переховувався, «під псевдонімом гостював», у будинки Рорті) – не власний секрет, а доручення дорослих, зовнішня конспірація.

Друга частина – побудована навколо «я був переконаний / відчував / намагався зрозуміти, занепокоєно усвідомлював» і присвячена суто «приватним зацікавленням» – відчуттям і почуттям. Р. Рорті пише: «Я був певен, що наші благородні, чисті, цнотливі північноамериканські дикі орхідеї були морально вищі за кричущі, гібридизовані тропічні орхідеї, виставлені у квітковій крамниці. Також я був переконаний у глибинному значенні того факту, що орхідеї є найновішими і найскладнішими рослинами серед тих, які виникли у ході еволюції. Озираючись, я підозрюю, що в усьому цьому було багато сублімованої сексуальності» (Рорті, 2024). Втім і тут філософ висновує, що його «жага дізнатися про них усе» була спричинена бажанням, не зрозуміти збудження, а «зрозуміти всі складні слова з Крафта-Ебінга» (Рорті, 2024), книжку якого, на відміну від книг Троцького, у ранньому підлітковому віці філософ читав із «зачарованими очима». Частина «орхідей» побудована вже навколо приватного потягу й емоційної включеності. Якщо «Троцький» символізує універсальне й моральне, то «орхідеї» – одиничне, чуттєве й езотеричне. Автор уже не «знає», а «переконаний» і «відчуває» значущість того, чого сам не може до кінця пояснити. «Орхідеї» пов'язані з переживанням

«надчуттєвого» й «невимовно важливого», «доторком», а інтелектуальна мова тут радше приховує інтимне, ніж пояснює його.

Третя частина вибудовується навколо формулювань «я боявся», хотів «примирити», «я був спантеличений, але переконаний». Саме тут у тексті вперше виразно з'являються філософські категорії – «реальність», «справедливість», «інтелектуальна чи естетична основа». У третій частині виникає мотив страху і внутрішнього розладу. Автор боїться осуду Троцького за своє «непотрібне» захоплення орхідеями; поруч із цим з'являється мотив втечі від шкільних задирак. Тут, на межі між насильством і неприємністю та відчуттям «невимовно важливого», формулюється головне питання: як поєднати приватне самотворення із моральною вимогою справедливості. Філософія постає тут не з подиву, а з протиріччя і спроби легітимувати власну «приватність» без провини і звинувачення у моральній зраді.

Наступний масштабний епізод есе вже присвячений суто філософському шляху (речення 75–165). Тут речення стають довшими, насиченішими вставками, іменами, інтелектуальними маршрутами й уточненнями. Текст переходить від опису внутрішнього конфлікту до спроби концептуально його опрацювати, однак, цей перехід не фіксує зникнення попередньої напруги – навпаки, академічна філософія тут з'являється як новий спосіб її раціоналізації.

Чиказький університет описується як сцена інтелектуальних протиборств: «більшості нью-йоркських інтелектуалів, які відійшли від діалектичного матеріалізму» (Рорті, 2024) і викладачів-неоаристотеліків. Прагматизм Дж. Дьюї постає приниженим і недостатнім (з погляду критиків, викладачів університету), причому головна претензія до нього – відсутність абсолютів. Тут помітна структурна подібність із критиками самого Р. Рорті.

Для п'ятнадцятирічного Р. Рорті проблема формулюється не як питання істини саме по собі, а як питання виправдання морального вибору. Пошук абсолютів подається як пошук гарантії правильності, але цікаво, що ці абсолюти не описуються через переживання чи внутрішню переконаність – вони лише «звучать переконливо». На відміну від «орхідей», які «торкали», викликали

майже тілесне відчуття значущості, абсолюти приваблюють радше формально: вони «нагадують» орхідеї своєю рідкісністю, езотеричністю, доступністю «обраним». Тобто подібність між ними не емоційна, а структурна.

Перед філософом постає питання: « ... чи має це презирство [до Дьюї] набути релігійної чи філософської форми, і як його поєднати з прагненням до соціальної справедливості» (Рорті, 2024). У цьому контексті показовим є невеликий епізод захоплення Т. С. Еліотом. Привабливість християнства для Р. Рорті пов'язана не стільки з релігійним переживанням як таким, скільки з уявленням про можливість подолання «нав'язливих і нездорових приватних одержимостей». Сам Р. Рорті згодом пояснює відмову від релігії «гордовитою нездатністю повірити у слова загальної сповіді» (Рорті, 2024). Відтак напруження між прагненням до абсолютів і неможливістю особистого повного самопідпорядкування їм постає одним із визначальних мотивів подальших філософських пошуків Р. Рорті. Саме тому платонізм стає для нього таким привабливим: він обіцяє спосіб легітимувати приватне захоплення через універсальне знання: «Своє п'ятнадцяте літо я присвятив читанню Платона та переконався, що Сократ мав рацію: чеснота була знанням. Ця теза була музикою для моїх вух, адже я сумнівався у власній моральності і підозрював, що єдині мої здібності були інтелектуальні» (Рорті, 2024).

Далі текст починає постійно рухатися між двома полюсами: владою над іншими і примиренням із собою. Це особливо видно в описі двох можливих цілей філософії. Перша – здатність «переконати кожного зустрічного ... досягнути влади над іншими через аргументацію: наприклад, отримати здатність переконувати задирак ... » (Рорті, 2024); друга – досягнути стану, де «всі сумніви погамовано і сперечатися більше немає бажання» (Рорті, 2024).

Після від'їзду з Чикаго до Єлю Р. Рорті описує свій подальший інтелектуальний шлях як серію довгих спроб примирити «Троцького» і «орхідеї». Він прямо каже, що після першого розчарування у платонізмі витратив сорок років на пошуки способу сформулювати власне занепокоєння щодо користі філософії. Кульмінацією цього етапу стає написання «Філософії і

дзеркала природи». Р. Рорті описує момент майже як інтелектуальне прозріння (epiphany): «раптово все почало сходитися до купи». Йому здалося, що він знайшов спосіб поєднати критику картезіанства, історизм і власний антиплатонізм в одній великій історії про напругу всередині платонізму. Однак, на жаль, «... теми, які в ній підіймалися – проблема тіла й розуму, суперечки у філософії мови про істину й значення, філософія науки Куна – були досить далекі і від Троцького, і від орхідей. Я знову поладнав з Дьюї; я сформулював свій істористський антиплатонізм; я нарешті зрозумів, що думаю про спрямування і цінність сучасних течій аналітичної філософії; я дав раду більшості з тих філософів, яких прочитав. Але я не відповів на жодне з тих запитань, через які я, власне, почав читати філософів. Я так і не наблизився до єдиного бачення, яке тридцять років тому вирушив шукати до коледжу» (Рорті, 2024).

Після цього з'являється наступна книга – «Контингентність, іронія, солідарність». Його книга: «... про те, яким може бути інтелектуальне життя людини, котрій вдалося відмовитися від платонівської спроби втримати реальність і справедливість у єдиному баченні» (Рорті, 2024). Р. Рорті описує її вже як результат відмови від самого прагнення до «єдиного бачення». Він доходить висновку, що бажання поєднати реальність і справедливість було помилкою, а спроба знайти єдину основу для приватного і спільного – своєрідною секулярною версією релігійної потреби в абсолюті. Риторично це подано майже як висновок від виснаження після десятиліть пошуку, втім навіть тут структура початкового конфлікту не зникає: тепер замість спроби поєднати Троцького й орхідей Р. Рорті пропонує перестати вимагати їх поєднання. Тому в кінці тексту настільки важливими стають слова «сором», «ідіосинкратичне», «любиш». При цьому Р. Рорті не відмовляється від моралі взагалі – він лише переносить її основу. Спільним для людей виявляється не розум, не істина і не природа людини, а здатність «співпереживати» (sympathize) чужому болю. Тому сфера справедливості у нього будується навколо уникання жорстокості, а не навколо спільного бачення блага. Замість, наприклад, позитивного ідеалу

спільного щастя лишається мінімальна етика «не завдавати болю». Р. Рорті дозволяє приватним «орхідеям» існувати, але не очікує, що їх можна буде по-справжньому розділити з іншими.

Щодо останнього, фінального фрагменту (речення 166-260), то він присвячений вже не спогадам, а переважно деклараціями нинішніх поглядів і спостереженню за двома культурними війнами: між прогресистами і ортодоксами, і, всередині прогресивної гілки, між радикалами і реформаторами, що філософ приймає сторону прогресивного реформатора. Р. Рорті тут послідовно протиставляє «об'єктивність» інтерсуб'єктивності. Для нього прагнення до абсолютної об'єктивності є продовженням платонівського бажання знайти точку зору поза історією, мовою і людською скінченністю. Натомість інтерсуб'єктивність означає досягнення тимчасової й історично обумовленої згоди між людьми. Саме тому в тексті постійно повертається мотив контингентності: людські переконання, совість, естетичні смаки й навіть моральна чутливість описуються як результати впливу конкретного культурного середовища, а не як наслідок доступу до універсальної істини.

Водночас у цьому фрагменті помітна й певна межовість. Хоча філософ постійно говорить про страждання, солідарність і моральний досвід, сам досвід переважно постає в інтелектуалізованій формі – як предмет дискусії про переконання, мову та обґрунтування. Навіть біль інших функціонує передусім як морально-політична категорія, а не як опис безпосереднього тілесного чи втіленого переживання (як у випадку із орхідеями).

Особливо важливим є те, що Р. Рорті не відмовляється від моральних переконань після втрати віри в абсолютні засади. Навпаки, він наполягає, що солідарність можлива без метафізичних гарантій. Саме тому він критикує як «ортодоксів», так і радикальних постмодерністів: перші прагнуть вивести мораль із чогось трансцендентного, другі – зберегти революційну чистоту через тотальне заперечення наявного порядку. Натомість сам Р. Рорті послідовно займає реформістську позицію, пов'язану з прагматистською традицією Дж. Дьюї.

Фінальні фрагменти тексту демонструють, що його розчарування у платонізмі пов'язане насамперед із недовірою до самої ідеї «остаточного синоптичного бачення». Р. Рорті доходить висновку, що прагнення до «повної присутності поза грою» є небезпечним не тому, що воно хибне теоретично, а тому, що успіх такого пошуку створює ілюзію доступу до чогось вищого за людську солідарність. Саме тому демократична спільнота у душі Дж. Дьюї описується як така, де ніхто не вважає свої моральні переконання гарантованими структурою реальності. Єдиною підставою співжиття тут залишається не доступ до істини, а взаємна порядність, толерантність і співпереживання болю і стражданням інших.

Зрештою, така напруга має значення і для осмислення ліберального проєкту Р. Рорті загалом. Його концепція солідарності значною мірою ґрунтується на негативній програмі – здатності розпізнавати жорстокість, співпереживати болю та уникати приниження. Водночас позитивні форми спільного переживання, колективного захоплення або уявлення про спільне благо, здається, викликають у нього підозру як потенційно тоталізуючі. Відтак, дистанція щодо «досвіду» є не лише епістемологічною позицією неопрагматизму, а й елементом ширшої ліберальної установки.

У такому разі проблема полягає не у відсутності «досвіду» як такого, а в засадничій асиметрії між його негативним і позитивним вимірами: біль, приниження та жорстокість є політично й морально релевантними, тоді як спільне захоплення, ентузіазм, свобода або колективне переживання «повноти» життя стають підозрілими через їхню схильність до тоталізації, втім приватно прийнятними і бажаними. Позитивні форми спільної афективності маркуються Р. Рорті як загроза індивідуальній свободі та плюралізму, що змушує його остаточно витіснити їх у приватну, ізольовану сферу «диких орхідей».

Таким чином, у тексті Р. Рорті критика абсолютів і «об'єктивності» постає не як заперечення моральності чи значущості людських переконань, а як спроба показати їхню історичну та приватну природу. Те, що одні називають «Істиною», «Реальністю» або «раціональним фундаментом», у перспективі

філософа виявляється лише особливим типом зацікавлення. У цьому сенсі «абсолюти» не протистоять «орхідеям», а є їхнім специфічним різновидом – приватними захопленнями, що втратили усвідомлення власної контингентності.

Саме тому Р. Рорті послідовно відмовляється від пошуку нейтральної метапозиції, здатної остаточно примирити всі моральні та світоглядні конфлікти. Натомість він пропонує модель співіснування, у межах якої люди не зобов'язані мати спільне бачення істини чи блага, але мають утримуватися від жорстокості та приниження інших. Його соціальна філософія значно переконливіше відповідає на питання про те, як уникнути насильства, ніж на питання про можливість позитивної спільності або спільного переживання значущого, не пропонує сильної концепції спільного щастя або колективного сенсу.

Отже, реконструкція наративної організації есе показує, що Р. Рорті будує інтелектуальну автобіографію як історію поступового переосмислення напруги між прагненням до соціальної справедливості та приватними зацікавленнями. Біографічні події організовані в послідовність символічно навантажених епізодів («Троцький», «орхідеї», пошук «єдиного бачення»), через які автор реконструює генезу власних філософських переконань. Автобіографічні дані у тексті виконують концептотворчу функцію, стаючи способом постановки й опрацювання філософських проблем, а також апології власних позицій.

На рівні об'єкта висловлювання центральною темою есе постає співвідношення приватного зацікавлення й загального, самотворення й солідарності, контингентності та прагнення до абсолютних підстав. Р. Рорті описує свій інтелектуальний шлях як поступову відмову від пошуку єдиного фундаменту, здатного примирити ці виміри, і переходить до моделі їхнього розмежування, що є однією з ключових засад його неопрагматизму.

Водночас аналіз показує, що така стратегія не усуває початкової напруги остаточно. Попри критику абсолютів і відмову від прагнення «єдиного бачення», питання про можливість позитивної спільності залишається відкритим. Якщо біль, приниження та жорстокість стають для Р. Рорті

достатньою підставою солідарності, то позитивні форми спільного переживання значущого переважно переводяться у приватну сферу. Це дозволяє розглядати есе не лише як реконструкцію інтелектуального шляху філософа, а й як текст, у якому виявляються межі його власного проєкту.

У якості підсумку. Аналіз засад та інтелектуальних витоків автоетнографії дає змогу визначити її як дослідницьку практику в межах якісної методології, у якій науковець експліцитно включає себе в процес виробництва знання. Вона постає як практика критики культури, суголосна ідеям Р. Рорті щодо «культурної політики» (Rorty, 2007), детально проаналізованим у дисертації Ксенії Мейти (Мейта, 2023). Подібно до того, як у Р. Рорті трансформація культури відбувається через появу нових мов опису, метафор і наративів, автоетнографія також, на нашу думку, може бути «прочитана» як практика введення альтернативних способів осмислення особистого та колективного досвіду, що розширюють межі соціальної видимості та моральної чутливості.

Якщо, на думку Р. Рорті, культурні зміни можливі завдяки поширенню нових словників, здатних змінювати способи колективного бачення світу, то відкритим залишається питання про межі впливу автоетнографії як практики переопису (Rorty, 1989).

ВИСНОВКИ

У кваліфікаційній роботі було здійснено теоретичне осмислення автоетнографії як міждисциплінарного дослідницького підходу, запропоновано адаптацію автоетнографічного інструментарію до історико-філософських потреб, а також апробовано можливості його застосування до аналізу філософського тексту на прикладі есе Річарда Рорті «Троцький і дикі орхідеї».

Проведене дослідження дозволяє зробити висновок, що автоетнографія є специфічною практикою концептуалізації індивідуального досвіду, у межах якої особисте переживання набуває статусу джерела знання. Як якісний міждисциплінарний метод вона поєднує у собі підхід до проведення дослідження та специфічну форму текстуалізації його результатів. При цьому автобіографічні дані слугують матеріалом аналізу, а наративний стиль – засобом викладу. Дослідницький вимір є первинним, оскільки процес письма тут безпосередньо інтегрований у структуру пізнання. Визначальними принципами є рефлексивність та експліцитне включення дослідника в процес виробництва знання, де він одночасно постає суб'єктом досвіду, об'єктом аналізу та аналітиком.

Особистий досвід розглядається як такий, що має подвійний статус, виступаючи водночас емпіричним матеріалом і аналітичним інструментом дослідження, виконуючи евристичну, аргументативну й рефлексивну функції. Показано, що межа між етнографією та автоетнографією проходить не через опозицію «всередині/ззовні поля», а через різний статус досвіду в дослідницькій процедурі: допоміжний в етнографії та центральний в автоетнографії. Автоетнографію також було віднесено до сфери автобіографічного письма, але не автобіографії як жанру. Особиста історія функціонує тут як засіб дослідження та/або критики культури.

Виявлено, що автоетнографія переосмислює межі наукового знання, легітимуючи тілесний, емоційний, травматичний та інший першоособовий досвід. Залежно від дослідницької мети вона може реалізовуватися в евокативній, аналітичній або перформативній формах, однак спільними для всіх

типів залишаються рефлексивність, увага до етичних аспектів репрезентації та орієнтація на різноманітну аудиторію.

У процесі дослідження також було встановлено, що становлення та сучасне розуміння автоетнографії пов'язане з кризою позитивізму та критикою уявлення про нейтрального, універсального і безособового суб'єкта пізнання. У цьому контексті особистий досвід перестає розглядатися як перешкода для дослідження і натомість набуває статусу аналітичного ресурсу, здатного відкривати аспекти соціальної реальності, які залишаються невидимими в межах «зовнішнього» опису.

Було здійснено реконструкцію інтелектуально-історичних та методологічних передумов становлення автоетнографії. Показано, що її виникнення є результатом тривалих трансформацій у гуманітарних та соціальних науках у XX столітті. Автоетнографію доцільно розглядати як ретроспективно сконструйоване поняття. Встановлено, що автоетнографія формується на перетині кількох взаємопов'язаних процесів: трансформації класичної етнографії та переходу до рефлексивних моделей польового дослідження; розвитку розуміючої та феноменологічної соціології, зосередженій на інтерсуб'єктивності й смисловій структурі соціальної дії; наративного та інтерпретативного поворотів; критики універсального суб'єкта пізнання у феміністичній і постколоніальній теорії. Це дозволило конкретизувати тезу про автоетнографію як синтез постмодерної етнографії та постмодерної автобіографії.

Було запропоновано автоетнографічний підхід як інтерпретаційну оптику аналізу філософського тексту. На основі аналізу наявних спроб автоетнографічного читання було встановлено, що їхньою проблемою часто є недостатня методологічна обґрунтованість критеріїв застосування такого підходу, що попередні прочитання демонструють ризики некритичного перенесення інструментарію між різними дослідницькими полями за логікою поверхової аналогії. У зв'язку з цим у роботі було запропоновано власну стратегію автоетнографічного читання, що поєднує історико-філософську

уважність до контексту, елементи прагматичної герменевтики та інструментарій аналізу способів репрезентації авторського досвіду у тексті, а також увагу до досвіду філософа-читача.

Так, методологія І.-Ш. Зарка виявилась продуктивною для уникнення двох крайнощів – редукції філософського тексту до біографії автора та його розчинення в історичному контексті. На цій основі філософський текст розглядається як історично ситуйований, але водночас концептуально автономний об'єкт аналізу, що потребує одночасно контекстуалізації та інтерпретації. Крім того, продуктивним для дослідження виявилось розрізнення рівнів висловлювання, вислову та об'єкта висловлювання, яке дозволяє аналізувати як умови виникнення тексту, так і його наративну організацію та концептуальний зміст, не зводячи філософські ідеї до зовнішніх соціальних, політичних чи біографічних чинників.

Було визначено критерії аналізу автоетнографічного виміру тексту: наявність автобіографічних даних, позиційність автора, ступінь саморефлексії, наявність узагальнення, способи проблематизації власного становища, епістемічна функція досвіду, децентрація.

Автоетнографічне читання було концептуалізовано як самостійну стратегію історико-філософської рефлексії завдяки зверненню до практики читання філософських текстів, запропонованої Мішелем Фуко. Показано, що інтерпретація філософського тексту може поєднуватися з рефлексією дослідника щодо власної сучасності та власного способу мислення. Від М. Фуко було запозичено розуміння критики як дослідження історично сформованих меж власного мислення та практик самоконституювання суб'єкта. На основі прагматичної герменевтики Дж. Клоппенберга було обґрунтовано значення принципу втіленості та ситуйованості досвіду читача для історико-філософської інтерпретації.

Було показано, що специфіка автоетнографічного читання полягає у спробі розглядати текст як форму людської присутності. Автоетнографічне читання передбачає рефлексію щодо меж співвіднесення досвіду дослідника з

досвідом автора, увагу як до моментів впізнавання, так і до досвіду відмінності. У цьому сенсі воно спрямоване на збереження суб'єктності обох учасників інтерпретації та розглядає зустріч із автором як можливість не лише зрозуміти Іншого, а й уточнити межі власного саморозуміння.

Автоетнографічне читання було застосовано до тексту Річарда Рорті «Троцький і дикі орхідеї». Виявлено, що у тексті присутній автоетнографічний вимір. Попри те, що есе з'явилося у збірці інтелектуальних автобіографій, присвячених осмисленню становища гуманітаристики, Академії та інтелектуала у США кінця XX століття, воно виходить за межі суто інтелектуальної автобіографії. Особистий досвід автора тут стає способом осмислення ширших культурних, політичних та філософських зрушень другої половини XX століття.

Інтелектуально-біографічна реконструкція дала змогу простежити соціальні та інтелектуальні умови формування конфлікту між приватними зацікавленнями та прагненням до соціальної справедливості, а також прояснити значення символічних фігур «Троцького» та «єднання» у словнику автора. Водночас вона не дає вичерпної відповіді на питання про статус досвіду в тексті. Навпаки, саме в межах цього есе стає помітною напруга між автобіографічною формою викладу та небажанням автора надавати власному досвіду статус безпосереднього джерела філософської істини.

Натомість, наративна реконструкція дозволила уточнити значення символу «орхідей». «Орхідеї» позначають простір приватної естетичної чутливості та індивідуального самотворення, який, у межах ліберального проєкту Річарда Рорті, має бути захищений від ідеологічного підпорядкування та від вимоги включення у будь-який універсальний моральний чи політичний порядок. У цьому контексті автобіографічний матеріал стає підставою для концептуалізації таких тем, як: контингентність самоопису, співвідношення приватного і спільного, межі універсалізму, роль емоційної та моральної чутливості, солідарності.

Проведений аналіз також показав продуктивність співвіднесення автоетнографії з окремими аспектами філософії Р. Рорті, зокрема з його

концепцією переопису, контингентності словників та «культурної політики». Було продемонстровано, що автоетнографія може бути розглянута не лише як дослідницька методологія, а й як культурна практика переопису досвіду, яка створює можливість появи нових мов опису особистого та соціального. Водночас було встановлено, що питання про межі такого зближення залишається відкритим і потребує подальшої теоретичної перевірки.

Водночас отримані результати дають змогу переосмислити низку поширених інтерпретацій Р. Рорті. Зокрема, вони дозволяють переосмислити закиди щодо непослідовності концептуалізації його ліберального проєкту, а також уточнити поширену тезу про те, що культурна політика Р. Рорті ґрунтується насамперед на емпатії. Проведений аналіз показує, що автор радше послуговується поняттям симпатії, тоді як його концепція солідарності має мінімалістичний і переважно негативний характер, орієнтований передусім на зменшення жорстокості. Водночас це проблематизує питання про можливість формування позитивних форм спільності, зокрема таких, що ґрунтувалися б не лише на уникненні страждання, але й на спільному плеканні, наприклад, щастя чи радості, благополуччя, свободи.

Це, зі свого боку, відкриває перспективи для подальших досліджень, зокрема: уточнення співвідношення солідаризму й лібералізму у філософському проєкті Р. Рорті; прояснення статусу досвіду, насамперед духовного, у його неопрагматизмі; а також аналізу значення емоційного й тілесно-втіленого досвіду для сучасних ліберально-демократичних проєктів, особливо з огляду на те, що емоційна політика активно й ефективно використовується сучасними популістськими та авторитарними рухами. Окремої уваги в цьому контексті потребує і концепція переопису, яка в умовах постправди та медіаполітики виявляє не лише емансипативний, але й потенційно маніпулятивний вимір, оскільки практики символічного переозначення активно використовуються для конструювання правдоподібних значень, символів, наративів та легітимації авторитарних та тоталітарних режимів.

У результаті дослідження було зроблено висновок, що автоетнографічний підхід має евристичний потенціал для історико-філософського аналізу, оскільки дозволяє виявляти способи, у які філософські концепції формуються у взаємодії з особистим досвідом, культурним середовищем та практиками саморозуміння автора та читача. Водночас запропонована стратегія потребує подальшої апробації на ширшому історико-філософському матеріалі, а також уточнення меж і можливостей її застосування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Августин (2021). *Сповідь*. (Ю. Мушак, Пер.). Свічадо.
- Архипова, Л. (2010). Простір надії: Р. Рорті про герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 102, 33–37.
- Бьом, У. (Ред.). (2003). *Філософія сьогодні. Розмови з У. Беком, Г.-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін.* (А. Богачов, Пер.). Альтерпрес.
- Гірц, К. (2001). *Інтерпретація культур: вибрані есе* (Н. Комарова, Пер.). Дух і Літера.
- Голіченко, Т. (2008). Роздуми довкола сучасної історико-філософської методології: «ідеологія контексту» та її критика в працях І.-Ш. Зарка. *Могілянські історико-філософські студії*, 240–256. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/425>
- Голубович, І. (2020). Усна історія філософії та усна історія філософів у соціокультурному та інтелектуальному контекстах: СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ. *Філософська думка*, (6), 105–114. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/376>
- Грабович, Г. (2014). *Шевченко, якого не знаємо*. Критика.
- Громко, Т. (2018). Автоетнографічне маркування у текстах говіркового мовлення Центральної України. *Діалог мов – діалог культур. Україна і світ. IX Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики*, 52–57. https://doi.org/epub.ub.uni-muenchen.de/62334/1/Tagungsband%20IX_2018_Ukraine.pdf
- Долар, М. (2022). *Голос і більше нічого*. (П. Швед, Пер.). Комубук.
- Дротенко, В. (2025). Е. Левінас та Р. Рорті щодо перспективи суб'єктності: чи приречена філософія бути філософією? *Перспективи: соціально-політичний журнал*, (2), 39–46.

- Дубняк, З. (2022). Реконструкція лібералізму у філософії прагматизму (дисертація). Київський Національний Університет Імені Тараса Шевченка. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.22564.49284>
- Дубняк, З. (2023). Філософія прагматизму: від епістемологічних до ліберальних теорій. *Мультиверсум. Філософський Альманах*, 1(2), 64–75. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.1.4>
- Єрмоленко, В. (2007). Двадцять століття Річарда Рорті. *Критика*, 7-8(117-118), 27–28.
- Єрмоленко, В. (2011). *Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін та його час*. Критика.
- Єрмоленко, В. (2015). *Далекі близькі*. Видавництво Старого Лева.
- Захаренкова, А. (2025) «Стигматизація та агентність жінки з поліаморною ідентичністю (автоетнографічне дослідження)». [Неопубл. Кваліфікаційна робота]. НаУКМА.
- Івашина, О. (1997). Річард Рорті і можливості постметафізичної культури. *Наукові записки НаУКМА. Культура*, 2, 10–20.
- Йосипенко, О. (2025). Misreading та misunderstanding як наслідки деконтекстуалізації та реконтекстуалізації неопрагматизму у Франції. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 1(1(181), 108–131. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2025.1.1.7>
- Йосипенко, О. (2024). Рецепція як соціальний феномен: спроба теоретизації: ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ. *Філософська думка*, (3), 141–154. <https://doi.org/10.15407/fd2024.03.141>
- Йосипенко, О. & Йосипенко, С. (2022). Філософія в сучасній Україні: проблеми конституювання поля. *Ідеологія і політика*, 1(20), 164–180.
- Йосипенко, С. (2014). Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*, 30(1), 52–61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>

- Йосипенко, С. (2024). Українська мова. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.). *Європейський словник філософій: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V, сс. 79-110). Дух і Літера.
- Кант, І. (1989). Відповідь на питання: що таке Просвітництво? (М. Ласло-Куцюк, Пер.). *Всесвіт*, 4, 135–138.
- Карівець, І. (2021). Річард Рорті та доцільність існування історії філософії (Передмова до українського перекладу статті Річарда Рорті «Історіографія філософії: чотири жанри»). *Гуманітарні візії*, 1(7), 54–57.
- Катаєв, С. (2023). Дискурс війни в українській соціології. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*, (98), 62–72.
- Кебуладзе, В. (2020). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Кебуладзе В. (2021). *Феноменологічна психологія і феноменологічна соціологія : навчально-методичний посібник*. КНУТШ.
- Козак, Г. (2010). Рецепція і критика егалітаризму Дж. Роулза у філософії Р. Рорті. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 39, 55–58.
<https://ekmair.ukma.edu.ua/items/080e71fa-656c-4a32-968e-61574279b2ba>
- Костін, П. (2021). *Tendency Towards Anti-representationalism in The Philosophy of Donald Davidson*. [Неопубл. Кваліфікаційна робота]. НаУКМА.
<https://ekmair.ukma.edu.ua/items/74d0e1ab-98f8-447e-a852-dcf8441438a3>
- Кузьменко, О. (2023). Науковець як суб'єкт та об'єкт польового дослідження: до питання про метод автоетнографії під час війни. У *Війна, Наука та Емоції: (не)нові концепції і підходи* (сс. 60–72). ТОВ «Юрка Любченка».
- Кровлі, С. (2018). Автоетнографія як феміністичне самоінтерв'ювання (О. Плахотнік, М. Маєрчик, Пер.). *Критика феміністична*, 1, 46–73. URI <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/15665>
- Лактіонова, А. (2016). Різні «лінії» прагматизму в сучасній філософії. *Софія*, 1, 68–72.
- Лепський, М. (2025). *Біографічний метод: конструктор дизайну методології дослідження*. ЦНСД.

- Лисий, І. (2011). Ідея післяфілософської/літературної культури у Ричарда Рорті. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 115, 49–55.
- Лисий І. Я. (1999). Філософське життя як проблема історії філософської культури. *Наукові записки НаУКМА. Філософія. Право*, 8, 22–26.
- Лисий, І. Я. (2016). Проблема філософської національності в дискурсі Жака Дерріда. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 180, 55–61.
- Лисий, І. Я. (2012). Національна філософія як проблема. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 128, 9–16.
- Лисий, І. Я. (2014). Культурна ідентичність: культурні виміри націй у баченні М. Гібернау. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 154, 11–17.
- Лисий, І. (2014). Концепт національної ідентичності в дослідженнях культури. У В. Моренець (Ред.). *Tertium non datur: проблема культурної ідентичності в літературно-філософському дискурсі XIX–XXI ст.* (сс. 40–52). НаУКМА.
- Лях, В. (Ред.). (2000). *Після філософії: кінець чи трансформація?* (С. Кошарний, В. Куплін, В. Лях; О. Соболев Пер.). Четверта хвиля.
- Лютий, Т. В. (2014). Два «невчасні міркування» Ніцше: проблеми культурної ідентичності. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 154, 60–66.
- Лютий, Т. (2021). *Пригоди філософських ідей Західного світу*. Темпора.
- Лютий, Т. (2017). *Ніцше. Самоперевернення*. Темпора.
- Лютий, Т. (2022). *Сковорода. Самовладання*. Темпора.
- Магдич, Т. (2010). Риторика радикального дефляціонізму Ричарда Рорті. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 39, 49–54.
- Михед, Т. (2016). Блукання «кладовищем дитинства»: Елізабет Бішоп і поетика автоетнографії. *Наукові праці. Філологія. Літературознавство*, 316(304).

- Мейта, К. (2020). Проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Річарда Рорті. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 81–89.
- Мейта, К. (2022). Категорія іншості у філософії Річарда Рорті: принципи та механізми диференціації. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9-10, 119–126.
- Мейта, К. (2023). *Проблема Іншого в філософії Річарда Рорті*. (Дис. д-ра філософії). Національний університет «Києво-Могилянська академія».
- Менжулін, В. (2010). *Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні*. Аграр Медіа Груп. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/10979>
- Менжулін, В. (2010). Біографічна філософія і філософічна біографістика у творчості філософа-письменника (випадок Ж.-П. Сартра). У В. Моренець, (Ред.). *Людина в часі (філософські аспекти української літератури XX - XXI ст.)* (сс. 76–111). Пульсари.
- Менжулін, В. (2013). Історіографія філософії у контексті філософії досвіду. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 32–38.
- Менжулін, В. (2016). Про деякі актуальні проблеми теорії та методології історико-філософської біографістики. *Магістеріум : Історико-філософські студії*, 65, 3–14. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/9790>
- Менжулін, В. (2018). Довідково-енциклопедична біографістика як жанр сучасних історико-філософських досліджень: англо-американський та український досвід. *Sententiae*, 37(1), 153–167.
- Менжулін, В. (2022). Актуальні практики і дискусії в сучасній англomовній історіографії філософії. *Sententiae*, 41(3), 43–55.
- Павчук, М.-К. (2020). Неопрагматизм Річарда Рорті в контексті проблематики сучасної філософії науки. *Studies in history and philosophy of science and technology*, 29(2), 17–25.

- Павчук, М.К. (2021). Антифундаменталістські витоки неопрагматистської філософії Річарда Рорті. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 34, 78–84.
- Панич, О. (2024). Національна філософія та національне філософування. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.). *Європейський словник філософій: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V, сс. 101–103). Дух і Літера.
- Петрарка, Ф. (2014). *Таємниця мого зцілення, або Книга бесід про байдужість до мирського*. (В. Чайковський, Пер.). Фоліо.
- Поліщук, Н. (2012). *Філософія прагматизму*. Український центр духовної культури.
- Поліщук, Н. П. (2015). До питання про інтерпретацію в історії філософії (В. Петров та Д. Чижевський про творчість П. Куліша). *Мультиверсум. Філософський альманах*, (3–4), 68–80.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/Multi_2015_3-4_8
- Поліщук, Н. (2020). Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 69–80.
- Поліщук, Н. П. (2021). Неопрагматизм. У І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, О. М. Романів та ін. (ред.), *Енциклопедія сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України.
https://esu.com.ua/search_articles.php?id=73616
- Рандмаа, Р. (2024). *Шунім: місце, практики, спільноти* [Неопубл. Кваліфікаційна робота]. Український католицький університет.
- Рева, Н., & Кхелуфі, А. (2024). Усна історія філософії: метод, методологія, (майбутня) дисципліна?. *Sententiae*, 43(1), 44–50.
<https://doi.org/10.31649/sent43.01.044>
- Рікер, П. (1995). *Навколо політики*. (В. Андрушко, О. Мокровольський, А. Плеханова, О. Сирцова, Л. Федорова, О. Шевченко, Пер.). Дух і Літера.
- Рікер, П. (2004). *Гірці про ідеологію та утопію* (В. Верлока, Пер.). Дух і Літера.

- Рікер, П. (2005). *Ідеологія та утопія: Курс лекцій* (В. Верлока, пер.). Дух і Літера.
- Рорті, П. (2004). Післядемократія (К. Ботанова, Пер.). *Критика*, (5), 12–13.
- Рорті, Р. (1996a). Філософія і дзеркало природи (фрагменти). (В. Пазенко, Пер.). У С. Удовік (Ред.), *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія* (сс. 295–358). Ваклер.
- Рорті, Р. (1996b). Пов'язаність і самотворення. (Л. Онишкевич, М. Зубрицька, Пер.). У М. Зубрицька (Ред.), *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ* (сс. 580–600). Літопис.
- Рорті, Р. (2001). Постмодерністський буржуазний лібералізм (М. Сидорова, Пер.). *Культурологічний часопис «І»*, 21, 58–72.
- Рорті, Р. (2002a). Гайдеггер, випадковість і прагматизм (А. Кулаков, В. Єрмоленко, А. Архипова, Пер.). *Мастеріум. Історико-філософські студії*, 9, 112–115. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/14755>
- Рорті, Р. (2002b). Фройд та моральна рефлексія (фрагмент): Рациональне несвідоме як партнер у розмові (В. Єрмоленко, А. Кулаков, А. Архипова, Пер.). *Мастеріум. Історико-філософські студії*, 9, 107–110. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/8156fb9a-9695-495e-b527-2ce4b5046f8d>
- Рорті, Р. (2021). Історіографія філософії: чотири жанри. (І. Карівець, Пер.). *Humanitarian vision*, 7(1), 58–66, doi.10.23939/shv2021.01.058
- Рорті, Р. (2024). *Троцький і дикі орхідеї*. (К. Туріна, Пер.). Взято з https://kontur.media/richard_rorty/
- Рудинеско, Е. (2007). *Філософи в обіймах бурі*. (О. А. Юдіна, Пер.). Ніка-Центр.
- Руссо, Ж.-Ж. (2014). *Сповідь*. (В. Верховень, Пер.). Фоліо.
- Рябчук, М. (2011). *Постколоніальний синдром: спостереження*. К.І.С.
- Рябчук, М. (2021). Біла шкіра, чорна мова: травматичний досвід колоніального упокорення. *Zbruc*. <https://zbruc.eu/node/102635>
- Сень, А. (2014). Єретичне переосмислення прагматистської традиції Р. Рорті. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 4-5, 86–97.

- Сень, А. (2015). *Прагматизм і постпрагматизм у філософії Річарда Рорті*. (Дис. д-ра філософії). Київський національний ун-т імені Тараса Шевченка.
- Сімороз, О. (2020). Необхідність рефлексії в усній історії філософії. *Філософська думка*, (4), 53–66. <https://doi.org/10.15407/fd2019.04.053>
- Соболевський, Я. (2023а). Основні риси історико-філософського наративу ранньої американської філософії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 1(8), 40–43. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-7/8>
- Соболевський, Я. А. (2023b). Тенденції сучасної американської філософії: від інтелектуальної невизначеності до розгалуженого плюралізму. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, (3), 89–94. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Perspekt_2023_3_14
- Соболевський, Я. (2024). Філософсько-космологічні концепції в американському трансценденталізмі. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 2(11), 46–49. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2024/11-9/13>
- Соболевський, Я. (2025). Історія ранньої американської філософії як історіографічна проблема: концептуальні підходи у працях Герберта Воллеса Шнайдера. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 2(13), 74–78. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2025/13-12/14>
- Соболь, О. (1997). *Постмодерн і майбутнє філософії*. Наукова думка.
- Тулянцева, А. Д. (2026). Автоетнографічне письмо Річарда Рорті: філософія як практика культурної дипломатії. У С. Полунець & Е. Горбань (Упоряд.), *Куди йдемо: що здобувають ідеї та дії : тези XVII міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління»* (Київ, НаУКМА, 30–31 травня 2026 р.) (сс. 13–14). НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/39360>

- Тур, М. Г. (2006). Переопис словників як легітимація в утопічному проєкті Р. Рорті. *Практична філософія*, (1), 149–164. https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/2924/1/Tur_pereopus_2006.pdf
- Туріна, К. (2025). Контингентність, іронія, апропріація: Мартін Хайдеггер як мислитель і персонаж у роботах Річарда Рорті. [Неопубл. Кваліфікаційна робота]. НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/35759>
- Фанон, Ф. (2016). *Гнані і голодні*. (І. Ковальська, І. Цюпа, К. Шепетюк, Пер.). Вперед, LAT & K.
- Фуко, М. (2015). Що таке Просвітництво? (І. Карівець, Пер.). *Гуманітарні візії*, 1(2), 110–116. Взято з: https://kontur.media/m_foucault_enlightenment-2/
- Хома, О. (2024). Традиція і поліглосья. *Sententiae*, 43(2), 87–105. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.087>
- Циба, В. (2011). Трансцендентальний аргумент і проблема об'єктивності. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 115, 31–35.
- Шевченко, М. (2014). Редескрипція, іронія та метафори в постмодерністських концепціях Річарда Рорті. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства*, (2), 79–85.
- Шахова, О. (2020). Аналіз досвіду міжнародних студентів за допомогою автоетнографії. *Розвиток методів управління та господарювання на транспорті*, 1(70), 128–134.
- Шюц, А., & Лукман, Т. (2004). *Структури життєсвіту* (В. Кебуладзе, Пер.). Український Центр духовної культури.
- Юферева, О. (2013). Дослідницькі перспективи автоетнографії: якісна методологія на межі науки та журналістики. *Серія «Гуманітарні науки»*, 1(32), 105–117.
- Юферева, О. (2014). Ментальне пограниччя в автоетнографічній перспективі («Сад Меттерніха» Миколи Рябчука). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 60(2), 316–323.
URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_fil_2014_60%282%29__39

- Adams, T. E. (2011). *Narrating the Closet: An Autoethnography of Same-Sex attraction*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc.
- Adams, T. E., Jones, S. H., & Ellis, C. (2015). *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*. Oxford University Press.
- Adams, T.E., Holman Jones, S., & Ellis, C. (Eds.). (2013). *Handbook of Autoethnography* (1st ed.). Routledge.
- Adams, T. E., Holman Jones, S., & Ellis, C. (Eds.). (2021). *Handbook of Autoethnography*. (2nd ed.). Routledge.
- Allen, B. (2017). *The Philosopher as Man of Letters*. *Philosophy Today*, 61(2), 315–318. <https://doi.org/10.5840/philtoday201768160>
- Allen, B. (2007). *In Memoriam Richard Rorty*. In *Symposium*, 409–414. <https://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/0cdbeea422228b4d14a13bb937a119a5.PDF>
- Anderson, L. (2006). Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373–395.
- Baynes, K., Bohman, J., & McCarthy, T. (Eds.). (1986). *After Philosophy: End or Transformation?* The MIT Press.
- Beattie, L. (2022). *Symbiotic Autoethnography: Moving Beyond the Boundaries of Qualitative Methodologies*. Bloomsbury Academic.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*. Beacon Press.
- Bentz, V. M., & Shapiro, J. J. (1998). *Mindful Inquiry in Social Research*. SAGE Publications, Inc.
- Bernstein, R. J. (2010). *The Pragmatic Turn*. Polity.
- Bernstein, J. (2019). *Richard Rorty: The Dark Years (Excerpt)*. Public Seminar. <https://publicseminar.org/wp-content/uploads/2019/04/RortyTheDarkYears-Excerpt-1.pdf>
- Bernstein, R. J. (2008). Richard Rorty's deep humanism. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 29(2), 53–69.

- Bernstein, R. J. (2006). The pragmatic century. In S. G. Davaney & W. G. Frisnia (Eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein*. State University of New York Press.
- Bloom, C. M., Peters, T., Margolin, M., & Fragnoli, K. (2008). Are My Students Like Me? The Path to Colour-blindness and White Racial Identity Development. *Education and Urban Society*, 40(6), 643–665.
- Bochner, A. P., & Ellis, C. (2022). Why Autoethnography?. *Social Work and Social Sciences Review*, 23(2), 8–18. <https://doi.org/10.1921/swssr.v23i2.2027>
- Boffetti, J. (2004). How Richard Rorty Found Religion. *First Things*, (143). <https://firstthings.com/how-richard-rorty-found-religion/>
- Boylorn, R. M., & Orbe, M. P. (Eds.). (2014). *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life*. Routledge.
- Borradori, G. (1994). *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. University of Chicago Press.
- Brandom, R. (Ed.). (2000). *Rorty and His Critics*. Blackwell.
- Burlyuk, O. (2019). Fending Off a Triple Inferiority Complex in Academia: an Autoethnography. *Journal of Narrative Politics*, 6(1).
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as Method*. Routledge.
- Chang, H., Ngunjiri, F., & Hernandez, K.-A.C. (2013). *Collaborative Autoethnography*. Routledge.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (2nd ed.). University of California Press. <https://doi.org/10.2307/jj.8441704>
- Creswell, J. W. (2024). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (5nd ed.). SAGE Publications, Inc.
- Doloriort, C., & Sambrook, S. (2012). Are We There Yet? Autoethnography as a Useful Method for Organisational Research. *Qualitative Research in Organisations and Management*, 7(1), 2–21.

- Denzin, N. K. (1996). Post-pragmatism. *Symbolic Interaction*, 19(1), 61–75.
<https://doi.org/10.1525/si.1996.19.1.61>
- Dubniak, Z. (2021). Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty back to Dewey. *Journal of Education Culture and Society*, 12(2), 15–30.
<https://doi.org/10.15503/jecs2021.2.15.30>
- Edmundson, M. (1993). *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities*. Penguin.
- Edwards, J. (2021). Ethical Autoethnography: Is It Possible? *Qualitative Inquiry*, 27(9), 1171–1181.
- Eichsteller, M. J., & Davis, H. H. (2022). *Biographical Research Methods*. SAGE Publications Ltd.
- Ellis, C. (1995). *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Temple University Press.
- Ellis, C., & Bochner, A. P. (2000). Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed., pp. 733–768). SAGE Publications, Inc.
- Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. AltaMira Press.
- Ettorre, E. (2016). *Autoethnography as Feminist Method: Sensitising the Feminist 'I'*. Routledge.
- Falola, T. (2022). *Decolonizing African Knowledge: Autoethnography and African Epistemologies*. Cambridge University Press.
- Fanon, F. (1967). *Black Skins, White Masks* (C. L. Markmann, Trans.). Grove Press.
- Fournier, L. (2021). *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing and Criticism*. MIT Press.
- Gannon, S. (2006). The (Im)Possibilities of Writing the Self-Writing: French Poststructural Theory and Autoethnography. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 6(4), 474–495.
- Grant, A., & Lloyd-Parkes, E. (Eds.). (2024). *Meaningful Journeys: Autoethnographies of Quest and Identity Transformation*. Routledge.

- Grant, A. (Ed.). (2023). *Writing Philosophical Autoethnography*. Routledge.
- Gross, N. (2008). *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. University of Chicago Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity? In *Feminist Epistemologies* (pp. 49–82). Routledge.
- Holman Jones, S., & Adams, T. E. (2010). Autoethnography and Queer Theory: Making Possibilities. In N. K. Denzin & M. D. Giardina (Eds.), *Qualitative Inquiry and Human Rights*, 136–157. Left Coast Press.
- Holt, N. L. (2003). Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story. In *International Journal of Qualitative Methods*, 2(1), 18–28.
- Hughes, S. A., & Pennington, J. L. (2016). *Autoethnography: Process, Product, and Possibility for Critical Social Research*. SAGE Publications, Inc.
- Iosefo, F. (2020). *Wayfinding and Critical Autoethnography*. Routledge.
- Janack, M. (Ed.). (2010). *Feminist Interpretations of Richard Rorty*. The Pennsylvania State University Press.
- Jorgensen, D. L. (2020). *Principles, Approaches and Issues in Participant Observation*. Routledge.
- Koepke, L. (Ed.). (2012). *Autoethnography in Psychology: Making the Personal Political*. Left Coast Press.
- Kloppenberg, J. T. (1996). Pragmatism: An Old Name For Some New Ways of Thinking?. *The Journal of American History*, 83(1), 100–138. <https://doi.org/10.2307/2945476>
- Kloppenberg, J. T. (2012). Thinking historically: A Manifesto of Pragmatic Hermeneutics. *Modern Intellectual History*, 9(1), 201–216
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lejeune, P. (1989). *On Autobiography* (K. Leary, Trans.). University of Minnesota Press.
- Liu, W. (2025). The Philosophy of Autoethnography. *Quality & Quantity*, 59(5), 4243–4257.
- Lucero, A. (2018). Living Without a Mobile Phone: An Autoethnography. In *Proceedings of the 2018 Designing Interactive Systems Conference (DIS '18)*, 765–776. Association for Computing Machinery.
<https://doi.org/10.1145/3196709.3196731>
- Mackinlay, E., & Mickelburgh, R. (Eds.). (2023). *Critical Autoethnography and Ecriture Féminine*. Palgrave Macmillan.
- Madelrieux, S. (2023). Richard Rorty the Multi-pragmatist. *Books & Ideas*.
<https://laviedesidees.fr/Richard-Rorty-the-Multi-Pragmatist>
- Malachowski, A. R. (1990). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Wiley-Blackwell.
- Malinowski, B. (1968). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Routledge.
- Van Maanen, J. (2011). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. University of Chicago Press.
- Marchetti, G. (2003). Interview with Richard Rorty. *Philosophy Now*, 43, 22–25.
https://philosophynow.org/issues/43/Richard_Rorty
- Metcalf, S. (2007). Richard Rorty: What Made Him a Crucial American Philosopher? *Slate*. <https://slate.com/culture/2007/06/richard-rorty-remembered.html>
- Montaigne, M. de. (1958). *The Complete Essays of Montaigne* (D. M. Frame, Trans.). Stanford University Press.
- Nicholson, C. (2003). Richard Rorty's Pragmatic Patriotism: On the Need for a Different Kind of National Pride. *Philosophy Now*, 43.
https://philosophynow.org/issues/43/Richard_Rortys_Pragmatic_Patriotism
- Onishenko, D., Doran, N., Torres, R. A., & Nyaga, D. (Eds.). (2023). *Critical Reflexive Research Methodologies*. Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004681644>

- Osiptsov, A., & Tsybulko, O. (2019). Conceptuality and Communication at the Philosophical Tradition of Richard Rorty. *Skhid, (1)(159)*, 10–14.
- Pelias, R.J. (2018). *Writing Performance, Identity, and Everyday Life: The Selected Works of Ronald J. Pelias* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781351111751>
- Poulos, C. N. (2021). Conceptual Foundations of Autoethnography. In C. N. Poulos, *Essentials of Autoethnography* (pp. 3–17). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000222-001>
- Reed-Danahay, D. (Ed.). (1997). *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Routledge.
- Ricoeur, P. (1988). *Time and Narrative, Volume 3*. University of Chicago Press.
- Rondel, D. (2021). *The Cambridge Companion to Rorty*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1965). Mind-body Identity, Privacy, and Categories. *The Review of Metaphysics*, 19(1), 24–54. <https://www.jstor.org/stable/20124096>
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972–1980*. University of Minnesota Press.
- Rorty, R., Schneewind, J. B., & Skinner, Q. (Eds.). (1984). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1985). Philosophy Without Principles. *Critical Inquiry*, 11(3), 459–465.
- Rorty, R. (1986). From logic to Language to Play. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59(5), 747–753.
- Rorty, R., & Hesse, M. (1987). Unfamiliar Noises. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 61, 283–311.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1990). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (Ed.). (1992). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press.

- Rorty, R., & O'Shea, M. (1995). Richard Rorty: Toward a Post-metaphysical Culture. *The Harvard Review of Philosophy*, 5(1), 58–66.
- Rorty, R. (1998). *Achieving our Country*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (2001). Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises. *Telos*, 3(3), 243–263.
- Rorty, R., & Engel, P. (2005a). *What's the Use of Truth?* Columbia University Press.
- Rorty, R., & Vattimo, G. (2005b). *The Future of Religion*. Columbia University Press.
- Rorty, R., & Mendieta, E. (2006). *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Stanford University Press.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2010a). Intellectual Autobiography. In R. E. Auxier & L. E. Hahn (Eds.), *The Philosophy of Richard Rorty (Library of Living Philosophers)*. Open Court.
- Rorty, R. (2010b). *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. Columbia University Press.
- Rorty, R. (2021). *Pragmatism as Anti-authoritarianism*. (R. Brandom, Ed.). Harvard University Press.
- Salvo, J. (2019). *Reading Autoethnography: Reflections on Justice and Love*. Routledge.
- Crispin, S. (2007). *Richard Rorty: An Intellectual Memoir – Half Iggy Pop, Half René Descartes*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2007/06/10/books/review/Sartwell-t.html>
- Schneider, A., & Wright, C. (Eds.). (2010). *Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice*. Routledge.
- Schuster, S. C. (2003). *The Philosophers Autobiography: a Qualitative Study*. Praeger.

- Sobolievskiy, Y. (2019). Soviet and Ukrainian studies of American philosophy: Translation of Philosophical Texts. *Future Human Image*, 9, 100–106. <https://doi.org/10.29202/fhi/9/10>
- Sparkes, A. (2020). Autoethnography: Accept, Revise, Reject? Reflections of an Evaluative Self. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 12(2), 289–302.
- Stewart, K. (2005). Cultural Poesis: The Generativity of Emergent Things. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (3rd ed., pp. 1027–1043). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Stickers, K. W. (2020). We Liberal, Ironic Hypocrites: Situating Rorty in the history of American democratic thought. In R. Auxier, E. Kramer, & K. P. Skowroński (Eds.), *Beyond Rorty*. Lexington Books.
- Taylor, C. (2000). Rorty and Philosophy. In A. Malachowski (Ed.), *Richard Rorty* (pp. 158–180). Cambridge University Press.
- Tolich, M. (2010). A Critique of Current Practice: Ten Foundational Guidelines for Autoethnographers. *Qualitative Health Research*, 20(12), 1599–1610.
- Trynyak, M., & Rudenko, S. (2023). Intersubjectivity by J. Habermas and Solidarity by R. Rorty From the Comparative Perspective of the Postmetaphysical Discourse. *Humanities Studies*, 16(93), 77–83. <https://doi.org/10.32782/hst-2023-16-93-08>
- Tuliantseva, A. (2026). Autoethnographic Reconstruction in Philosophy (The Case of Richard Rorty). In A. Konverskyi (Ed.), *International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2026»* [Abstracts] (pp. 86–91). Publishing center «Kyiv University», 2026.
- Yang, L. (2023). Internal Migration, Stepping into the Academic Field, and Talking to Pierre Bourdieu: a Critical Autoethnography. *British Journal of Sociology of Education*, 45(2), 139–156.
- Vryan, K. D. (2006). Expanding Analytic Autoethnography and Enhancing Its Potential. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 405–409.

- Wall, S. (2008). Easier Said Than Done: Writing an Autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 7(1), 38–53.
- West, C. (1989). *The American evasion of philosophy: A genealogy of pragmatism*. University of Wisconsin Press.
- Wilshire, B. (1997). Pragmatism, Neopragmatism, and Phenomenology: The Richard Rorty Phenomenon. *Human Studies*, 20(1), 95–108.
<https://doi.org/10.1023/A:1005334101129>