

РОЗДІЛ III

У горизонті філософії, культурології і критики

Іван Лисий

НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ПРОБЛЕМА

Повернення сьогодні до проблеми національної ідентичності філософії подвійно обумовлене. Внутрішньо, розвитком самого філософського мислення – переходом від його сайєнтистської орієнтації до культуроцентристської з помітними світоглядними акцентами, а отже, і зміною домінуючої моделі філософії в метафілософській рефлексії. Останнє впливає на перегляд змістових пріоритетів: епістемологічна проблематика поступається місцем антропологічній, етичній, політологічній, аксіологічній, історіософській тощо. Філософія, інакше кажучи, забула про таку свою обитель, як башта зі слонової кістки, і все гучніше акцентує своє практичне спрямування: філософи екзистенціалістської орієнтації фондували філософію освіти, впливова німецька комунікативна філософія називає себе практичною, про філософські практики ведуть мову герменевтики й аналітики. А практики немислимі поза партикулярними вимірами. Практики завжди *hac et nunc*.

З другого боку, онтологічний поворот у філософському мисленні реалізується сьогодні – серед іншого – і звертанням філософської думки до проблем повсякдення. Сучасна філософія осмислює життєвий світ людини, досвід її повсякденного існування, екзистенційні грані її буття. А все це має свої національно-культурні виміри, від яких абстрагуватися при такому налаштуванні неможливо. Нарешті, оскільки призма філософського бачення задається відношенням «людина – світ людини», то увага філософа спрямована передусім на смисли явищ і процесів, а не на ці явища й процеси самі по собі. Зрозуміло, що межові

підстави буття людини всезагальні, однакові для людей різних культур і націй, але їх смисли щоразу інші, безконечно розмаїті. Цим обумовлені як авторський характер філософського мислення, його оригінальність, так і національні виміри філософії.

Зовнішньо – і водночас – спостережуване сьогодні повернення до питання національних вимірів філософії обумовлене посиленням уваги в гуманітаристиці до питомих культур у ситуації глобалізаційного культурного зоднаковіння.

Упродовж фактично всієї історії філософії (згадаймо хоча б розрізнення східної та західної парадигм філософування) їй притаманна дилема всезагального і сингулярного. Її дуже дохідливо й виразно окреслив російський філософ А. Ахутін: «Філософ живе у світі й думає розумом світу, в якому живе. Світ щоразу є *своїм* йому світом – світом його мови, доби, культури – цього місця і часу. А філософія за задумом звернута до первинного й загального» [1, с. 34].

Другий бік дилеми є загальним місцем у традиційних уявленнях про філософію. Хіба що останнє поняття варто радикалізувати, трансформуючи його у «всезагальне». А перший підтверджується вже тим, що чи не єдиним (або принаймні визначальним) емпіричним полем філософської теоретичної рефлексії є особистий життєвий досвід філософа, здобутий тут і тепер. Хибною є думка, ніби філософ, розмірковуючи про всезагальне й вічне, повинен намагатися вийти з себе, забути про свою індивідуальність. Про це добре сказав свого часу М. Гайдеггер: «Щоби розмірковувати, нам зовсім не треба “перестрибувати через себе”. Досить зупинитися на тому, що поблизу, і подумати про найближче: про те, що торкається кожного з нас – тут і тепер, тут, на цьому клаптикові рідної землі, зараз – у цю годину світової історії» [2, с. 105]. Р. Мертон оте необхідне й достатнє для філософської рефлексії кваліфікував як «екзистенційний базис» мислення, який визначає цілі й об'єкти пізнання [3, с. 655]. У наслідку маємо, кажучи словами редакторів «Європейського словника філософій», «за європейською філософською єдністю множину мовно-світоглядних унікальностей» [4, с. 8].

В останній тезі виявлено одну з альтернативних позицій, що викристалізувалися в осмисленні зазначеної дилеми. Її виразники керуються думкою, стисло сформульованою П. Рікером, що «існують культури, а не одна культура» [5, с. 300]. Теоретичну самосвідомість партикулярної (національної, регіональної тощо) культури в її цілісності та розмаїтті складає відповідним чином ідентифікована філософія. У діалозі цих філософій постає світова філософська єдність.

Іншу позицію, яка домінує в європейському філософському співтоваристві, можна іменувати універсалістською. Вона стверджує неподільність світового філософського процесу, оскільки рефлексія щодо всезагального повинна бути універсальною.

Проте більшість adeptів цієї позиції відразу ж підважує тезу про таку універсальність уже тим, що трактує її в дусі європоцентризму. Наприклад, аксіомою для О. Гьоффе є проголошена ним у пленарній доповіді на XXI Всесвітньому філософському конгресі думка про філософію як продукт західної культури. Щоправда, у філософів, що від імені ЮНЕСКО майже водночас із XXI філософським конгресом уклали стратегічний план розвитку філософії в глобальному обсязі, європоцентричне бачення філософії залишається *проблемою*, до якої привертають увагу, а не *аксіомою*.

Дивує та обставина, що в очах універсалістів неподільності світової філософії не суперечить її позасумнівна гетерогенність у діахронному зрізі та не бентежить розмаїття шкіл, течій, напрямів у синхронному аспекті. А національно-культурна різноманітність для них несумісна із всезагальністю філософського мислення. Під таким кутом зору національна філософія здається якимось оксюмороном. І це ще одна універсалістська аксіома. А як така вона, звісно, не потребує аргументів. Можна обмежитися зверненням до авторитетів, на жаль, зі злим умислом. І ось уже В. Малахов користується відомою думкою Окама, щоби продемонструвати безглуздя «партикулярістської» позиції: «Мислитель, що намірився “мислити національно” у ХХ ст., порушує золоте правило мислення, сформульоване Окамом – не примножувати

сутностей без необхідності» [6, с. 5]. Очевидно, це належить читати так, що національне як іпостась партикулярного і тому альтернатива всезагальному є сутністю не суцєю (принаймні для ХХ ст., не кажучи вже про ХХІ ст.); інакше мовлячи, утверджується безальтернативність універсального, безвідносність усезагального...

В очах «універсалістів» ідентифікація філософії, до якої в різних її площинах сьогодні привернуто більше уваги, несумісна з філософським універсалізмом, радикальністю філософського мислення. Усвідомлення саме дефінітивного універсалізму філософської думки спонукає декого ставити під сумнів можливість «папуаської», тобто «партикулярної» (під кутом зору культурно-історичних чи культурно-змістових прикмет) метафізики. Щоправда, при тому все ж допускається можливість свого для кожної локальної культурної парадигми шляху до метафізики (що, з огляду на мої зацікавлення, вже немало!), а також можливість імпліцитно-необхідної присутності метафізики в окремих локальних філософських культурах [7, с. 258]. Залишається сподіватися, що до цих останніх будуть зараховувані не тільки макрорегіональні (Схід, Захід, Латинська Америка тощо) або мікрорегіональні чи то пак субрегіональні (віденська, варшавська, московська – то чому б і не київська?), а й національні «локалізації» філософських творінь «трансцендентального суб'єкта»...

Зазначена просвітницько-раціоналістична позиція не нова. Її можна віднайти і в окремих маститих мислителів минулого, і навіть – у дуже репрезентативному варіанті – в анонімній книжечці «Введение к познанию философии» (Ч. І., СПб., 1848), яка, на думку Г. Шпета, вийшла з духовних сфер; її автор стверджує, що не може бути філософії німецької, англійської, французької (бо ще немає російської!), і теж покладається на «трансцендентальний суб'єкт», точніше на те, що наука – одна, вона є «власністю всіх людей взагалі і людського розуму зокрема», а тому не дробиться «за примхами і розумуванням розмаїтих племен» [8, с. 159] – нинішній автор говорить про папуасів.

Що стосується самого Г. Шпета, дуже далекого від романтичного партикуляризму, то він завершує свої міркування таким висновком: «Самосвідомість народу знаходить свій вираз через його літературу, науку, мистецтво, однак філософія вважається домінуючим органом такого виразу» [8, с. 160]. Щоправда, раціоналістично орієнтований Шпет, котрий взірцем для філософії обирає науку, а розвинуту філософію прирівнює до її знанневого складника, зрадив би себе, коли б не зробив таке застереження: «Філософія здобуває національний характер не у відповідях – наукова відповідь справді для всіх народів і племен – одна, а в самій постановці питань, у підборі їх, в часткових модифікаціях» [8, с. 2]. Але для сучасника, не схильного беззастережно відносити філософію до науки, більше того – схильного інтерпретувати філософське знання як знання запитує, це застереження переконливим не буде.

З позиції універсалізму Н. Юліна дорікає Р. Рорті за те, що той прагне «культурної самоідентифікації за належністю до традиції, коріння, ґрунту». І докір цей – за цілковиту безвинність, а саме за те, що цей американський філософ, чиї позиції помітно відрізняються від поглядів фундаторів прагматизму, продовжує називати себе прагматистом. Модельний варіант сучасного філософа Н. Юліна бачить навдивовижу однозначно: «Нам треба більше тих, кого Жданов... називав космополітами, позбавленими коріння» [9, с. 93, 110].

Дивує і те, що «універсалісти» знаходять більше підстав для територіалізації філософського мислення («філософія в Україні», «філософська думка в Києві» тощо), ніж для диференціації філософії за ідентифікуючими національно-культурними прикметами на британську, французьку й іспанську. Коли ж визнати національну диференціацію культур, то навряд чи хто спростовуватиме той факт, що філософія щоразу формується й розвивається в лоні певної національно визначеної культури як її теоретична саморефлексія. Тож хіба можна припустити, що національна ідентичність притаманна лише культурному *контекстові* філософування, а не *йому самому*? Інакше, що в кожному особливому

національно-культурному контексті щоразу існує поза- чи над- національна філософія?

Дехто намагається видати проблему національної ідентичності культури загалом та її філософської самовідомості зокрема за суто приватну: «Культурна єдність (ідентичність. – І. Л.) є суто французьким феноменом і, до певної міри, німецькою проблемою...» – так відмахується від обговорюваної тут дилеми Г. Блум [10, с. 46]. Але ж добре відомо, що кожен справжній філософ (не тільки французький чи німецький), переймаючись усезагальним, виявляється оригінальним, тобто по-своєму партикулярним; тому маємо справу з філософією Декарта чи Гегеля. Як пише А. Ахутін, «філософи займаються загальною – філософською – справою, та доказують причетність до цієї загальної справи тим, що породжують абсолютно оригінальну філософію» [1, с. 29]. Можливо, остання частина судження надто радикалізована: авторська сингулярність у філософії, як і в культурі загалом, не абсолютна, а завжди тією чи тією мірою репрезентативна. Вона репрезентує певне інституціалізоване філософське співтовариство (групаду Гарварду або Сорбонни) і разом з тим університетський загал, національно-культурну спільноту і водночас людський універсум.

Проте навіть мислителі, що відзначаються глибиною і зваженістю думки, схильні альтеризувати оригінальність і партикулярність позиції філософа. Так, Ю. Габермасу здається, ніби міра прив'язаності думки до контексту її виникнення зворотно пропорційна її оригінальності [11, с. 87]. Звісно, обстоюючи оригінальність, німецький філософ – за послаблення зв'язків думки з її життєвим контекстом. Та чи не ризикує він у такий спосіб позбавити думку ґрунту? Ще радикальніше подібну позицію артикулює А. Шагай, промовисто назвавши свою працю «Поневолююча сила культури» [12]. Але чи є дещо *до* і *поза* культурою, що вона могла б поневолювати?

Для М. Гайдеггера ж саме буття в культурі, «стояння на ґрунті» забезпечує людині свободу думки і вчинку. І Януш Добешевські, досліджуючи особливості російської філософської культури,

констатує, що в тих моментах російського мислення, для яких універсальність, здавалось би, не є проблемою, бо вони співмірні з європейськими філософськими досягненнями, ця думка вторинна, відтворююча. «А там, – продовжує дослідник, – де акцентовано своєрідний, на перший погляд партикулярний і вузьконаціональний відправний пункт російської філософії, але при тому наголошено суттєвість динамізму цієї думки, там російська філософія набуває дійсної оригінальності і водночас універсальності...» [13, с. 139].

Такою є реальна діалектика партикулярного, оригінального й універсального.

А. Ахутін, звертаючись до досвіду античного філософування, пропонує свій варіант відповіді на питання, як досягається те, що ідея певного філософа і філософія, що належить певній культурі, стає загальнозначущою, самою по собі суцєю думкою. Грецька філософія, розмірковує він, зібрала грецький світ, розкритий грецькою ж культурою, в «єдиний *досвід буття* і дає звіт («логос») про себе, доводить (підносить) свій *приватний досвід...* до загальності розуму, в якому цей особливий досвід бути світом і людиною стає повідомлюваним усім як загально-можливий. Інакше кажучи, унікальний грецький досвід буття розкривається філософським логосом у своїй первинній загальнозначущості» [1, с. 30].

Звичайно, в осяганні прапервинного філософ певною мірою дистанціюється щодо реалій власної культури, в лоні якої формувався його особистісний життєвий досвід. Але таке відволікання, необхідне для осмислення всезагального, не робить його думку надкультурною та безмовною. Адже, як слушно стверджував Ф. Шляермахер, «навіть абсолютно універсальне... освітлюється та забарвлюється мовою» (цит. за: [4, с. 15]). Спостерігачі констатували, що гіперпопулярний у світовому інтелектуальному співтоваристві, але не надто шанований у Франції Ж. Дерріда в останніх своїх текстах спеціально вдавався до мовних ігор, релевантних насиченій каламбурами французькій мові, наче наголошуючи неповторно національний характер своєї думки. Він

акцентував свою духовну причетність до своєї культури, своє перебування у своїй мові.

Подібні обставини підважують твердження Гадамера, ніби розум, хоча він завжди втілений у мові, виявляється трансцендентним щодо окремої кожної окремої мови [14, с. 11]. Та упорядники збірки «Після філософії», знаючи, що саме «розум служить нам як регулятивна ідея», слушно стверджують відсутність «стандартів раціональності, абсолютно незалежних від історичних конкретних мов, культур, соціальних практик» [14, с. 10–11]. Варто уточнити, що автор «Істини й методу» апелює до герменевтичного діалогу й досягнення взаєморозуміння між культурами й епохами. Але долання проблеми неперекладностей якраз засвідчує, що успішний міжкультурний діалог у царині філософій уможливило зовсім не трансцендентність розуму щодо мови. Досягається така трансляція неповторного змісту, яка зберігає неповторність, притаманну кожному філософському поняттю в контексті національного філософування, завдяки засадничій відкритості культур.

У цій відкритості, у діалозі філософій оприявнюється своєрідність кожної філософської партикулярності. Стисло кажучи, британське прочитання Гегеля помітно відрізняється від французького. Оскільки здобутки української філософії ще не дають їй змоги вступити в повноцінний, партнерський діалог з іншими національними філософіями, її визначеність як української залишається певною мірою проблемною. І так, очевидно, триватиме доти, доки наша філософська думка не осягатиме суттєву своєрідність буття української людини в сучасному світі і не збагачуватиме узагальненням здобутого тут універсум світового філософського людинознавства.

Звичайно, ймовірність цього залежатиме і від якості участі української культури загалом у світовому культурному полілозі. Бо навряд чи ступінь добротності нашої філософської традиції дасть можливість українству розпочати входження до глобального культурного простору здобутками саме філософської культури. До речі, недавно М. Мінаков у бесіді з Р. Колінзом згадав про поділ культур на такі, в яких філософія існує як їх невіддільна

частина, і культури «нефілософські». Сам він делікатно усунувся від такого поділу, та все ж поставив перед Колінзом питання про належність української культури до тих останніх. Колінз ще делікатніше ухилився від відповіді, до якої, звісно, не був готовий, перевівши розмову на місце сучасної філософії в мережевих зв'язках. Проте актуалізація обговорюваного сюжету саме в такій площині вельми промовиста...

У філософії, як і в усій культурі, найвищі досягнення рано чи пізно стають загальнолюдським надбанням, квінтесенцією світової філософської думки. І «національні філософські пейзажі» (Б. Кассен) цьому не перешкода. При тому ті першорядні філософські здобутки, як показує аналіз входження ідей Паскаля чи критичного мислення Канта до універсуму світової філософії, не втрачають своєї національної ідентичності: Паскаль залишається французом, а Кант – німцем.

Проте для дослідника не є аксіомою те, що національно-культурна визначеність філософії стосується її змістового наповнення. Навіть визнаючи німецькість Канта-філософа, її традиційно не актуалізують при змістовому розгляді чи інтерпретуванні його ідей, оцінці його філософських звершень. І стається так чи то через її змістову нейтральність (мовляв, національне стосується тільки способу артикулювання філософських думок, яким при їх змістовому аналізі можна певною мірою знехтувати, або методичних пріоритетів філософського мислення), чи через давно утверджений певний («універсалістський») мислительний шаблон, згідно з яким національна своєрідність тієї чи тієї філософії не суттєва.

В обговорюваній проблемі не оминати низки контроверсійних питань:

- Насамперед, чи притаманна все ж філософській думці, не партикулярній, універсальній дефінітивно, національна визначеність?
- Чи критерії такої визначеності (коли з нею погодитись) мають винятково позаісторичний характер, чи включають і суто історичні моменти? Чи вирізняються філософські

партикулярності якимись унікальними смисловими акцентами? Можливо, схильністю до певних способів філософування? А чи критерієм їх диференціювання слугує структурна своєрідність кожної? Адже наче встановлено, що структурні елементи таких партикулярностей здебільшого повторюються, спільні для багатьох чи й для всіх практично, а поєднанню тих елементів така повторюваність не притаманна. Тож з'ясування своєрідності тієї чи іншої національної філософії буде продуктивним, якщо дослідницька увага зосереджуватиметься на виявленні у ній оригінального поєднання складників і прикмет, притаманних будь-якій філософії. Адже саме таке неповторне поєднання мало би слугувати тут розрізнявальним критерієм.

- Чи, зрештою, така визначеність необхідно передбачає етнічну самосвідомість суб'єкта філософської творчості? І чи «брак національної органічності» (С. Квіт) у багатьох культурних діячів українського походження складає універсальну проблему новітньої культурології, якій добре знайомі спокуси космополітизму, чи це власне проблема історії української культури? Інакше кажучи, чи «проблему Гоголя» можна позначити і як «проблему Дж. Конрада» або «проблему Е. Верхарна», чи це нетотожні проблеми? Тобто чи в останніх випадках ідеться про загальнокультурний феномен «трансетнізму», тоді як у першому – про характерний для культури бездержавного народу духовний дуалізм?

Зрозуміло, автор цього тексту не може претендувати на розв'язання всіх згаданих та інших питань такого ряду, але й наближення до з'ясування навіть окремих із них, сподіваюсь, варте дослідницьких зусиль. На деякі з них спробую тут шукати відповідь, звертаючись до феномена Юркевича-філософа.

Питання «Чи належить П. Юркевич українській культурі?», що неодноразово поставало в історико-філософських і культурознавчих дослідженнях, тільки на перший погляд може здатися не лише простим, а й не зовсім коректним. Але досить виявити в цьому питанні таку, наприклад, грань: чи стосунки Юркевича

з українською філософією аналогічні в найзагальнішому плані стосункам Сковороди або Драгоманова, чи стосункам В. Соловйова або О. Шпенглера, тобто йдеться про зв'язки внутрішньої або зовнішньої природи, – і відразу увиразниться неідеологічність і посутність поставленого питання.

Про те, що воно в історії філософії та культури не має остаточного розв'язання, свідчить беззастережне віднесення філософії П. Юркевича у російській історико-філософській традиції, починаючи, здається, з О. Введенського, до російської філософської культури і одночасний розгляд спадщини цього філософа нашими істориками культури в контексті розвитку української філософської думки, започаткований майже сторіччя тому Д. Чижевським. Проте ні скарбівничі українських культурних багатств, ні традиційно мислячі історики «вітчизняної» філософії не бачили у цій рубрикації якоїсь проблеми для себе.

А вона, безперечно, є. Можна продовжити демонстрацію проблемності цього питання твердженням, що російська історико-філософська традиція має вагомий підстави: П. Юркевич зрілі свої роки провів у Московському університеті, його творчість в її безпосередньому здійсненні була включена не тільки в російське академічне життя, а й в актуальне російське філософське (та й ширше – ідейне) життя свого часу. Ідеї П. Юркевича знайшли своє продовження в російській релігійно-філософській школі, започаткованій В. Соловйовим. Зрештою, все, написане П. Юркевичем, виконано російською мовою. Хіба цього мало, аби віднести П. Юркевича до діячів російської філософії?

Проте свої аргументи, досить переконливі, можуть висунути й історики української культури. Хіба не вагомим є припущення, що П. Юркевич як філософ виріс із української, сквородинівської філософської традиції, тоді як російська філософська традиція на час його фахового формування ще фактично не склалася? Що формувався він як самобутній мислитель у київському філософському колі (мені здається, що таке окреслення культурного і фахового осередку більш коректне, ніж жорсткувате «київська школа», ступінь одностумства якої не віднайти в авторів, котрих

до неї звичайно відносять), у своєрідній атмосфері Київської духовної академії, де український компонент ніколи не був викорінений дощенту. Нарешті, творчість П. Юркевича-філософа київського періоду була найбільш плідною, продуктивною.

Я поки що не торкався таких аргументів, котрі могли б видатись комусь сумнівними (наприклад, українське походження П. Юркевича, віднесення деkim не без сарказму до компетенції сумнівної пренатальної психології, або національно-культурна орієнтація його рідного брата, або й міра засвоєння спадщини філософа в українській філософії кінця XIX – початку XX ст., передовсім, звісно, академічній). Адаже йдеться поки що про постановку проблеми та її присутність. А для цього, здається, наведених міркувань більш ніж достатньо.

А от спроби її розв'язування не будуть успішними, коли не прагнути з'ясувати критерії віднесення доробку того чи того діяча до масиву певної національної культури, що виводить на головну для цієї розвідки проблему національної визначеності культури загалом і філософської культури зокрема. У цій проблемі є принаймні два важливих аспекти: 1) об'єктивні якості культури як національного феномену, якості, що складаються спонтанно; 2) настанови суб'єктів культуротворчості, національно-культурна самовизначеність культурних діячів. Нема потреби доводити, що збіг цих аспектів бажаний, але не такий уже й частий.

У першому аспекті на питання про те, чи включена творчість П. Юркевича до царини української філософської культури, можна відповідати ствердно. По-перше, усім персоналістично-християнським складом мислення з притаманним йому пафосом особистості, потужною екзистенційною насагою свого інтелектуального пошуку П. Юркевич продовжує духовну традицію, започатковану в культурі Київської Русі та увиразнену й закріплену Г. Сковородою. Про роль у цьому українського походження (etnie) філософа судити нелегко, бо дуже мало знаємо про його родину (багато провінційних священничих сімей в Україні першої половини XIX ст. було зрусифіковано), семінарські та академічні роки. Але, по-друге, духовно Юркевич – виходець з Київської

духовної академії. І це локалізація не територіальна (мовляв, академія, у якій навчався і починав творчий шлях філософ, розташована в Києві, а не в Рязані чи Кракові), а інтелектуально-етнічна. Уже в рефлексії академічного середовища останньої третини XIX ст. Київська академія вирізнялася історичним спрямуванням філософської діяльності від догматичного московського. Цієї різниці торкається, зокрема, Г. Шпет, ставлячись до неї вельми скептично [8, с. 213]. Але ж сам він, простежуючи розвиток філософської думки в Росії XIX ст., аналізує доробок усіх професорів Київської академії і практично не звертається до жодного автора з Москви.

Саме завдяки питомому філософському «вишколу» і з укладеною ним призмою бачення Юркевич органічно ввійшов у світову філософську культуру учнем і гідним продовжувачем традиції, здатним до новаторського пошуку.

Що стосується засвоєння ідей Юркевича, його інтелектуального досвіду, то воно здійснювалося двоюко: а) безпосередньо – через актуалізацію і переосмислення його думок мислениками академічно-університетського київського кола кінця XIX – початку XX ст.; б) опосередковано – через вплив на українську філософію XX ст. ідей В. Соловйова та його школи – спадкоємців П. Юркевича. Щоправда, і пряме, і опосередковане включення спадщини Юркевича в пізніше філософське життя України було суттєво обмежене спочатку тим, що повелителі інтелектуально-філософської моди Росії другої половини XIX ст. зробили все можливе для дискредитації імені та ідей українського філософа, а позакультурні чинники революційного XX ст. виключили спадщину Юркевича з актуального філософського процесу. І все ж Юркевич повертається до української філософської культури після штучного, неприродного усунення з неї як мислитель, виплеканий у ній і до неї належний зовсім не формально.

Коли Д. Чижевський говорить про стиль як індикатор національної визначеності того чи того культурного феномену, то має на оці певну змістово-формальну єдність, а не партикулярно-національний вияв універсально-нічийних істин. І українськість

стилю Юркевича вловили вже перші його слухачі в аудиторіях Московського університету. Переконаливо проступає вона для уважного читача зі сторінок його писань.

«Архітектоніка» цих писань, зокрема пріоритетність у них етико-естетичної проблематики, є ще одним індикатором «українськості» філософії П. Юркевича, а заодно й однією із заповорок її органічного засвоєння питомою філософією сьогодні й завтра.

А як же бачить цю проблему сам Юркевич? Перед тим нагадаю, що етнологічна проблематика – як у площині національного самовизначення, так і в теоретичній площині – не особливо хвилювала цього християнського філософа (за винятком окремих міркувань у контексті філософії права). Проте питання про національну визначеність філософії Юркевич не уникав. Він стверджував, що «жодна наука так рішуче не позначається характером духу особистого, національного... як філософія». А відбувається це тому, що «при огляді розмаїтих явищ філософ відчуває різні порухи серця, різні почування; в душі його витворюється певний настрій, котрий у свою чергу даватиме особливе спрямування його аналізам, його мисленню» [15, с. 247].

Тут також бачимо зближення філософії з наукою, але замість «трансцендентального суб'єкта», «людського розуму взагалі» маємо справу з екзистуючим філософом, належним до певної, тобто й етнічно визначеної культури. Адже культура є способом освоєння світу саме цим етносом, способом його вбуттєвлення в оточення, духовною субстанцією буття людини в її світі.

Висловлюючись дещо парадоксально, можна стверджувати, що у Юркевича є реальні шанси стати українським філософом; його нове, сподіваюся, повномасштабне і продуктивне входження в українську філософську культуру шойно починається. Можливо, цьому не перешкодить та обставина, що, судячи із творів Юркевича, його «щоденників», обмежено доступного нам епістолярію, національно-культурна самовизначеність його мало турбувала, а етнологічна проблематика не стала предметом його інтелектуальних шукань. Чи програв у цьому Юркевич як людина і як мислитель – питання залишається відкритим. В усякому

разі, без перетворення національно-культурної визначеності у свідому переконаність людини, її символ віри національне не може здобути субстанційності для цього суб'єкта культурної творчості. Проте входження доробку певного автора до тієї чи тієї національної культури залежить не тільки від його інтенцій, а й від намірів і дій суб'єктів спілкування, предметом якого стає творчість чи спадщина цього автора. Звичайно, немало залежить тут і від ступеня самовизначення самої національної культури, в нашому випадку – української. Існує не позбавлена підстав думка про те, що її самоозначення ще триває. А для філософії це створює додаткові труднощі, бо ж вона, складаючи вищий рівень критичної саморефлексії, наче вивершує розвиток національної самосвідомості.

Чи присутній П. Юркевич у російській філософській культурі? Так, безперечно, особливо з актуалізацією в ній філософії всеєдності. Але увійшов він до неї в ролі продукуючого діяча на тих же засадах, що й безліч інших українців, починаючи з Ф. Прокоповича або Е. Славинецького. Маємо справу ще з одним випадком давно обговорюваного, але не до кінця з'ясованого «феномена Гоголя».

З'ясування національно-культурної ідентичності філософії, аналіз відношення між філософською всезагальністю і партикулярністю філософій потребує продуктивного методологічного і методичного інструментарію. Належне місце серед нього посяде, звісно, компаративістика. Але й іманентний аналіз має своє поле застосування як у діахронному, так і в синхронному зрізах проблеми. У першому увага зосереджуватиметься на тому, як своєрідність історії певної філософської сингулярності «знята» і представлена в її змістових характеристиках; у другому – на питомій традиції філософування чи її становленні (в українській філософії).

Коли припустити, що філософські партикулярності слугують лише способом оприявлення неподільного світового філософського процесу, що ідея філософії «наднаціональна», а її культурно обумовлені втілення щоразу мають національні виміри, тоді

методологічно засадничою для дослідника буде діалектика явища й сутності. Якщо у світовій філософії бачити сукупність, суму філософських партикулярностей, то доведеться в аналізі керуватися співвідношенням цілого й частини. Та особливі перспективи в обговорюваній тут проблематиці відкриваються для погляду крізь призму співвідношення загального та окремого. Тоді філософська всезагальність, світова філософія буде осмислюватися як полілог реальної множини національних філософських партикулярностей. Кожна з них причетна до світової філософії, але ця причетність здійснюється кожною неповторно – по-британськи, по-німецьки, по-українськи.

.....

1. Ахутин А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 783 с.
2. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 193 с.
3. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. – М. : АСТ : Хранитель, 2006. – 873 с.
4. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей. Т. I ; [наукові керівники проекту: Б. Кассен, К. Сігов] ; пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2009. – 576 с.
5. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», Пульсари, 2001. – 393 с.
6. Малахов В. Что значит «мыслить национально»? / Владимир Малахов // Логос. – 2001. – № 5–6. – С. 4–9.
7. Пронякін В. І. П. Д. Юркевич та Е. Гуссерль: два засоби обґрунтування метафізики / В. І. Пронякін // Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 243–259.
8. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // Сочинения / Г. Г. Шпет. – М. : Правда, 1989. – С. 11–342.
9. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / РАН, Институт философии ; сост. А. А. Сыродеева ; отв. ред. А. В. Рубцов. – М. : Традиция, 1997. – 288 с.
10. Блум Г. Західний канон : книги на тлі епох / Гарольд Блум. – К. : Факт, 2007. – 720 с.

11. Хабермас Ю. Речь 2005 года / Ю. Хабермас // Обсерватория культуры. – 2005. – № 4. – С. 87.
12. Szahaj A. Zniewolajaca moc kultury / A. Szahaj. – Torun, 2004. – 266 s.
13. Dobieszewski J. Rosyjske syntezy rosyjskiej swiadomosci / J. Dobieszewski // Archiwum historii filozofii i mysli społecznej. – 1998. – Т. 43. – S. 121–142.
14. Після філософії: кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. – К. : Четверта хвиля, 2000. – 431 с.
15. Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 670 с.