

НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ПРОБЛЕМА

Автор з'ясовує причини актуалізації проблеми національних вимірів філософії та реконструює альтернативні розв'язання цієї проблеми.

Ключові слова: філософія, національний, універсалізм, партикулярний, Памфіл Юркевич.

Повернення сьогодні до проблеми національної ідентичності філософії подвійно зумовлене. *Внутрішньо*, розвитком самого філософського мислення – переходом від його сайєнтистської орієнтації до культуроцентристської з помітними світоглядними акцентами, а отже, і зміною домінантною 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, й усе гучніше акцентує власне практичне спрямування: філософи екзистенціалістської орієнтації фундували 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 *hoc et nunc*.

Разом з тим 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 за такого налаштування 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 різних культур і націй, але їх смисли щоразу інші, безконечно розмаїті. Цим породжені як авторський характер філософського мислення, його оригінальність, так і національні виміри філософії.

Зовнішньо спостережуване сьогодні повернення до питання національних вимірів філософії зумовлене посиленням уваги в гуманітаристичі 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, яку дуже дохідливо й виразно окреслив російський філософ Анатолій 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].

Друга сторона дилеми є загальним місцем у традиційних уявленнях про філософію. Хіба що останнє поняття варто радикалізувати, трансформуючи його у «всезагальне». А перша підтверджується вже тим, що чи не єдиним (або принаймні визначальним) емпіричним полем філософської теоретичної рефлексії є особистий життєвий досвід філософа, здобутий тут і тепер. Не можна погодитися з думкою, ніби філософ, розмірковуючи про всезагальне й вічне, повинен намагатися вийти з себе, забути про свою індивідуальність. Про це добре сказав свого часу Мартін 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» [11, с. 105]. Роберт Мертон оте необхідне й достатнє для філософської рефлексії кваліфікував як «екзистенційний базис» мислення, який визначає цілі й об'єкти пізнання [5, с. 655]. У підсумку маємо, кажучи словами редакторів «Європейського словника філософій», «за європейською філософською єдністю множини мовно-світоглядних унікальностей» [3, с. 8].

В останній тезі виявлено одну з альтернативних позицій, які викристалізувалися в осмисленні зазначеної дилеми. Її виразники керуються думкою, стисло сформульованою Полем Рікером, що «існують культури, а не одна культура» [8, с. 300]. Теоретичну самосвідомість партикулярної (національної, регіональної тощо) культури в її цілісності та розмаїтті становить відповідним чином ідентифікована філософія. У діа-

лозі 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 Отфрида Гьоффе є проголошена ним у пленарній доповіді на XXI Всесвітньому філософському конгресі думка про філософію як продукт тільки західної культури. Щоправда, у філософів, які від імені ЮНЕСКО майже одночасно з XXI філософським конгресом уклали стратегічний план розвитку філософії у глобальному обсязі, європоцентричне бачення філософії залишається *проблемою*, до якої привертають увагу, а не аксіомою.

Не може не дивувати та обставина, що в очах універсалістів не суперечить неподільності світової філософії 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. І ось уже Володимир Малахов з недобрим умислом користується відомою думкою Вільяма Оккама, щоби продемонструвати безглуздя «партикуляристської» позиції: «Мислитель, що намірився “мислити національно” у ХХ ст., порушує золоте правило мислення, сформульоване Оккамом – не примножувати сутностей без необхідності» [4, с. 5]. Очевидно, це належить читати так, що національне як іпостась партикулярного і тому альтернатива всезагальному є сутністю не суцільною (принаймні для ХХ ст., не кажучи вже про ХХІ); інакше мовлячи, утверджується безальтернативність універсального, безвідносність всезагального...

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 деякого 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 ло-

кальної культурної парадигми шляху до метафізики (що з огляду на мої зацікавлення вже немало!), а також можливість імпліцитно-необхідної наявності метафізики в окремих локальних філософських культурах [7, с. 258]. Залишається сподіватися, що до цих останніх будуть зараховані 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 Густава Шпета, вийшла з духовних сфер; її автор стверджує, що не може бути філософії німецької, англійської, французької (бо ще немає російської!), і також 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» [12, с. 159].

Що стосується самого Г. Шпета, дуже далекого від романтичного партикуляризму, то він завершує свої міркування таким висновком: «Самосвідомість народу знаходить своє вираження через його літературу, науку, мистецтво, однак філософію вважають домінантним органом такого вираження» [12, с. 160]. Щоправда, раціоналістично орієнтований Г. 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 справедлива для всіх народів і племен – одна, а в самій постановці питань, у доборі їх, у часткових модифікаціях» [12, с. 12]. Але для сучасника, не схильного беззастережно зараховувати філософію до науки, більше того – схильного інтерпретувати філософське знання як знання запитувальне, це застереження переконливим не буде.

З позиції універсалізму Ніна Юліна дорікає Ричарду 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 американський філософ, чий позиції помітно відрізняються від поглядів фундаторів прагматизму, продовжує називати себе прагматистом. Модельний варіант сучасного філософа Н. Юліна бачить надивовижно 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 ідентифікувальними 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 національно-культурному контексті існує поза- чи наднаціональна філософія?

Дехто намагається видати проблему національної ідентичності культури загалом та її філософської самосвідомості зокрема за суто приватну: «Культурна єдність (ідентичність. – І. Л.) є суто французьким феноменом і, до певної міри, німецькою проблемою...» – так ухиляється від обговорюваної тут дилеми Гаролд Блум [2, 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 доводять 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 (громаду Гарварда або Сорбонни) і разом з тим університетський загал, національно-культурну спільноту і водночас людський універсум.

Проте навіть мислителі, які вирізняються глибиною та зваженістю думки, схильні альтеризувати оригінальність і партикулярність позиції філософа. Так, Юргену Габермасу здається, ніби міра прив'язаності думки до контексту її виникнення обернено пропорційна її оригінальності [10, 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 схожу позицію артикулює Анджей Шагай, промовисто назвавши свою працю «Поневолювальна сила культури» [15]. Але чи є дещо до і поза культурою, що вона могла б поневолювати?

Для М. Гайдегера ж саме буття в культурі, «стояння на ґрунті» забезпечує людині свободу думки і вчинку. І Януш Добешевскі, досліджуючи особливості російської філософської культури, констатує, що в тих моментах російського мислення, для яких універсальність, здавалося б, не є проблемою, бо вони співмірні з європейськими філософськими досягненнями, ця думка вторинна, відтворювальна. «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 справжньої оригінальності і водночас універсальності...» [14, с. 139].

Такою є реальна діалектика партикулярного, оригінального й універсального.

А. Ахутін, звертаючись до досвіду античного філософування, пропонує свій варіант відповіді на питання, як 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 загальноможливий. Інакше кажучи, унікальний грецький досвід буття розкривається філософським логосом у своїй первинній загальнозначущості» [1, с. 30].

Звичайно, в осяганні прапервинного філософа 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 Фрідріх Шляермахер, «навіть абсолютно універсальне... освітлюється та забарвлюється мовою» [3, с. 15]. Спостерігачі констатували, що гіперпопулярний у світовому інтелектуальному співтоваристві, але не надто шанований у Франції Жак Дерріда в останніх своїх текстах спеціально вдавався до мовних ігор, релевантних насиченій каламбурами французькій мові, наче наголошуючи неповторно національний характер власної думки. Він акцентував свою духовну причетність до своєї культури, своє перебування у своїй мові.

Такі обставини підважують твердження Ганса-Георга Гадамера, ніби розум, хоча він завжди втілений у мові, виявляється трансцендентним щодо окремої кожної окремої мови [6, с. 11]. Та упорядники збірника «Після філософії», знаючи, що саме «розум служить нам як регулятивна ідея», слушно стверджують відсут-

ність «стандартів раціональності, абсолютно незалежних від історичних конкретних мов, культур, соціальних практик» [6, 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 уможливує зовсім не трансцендентність розуму щодо мови. Досягається така трансляція неповторного змісту, яка зберігає цю 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 людознавства.

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, нещодавно Михайло Мінаков у бесіді з Рендаллом Колінзом згадав про поділ культур на такі, в яких філософія існує як їх невід'ємна 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 у мережових 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» (Барбара Кассен) цьому не перешкода. До того ж ті першорядні філософські здобутки, як показує аналіз входження ідей Паскаля чи критичного мислення Канта до універсуму світової філософії, не втрачають своєї національної іден-

тичності: 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 під час змістового розгляду чи інтерпретування його ідей, оцінювання його філософських звершень. І стається так чи то через її змістову нейтральність (мовляв, національне стосується тільки способу артикулювання філософських думок, яким у процесі їх змістового аналізу 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 несуттєва.

В обговорюваній проблемі не оминати низки контроверсійних питань:

- Насамперед, чи притаманна все ж філософській думці, непартикулярній, універсальній дефінітивно, національна визначеність?
- Чи критерії такої визначеності (коли її визнати) мають винятково позаісторичний характер, чи вміщують 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 тієї національної філософії буде продуктивним, якщо дослідницька увага зосередиться на виявленні у ній оригінального поєднання складників і прикмет, притаманних будь-якій філософії. Адже саме таке неповторне поєднання мало б слугувати тут розрізнявальним критерієм.
- Чи, зрештою, така визначеність необхідно передбачає етнічну самосвідомість суб'єкта філософської творчості? І чи «брак національної органічності» (Сергій Квіт) у багатьох культурних діячів українського походження становить 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 Джозефа Конрада» або «проблему Еміля 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, сподіваюся, варте дослідницьких зусиль. На деякі з них спробую тут шукати відповідь, звертаючись до феномена Юркевича-філософа.

Питання «Чи належить Памфіл 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 Григорія Сковороди або Михайла Драгоманова чи стосункам Володимира Соловйова або Освальда Шпенглера, тобто йдеться про зв'язки внутрішньої чи 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 зарахування філософії Памфіла Юркевича у російській історико-філософській традиції, починаючи, здається, з Олександра Введенського, до російської філософської культури й одночасний розгляд спадщини цього філософа нашими істориками культури в контексті розвитку української філософської думки, започаткований майже сторіччя тому Дмитром 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 вагомні підстави: П. Юркевич свої зрілі роки провів у Московському університеті, його творчість в її безпосередньому здійсненні була залучена не тільки в російське академічне життя, а й в актуальне російське філософське (та й ширше – ідейне) життя свого часу. Ідеї П. Юркевича продовжені в російській релігійно-філософській школі, започаткованій В. Соловйовим. Зрештою, усе, написане П. Юркевичем, виконано російською мовою. Хіба цього мало, аби зарахувати 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, сквородинської 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, таке окреслення культурного і фахового осередку більш коректне, ніж жорсткувате «київська школа», ступінь єдності, якої не віднайти в авторів, котрих до неї зазвичай зараховують), 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 не торкався таких аргументів, котрі могли б видатися комусь сумнівними (наприклад, українське походження П. Юркевича, віднесення деким 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). Адже йдеться поки про постановку проблеми та її посутність. А для цього, здається, наведених міркувань більш ніж достатньо.

А от спроби її розв'язування не будуть успішними, коли не намагатися 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. В означеній 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 належить творчість П. Юркевича до царини української філософської культури, можна відповісти ствердно. По-перше, усім персоналістично-християнським складом мислення з притаманним йому пафосом особистості, потужною екзистенційною наснагою свого інтелектуального пошуку Юркевич продовжує духовну традицію, започатковану в культурі Київської Русі та увиразнену й закріплену 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 й 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. Про цю різницю зауважує, зокрема, Г. Шпет, ставлячись до неї досить скептично [12, с. 213]. Але ж сам він, простежуючи розвиток філософської думки в Росії XIX ст., аналізує доробок усіх професорів Київської академії і майже не звертається до жодного автора з Москви.

Саме завдяки питомому філософському «вишколу» і з укладеною ним призмою бачення Юркевич органічно ввійшов до світової філософської культури учнем і гідним продовжувачем традиції, спроможним на новаторський пошук.

Засвоєння ідей Юркевича, його інтелектуального досвіду 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, й опосередковане входження спадщини Юркевича в пізніше філософське життя України було істотно 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. вилучили 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 певного культурного феномену, то має на увазі 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 запорок 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 «під час огляду розмаїтих явищ філософ відчуває різні порухи серця, різні почування; в душі його витворюється певний настрій, котрий, своєю чергою, даватиме особливе спрямування його аналізам, його мисленню» [13, 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 – це спосіб освоєння світу саме цим етносом, спосіб його вбуттєвлення в оточення, духовна субстанція 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 щойно починається. Можливо, цьому не перешкодить та обставина, що, судячи із творів та «щоденників» Юркевича, обмежено доступного нам епістолярію, національно-культурна самовизначеність його мало турбувала, а етнологічна проблематика не стала для нього предметом інтелектуальних шукань. Чи програв у цьому Юркевич як людина і як мислитель – питання залишається відкритим. В усякому разі без перетворення національно-культурної визначеності на свідому переконаність людини, у її символ віри національне не може здобути субстанційності для цього суб'єкта культурної творчості. Проте входження доробку певного автора до тієї чи іншої 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 само-свідомості.

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 самих засадах, що й безліч інших українців, починаючи з Теофана Прокоповича або Епифанія Славинецького. Маємо справу ще з одним

випадком давно обговорюваного, але не до кінця дослідженого «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 й у 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 зумовлені 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 й окремого. Тоді філософська всезагальність, світова філософія осмислюватиметься 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.

Список літератури

1. Ахутин А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 783 с.
2. Блум Г. Західний канон : книги на тлі епох / Гарольд Блум. – К. : Факт, 2007. – 720 с.
3. Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей. – Т. I. – К. : Дух і Літера, 2009. – 576 с.
4. Малахов В. Что значит «мыслить национально»? / Владимир Малахов // Логос. – 2001. – № 5–6. – С. 4–9.
5. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. – М. : АСТ : Хранитель, 2006. – 873 с.
6. Після філософії : кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. – К. : Четверта хвиля, 2000. – 431 с.
7. Пронякін В. І. П. Д. Юркевич та Е. Гуссерль : два засоби обґрунтування метафізики / В. І. Пронякін // Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст : зб. наук. ст. / за ред. В. С. Горського. – К. : КМ Academia, 1995. – С. 243–259.
8. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К. : КМ Academia ; ПУЛЬСАРИ, 2001. – 393 с.
9. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст : сб. / отв. ред. А. Рубцов. – М. : Традиция, 1997. – 288 с.
10. Хабермас Ю. Речь 2005 года / Ю. Хабермас // Обсерватория культуры. – 2005. – № 4. – С. 86–91.
11. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : ВШ, 1991. – 193 с.
12. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // Сочинения / Г. Г. Шпет. – М. : Правда, 1989. – С. 11–342.
13. Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 670 с.
14. Dobieszewski J. Rosyjskie syntezy rosyjskiej swiadomosci / J. Dobieszewski // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. – 1998. – Т. 43. – S. 121–142.
15. Szahaj A. Zniwolajaca moc kultury / A. Szahaj. – Toruń : Wydawnictwo Naukowe UMK, 2004. – 266 s.

I. Lysyi

NATIONAL PHILOSOPHY AS THE PROBLEM

The author determines the reasons of the national measures of philosophy problem actualization and reconstruct the alternative solutions.

Keywords: philosophy, national, universalism, particular, Pamfil Yurkevich.

Матеріал надійшов 05.03.12.