

ІНСТИТУТ ІСТОРИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
ЛЬВІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА



Число 26 • 2019

**СПРАВА ФІЛОСОФІЇ
В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**

Харків–Львів • 2019

УДК 141(477)(051)
У45

«Україна модерна» виходить у рамках
Програми дослідження модерної історії та суспільства України,
створеної при Центрі дослідження історії України ім. Петра Яцика
Канадського інституту українських студій (Університет Альберти),
за співучасті Львівського національного університету імені Івана Франка
та Українського католицького університету

Редактор-засновник
Ярослав Грицак

Головна редакторка
Гелінада Грінченко

Запрошені редактори числа
Михайло Мінаков
Орися Біла

Редакторка відділу рецензій
Юлія Кисла

Літературна редакторка
Марина Курушина

Перекладання й редагування
англомовних анотацій
Павло Грицак та Мішель Гольдгабер

Адреса редакції: «Україна модерна»,
Інститут історичних досліджень, ЛНУ ім. І. Франка,
м. Львів, вул. Університетська, 1, кім. 328
Україна, 79602, e-mail: uamoderna@gmail.com
тел. +38 032 239 45 85

веб-сторінка: www.uamoderna.com

В оформленні обкладинки використано світліну М. Мінакова

Автори висловлюють власні погляди,
що не завжди збігаються з поглядами Редакції.

Передрук і переклади матеріалів дозволено тільки за згодою авторів і Редакції,
посилання на «Україну модерну» обов'язкове.

З М І С Т

Від редакції	
Справа філософії у сучасній Україні: запитання й відповіді	7

ФОРУМ

Філософія в Україні: у вічному пошуку себе.....	12
--	-----------

Учасники:

Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Володимир ТУРЧИНОВСЬКИЙ
Володимир ФАДЄЄВ
Олексій ВЄДРОВ
Іван ІВАЩЕНКО
В'ячеслав ЦИБА

ПОЛЕМІКА

<i>Сергій ЙОСИПЕНКО</i>	
Історія філософії та проблема внутрішньої тягlosti національної філософії	31
<i>Максим ГОРЮНОВ</i>	
Російська філософія, Її Імперська Величність і ліки від душевних ран: ким є російські філософи й чого вони хочуть?	50
<i>Олег ПЕРЕПЕЛИЦЯ, Михайло ШИЛЬМАН</i>	
(Не)можливість віддержавлення філософії	60
<i>Олександр ВОРОНЮК</i>	
Убогість філософії.....	72
<i>Володимир ВОЛКОВСЬКИЙ</i>	
Доля філософії в епоху постправди: слуга короля чи клоун на агорі	80

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

<i>Михайло МІНАКОВ</i>	
Сучасність і мир. Уроки прикладного просвітництва Канта	99
<i>Віктор МАЛАХОВ</i>	
Діалогічне спілкування та його роль у досягненні суспільного примирення і порозуміння	118
<i>Оксана ДОВГОПОЛОВА</i>	
«Розриви» колективної пам'яті: проблематика виявлення та лікування.....	141

<i>Ольга ШПАРАГА</i>	
Само- та взаємоповага: по той бік абстрактности та соціального приниження.....	162
<i>Михайло ЧЕРЕНКОВ</i>	
Традиційні цінності як постсекулярний конструкт у пострадянському контексті: «скрепы» «русского мира» проти української «революції цінностей».....	180
ПЕРЕКЛАДИ	
<i>Грем ГАРМАН</i>	
Політика істини, сили і проживання (пер. Антона ТАРАСЮКА)	193
<i>Джанні ВАТТИМО</i>	
Яка потреба, яка метафізика? (пер. Антона ТАРАСЮКА)	203
<i>Ганна АРЕНДТ</i>	
Ми біженці (пер. Євгенія МОНАСТИРСЬКОГО)	210
<i>Євгеній МОНАСТИРСЬКИЙ</i>	
Післямова до есею Ганни АРЕНДТ «Ми біженці»	221
ОГЛЯДИ Й РЕЦЕНЗІЇ	
<i>В'ячеслав ЦИБА</i>	
Ніцше в українському контексті. Рецензія на: Лютий, Тарас. Ніцше. Самоперевершення. К.: Темпора, 2016.	225
<i>Володимир КОВЧАК</i>	
Що таке «бути»? Рецензія на: Лакс, Майкл. <i>Метафізика: сучасний вступний курс</i> , пер. з англ. М. Симчич, Є. Поляков. К.: Дух і Літера, 2016.....	231
<i>Анатолій ДЕНИСЕНКО</i>	
Що сучасно? Коротко про декілька есеїв Джорджіо Агамбена. Рецензія на: Агамбен, Джорджо. <i>Что современно?</i> , пер. с итал. Августина Соколовски. К.: Дух і Літера, 2012	236
<i>Анна МЕДВЕДОВСЬКА</i>	
Маґочій, Павло-Роберт. <i>Історичний Атлас Центральної Європи</i> . Третє видання, перероблене та розширене. Торонто – Баффало – Лондон: University of Toronto Press, 2018.....	240
Наші автори	244

CONTENTS

From the Editors

The Cause of Philosophy in Contemporary Ukraine: Questions and Answers7

FORUM

Philosophy in Ukraine: in the Permanent Quest for Itself 12

Contributors:

Anatolii YERMOLENKO

Volodymyr TURCHYNOVSKYI

Volodymyr FADEEV

Oleksii VEDROV

Ivan IVASHCHENKO

Viachslav TSYBA

POLEMICS

Serhii YOSYPENKO

The History of Philosophy and the Problem of Internal Continuity
in National Philosophy 31

Maxim GORIUNOV

Russian Philosophy. Her Imperial Majesty and Balm for Wounds of the Soul:
Who are Russian Philosophers and What Do They Want? 50

Oleh PEREPYLYTSIA, Mykhailo SHYLMAN

The (Im)possibility of Reclaiming an Un-etatist Philosophy 60

Oleksandr VORONYUK

The Poverty of Philosophy 72

Volodymyr VOLKOVSKYI

Philosophy in the Age of Post-Truth: Servant of the King or Clown in the Agora88

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

Mykhailo MINAKOV

Modernity and Peace. The Lessons of Kant's Applied Enlightenment 99

Victor MALAKHOV

Dialogical Communication and its Role in Achieving Social Harmony and
Understanding 118

Olha DOVHOPOLOVA

"Disruptions" of Collective Memory: Aspects of Diagnosis and Treatment 141

<i>Olha SHPARAGA</i>	
Self- and Mutual Respect: Beyond Abstraction and Social Humiliation	162
<i>Mykhailo CHERENKOV</i>	
Traditional Values as a Post-Secular Construct in the Post-Soviet Context: the “pillars” of the “Russian World” vs. Ukraine’s “Revolution of Values”	180
TRANSLATIONS	
<i>Graham HARMAN</i>	
The Politics of Truth, Power and Living (trans. by Anton TARASIUK)	193
<i>Gianni VATTIMO</i>	
What Need, What Metaphysics? (trans. by Anton TARASIUK).....	203
<i>Hanna ARENDT</i>	
We Refugees (trans. by Evhenii MONASTYRSKYI)	210
<i>Evhenii MONASTYRSKYI</i>	
Afterword of Hanna ARENDT’s essay “We refugees”	221
REVIEWS	
<i>Viacheslav TSYBA</i>	
Nietzsche in the Ukrainian Context. Review of Nietzsche. Samoperevershennya. Kyiv: Tempora, 2016, by Taras Liuty	225
<i>Volodymyr KOVCHAK</i>	
What Does it Mean “to be”? Review of Metaphysics, trans. by M.Symchych and Ye.Poliakov. Kyiv: Dukh i litera, 2016, by Michael Lachs	231
<i>Anatolii DENYSENKO</i>	
What is Modern? Concise Thoughts of Some Essays by Giorgio Agamben. Review of What is modern?, trans. by Avhustyn Sokolovsky, Kyiv: Dukh i litera, 2012, by Giorgio Agamben	236
<i>Anna MEDVEDOVSKA</i>	
Magocsi, Paul Robert. Historical Atlas of Central Europe. Third Revised and Expanded Edition. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press. xiv, 2018.	240
Our Authors	244

ВІД РЕДАКЦІЇ

СПРАВА ФІЛОСОФІЇ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ЗАПИТАННЯ Й ВІДПОВІДІ

Філософська думка за давнини в культурній ризомі України. Багатство її тягlosti – частина багатоголосої історії життя думки від Карпат до Донця і від Полісся до Криму. Однак попри цю за давниність, притаманна їй і трагедія перервности. Кожної епохи філософія мала починати себе наново на наших теренах. Останнє таке самовідновлення сталося між часами горбачовської перебудови і початками доби Незалежності. З початку 1990-х рр. українська філософська думка зажила радикально інакше. Це число «України модерної» присвячено спробі зрозуміти, що відбувалося й надалі діється зі справою філософії в сучасній Україні.

У роботі над цим числом ми хотіли дізнатися, як філософи мислять про свою справу та про стан філософії в сучасній Україні; як живеться філософії в Україні та як Україні ведеться з нинішнім станом філософії у світі; і нарешті, чи достатньо обстоює філософія справи розуму, свободи й життя в тих історичних обставинах, що випали нашому суспільству?

Зазначені питання продовжують справу декількох спроб визначити стан сучасної української філософії. Перші такі спроби, певно, пов'язані з філософською рефлексією та мемуаристикою про ХХ ст., в якій покоління, яке вже нас покидає, намагалося показати власний досвід і пояснити свої надбання у філософії. Серед таких слід назвати переосмислення всього ХХ ст. Мирославом Поповичем та перегляд українських філософських процесів того століття в спогадах Анни Горак та Віталія Табачковського (Попович, 2005; Горак, 2009; Табачковський, 2002).

Окремою галуззю стала історія сучасної української філософії. Досліджень цієї ділянки загалом не так багато. Вартують згадки принаймні кілька робіт. Наприклад, колективна монографія «Філософська освіта в Україні», значна частина якої присвячена філософській освіті сучасної України (Ткачук та ін., 2011). Не менш важливим було опитування діючих українських філософів, що його здійснила редакція часопису «Філософська думка» 2011 року, подані відповіді показують одночасно багатство й обмеженість наших дебатів (Іванова-Георгієвська, 2011). Нарешті, Михайло Мінаков та Вахтанг

Кебуладзе оприлюднили кілька досліджень щодо трансформації філософії з радянської в сучасну українську та множинності ідентичностей останньої (Кебуладзе, 2011; Минаков, 2014; Минаков, 2011). Аналіз цього типу досліджень та конструювання «канону» української філософії в ХХ ст. розглянуто в блискучій статті Сергія Йосипенка (Йосипенко, 2013).

Є низка філософських праць, присвячених окремим постатям чи темам, важливим для української філософії 1980–2010-х рр. Зокрема, видано окремі роботи, присвячені доробку Івана Головаха, Вілена Горського та Сергія Кримського (Головаха, 2016; Лютий, 2016; Чайка, 2014; Ткачук, 2011). Були спроби осмислення зв'язку сучасної української філософії та радянського марксизму, зокрема, у спецчислі «України модерної» (№ 14, 2009), в якому розглядалися інтелектуальні практики в нашій країні (Грабовський, 2009; Лой та Матвієнко, 2009; Минаков, 2009). Так само було видано дослідницькі й полемічні праці, що вивчали розвиток окремих філософських шкіл чи напрямів в Україні (напр., Кебуладзе, 2009; Лях та ін., 2015; Додонов та Білокобильський, 2014).

Цей список аж ніяк не зазіхає на повноту переліку попередніх спроб порозуміння української філософії із самою собою. Ми лише наводимо кілька найпомітніших напрямів таких спроб. Наше число продовжує цю ж справу: самовизначення української сучасної філософії в усьому багатоманітті її змістів.

Цей номер, зокрема, відкриває дискусія філософів трьох різних поколінь щодо трьох ключових запитань: Чи є завдання у філософії в Україні? Якою є ідентичність філософської громади України та що належить до канону «української філософії»? Яку роль філософія і філософи відіграють в українському суспільстві? Анатолій Єрмоленко, Володимир Турчиновський, Володимир Фадеєв, Олексій Ведров, Іван Іващенко та В'ячеслав Циба запропонували свої відповіді, у багатоголоссі яких прозирають різні позиції та спільні погляди філософів сьогодення.

Дискусію щодо ширшого поля питань продовжує низка полемічних текстів українських філософів. Зокрема, цю полеміку відкриває Сергій Йосипенко твердженням про те, що історія національної філософії може перетворитися на історичну свідомість та саморефлексію. Філософ наголошує на тому, що історія філософії може не лише оцінювати минуле національної філософії, а й пропонувати шляхи її подальшого розвитку.

Полемічна робота Максима Горюнова тестує тезу попереднього автора на матеріалі російської філософії. В екстравагантний, але доволі аргументований спосіб Горюнов розглядає російську філософію в цілому як спосіб консервативного мислення, підпорядкованого пропагандистським завданням «охорони трону» чи ба монополії влади.

Олег Перепелиця та Михайло Шильман перевіряють ту саму тезу на сучасній українській інтелектуальній ситуації: політична система і філософія поєднані, а їхня взаємодія визначає (не)ефективність обох в Україні. Щоправда, якщо для Горюнова таке поєднання – негативний факт, то Шильман і Перепелиця говорять про позитивний бік такого взаємозв'язку і для філософського процесу, і для державотворення.

Олександр Воронюк вишукано обстоює право філософії на некомфортну самоізоляцію, самотність та дистанцію і щодо пізнання, і щодо наук, і щодо влади. Для автора філософія – це убога творчість криз, які повертають людину і її колективи в бездомність та дискомфорт, а звідти до власної свободи та автентичності.

Дискусійний розділ завершує текст Володимира Волковського, який пропонує вимірювати якість комунікації між суспільством і державою через стан філософії в певній країні у певний час. З огляду на це філософ доречно визначає справу філософії, і зокрема філософії в Україні, як захист діалогічного ставлення одне до одного, регулятивної ідеї комунікації та «протиотруту ідеології та фанатизму».

Другий розділ нашого числа складається з п'яти есеїв, присвячених філософському аналізу української та ширше – пострадянських – культур.

У першій статті Михайло Мінаков намагається подивитися на українську сучасність очима Канта як мислителя, що перебував при початках реалізації проєкту Просвітництва. Використовуючи кантівські тези про тривалий мир, Мінаков пише про те, чи реалізовані раціональні стратегії Модерну в політичній та соціальній системах України. Український філософ вивчає уроки німецького щодо того, як слід інституалізувати свободу, забезпечити простори реалізації та встановити діалог критичних інтелектуалів із владними елітами.

Віктор Малахов у другому есеї розтинає «мову» і комунікативні практики нещодавніх українських революцій. Малахову йдеться передусім про спокусу владою, про відмову від діалогу в моменти, коли певна група опиняється при владі. Київський мислитель не питає, чи можливо залишатися людиною в політичних дискусіях. Він доводить те, як важливо залишатися людьми в ситуаціях надсильних спокус, і суворо вимагає від сучасників самодисципліни й відданости справі діалогу, а так і продовженню життя в нашій країні.

Оксана Довгополова рефлектує з приводу українців, які спільно живуть, мислять та пам'ятають, через аналіз зв'язности та розривів нашої колективної пам'яті. Однак Довгополовій йдеться не тільки про рефлексивне виявлення розривів у практиках нашої комеморації, але й про те, як можна ці розриви лікувати. У терапевтичному запалі філософія намагається накреслити план лікування «хвороб» – взаємного невизнання, неповаги й ненависті між різними групами українців – у нашій ойкумені. Вона наполягає на потребі солідарних дій, зокрема в комеморації спільних втрат і здобутків. Отже, колективна пам'ять із поля дедалі більшої фрагментації суспільства виявляє свій солідаризуючий потенціал.

Ольга Шпарага, білоруська філософія, аналізує природу пострадянської влади-сваволи через призму проблематики поваги до Іншого та самоповаги пострадянською людиною. На прикладах білоруської соціальної реальності Шпарага показує, як людина може «звикнути» до систематичного приниження гідности. В умовах не-гідности людська екзистенція визначається безсиллям і беззахисністю, а це, своєю чергою, детермінує суспільні

практики сваволі, покори й відсутності громадянського простору. Філософія аргументує той висновок, що гідність, цінність, яка рухала початковим етапом Євромайдану, може стати дієвим принципом соціальної реальності через практикування плюралізму цінностей і об'єднань, а отже, в дієвому інклюзивному суспільстві.

В останньому есеї цього розділу Михайло Черенков спрямовує філософський аналіз на традиційні цінності як основи пострадянського консерватизму. У рамках конструктивістського підходу він показує, як цінності можуть бути і способом обстоювання життя та гідності людини і людських колективів, й інструментом встановлення «скрепної» влади. У цей спосіб Черенков розглядає й сучасний російсько-український конфлікт. Також філософ показує ідеологічну природу використання «традиційних цінностей» для спотворення релігійних цінностей, політичної свободи й колективної нормативності рівності в процесі нелегітимного протиставлення традиційного і сучасного, релігійного і людського.

Зрештою, третя частина цього числа «України модерної» складається з трьох перекладених текстів сучасних західних філософів та чотирьох полемічних рецензій, які у свій спосіб оприявнюють нерозривність тем, словників і проблем української та світової філософії.

Київський філософ і перекладач Антон Тарасюк вибрав та переклав два тексти сучасних філософів, що показують актуальність і виліковність філософії Гайдеггера. У першому тексті – в есеї Грема Гармана «Політика істини, сили і проживання» – зведено теми онтології та політичної філософії у проблематизуванні «проживання», місця помешкання людини. Гарман продовжує тут справу Гайдеггера з надавання голосу буттю, вказуючи на помилки свого попередника. Гарман «лікує» від таксономічної похибки гайдеггерівської ідеї проживання, та її впливу на гайдеггерівську політику істини. Міркування Гармана мають перспективу для застосування й в українському контексті.

Есей Джанні Ваттімо повертає нас до проблеми метафізики у світі постправди, з якою ми впритул зустрілися останні роки в Україні. Як сполучити політеїзм цінностей і потребу в орієнтирах? Міркування італійського філософа можуть бути помічними й для нас.

Третій текст – це стислий есей Ганни Арендт «Ми біженці», який переклав та продовжив післямовою Євгеній Монастирський. Цей текст важливий не тільки тому, що став одним із ключових у сучасній політичній філософії, але й тому, що дає пас нашим гуманітаріям продовжити справу осмислення досвіду біженців та гуманізації тих, хто приймає безпритульних.

Разом ці три переклади та кілька полемічних рецензій на нещодавно видані книжки дають шанс нашим філософам долучитися до справи й дебатів у сучасній філософії.

Сподіваємось, цією збіркою ми почасти позначили стан справ у сучасній українській філософії та в сусідських філософських культурах.

Орися Біла, Михайло Мінаков

Бібліографія

Головаха, Є. «До 100-річчя Івана Петровича Головахи як одного з фундаторів інституту». *Філософська думка*, № 6 (2016): 137–39.

Горак, Г. *Сорок сороков*. Київ: Стилос, 2009.

Грабовський, С. «У пошуках істин: український неомарксизм 1960–1980-х». *Філософська думка*, № 9 (2009): 90–9.

Додонов, Р., Білокобильський, О., ред. *Філософи Донбасу. Історико-теоретичні нариси*. Донецьк: Фронтир, 2014.

Іванова-Георгієвська, Н. «Опитування «Філософської думки» (Левченко В., Мінаков М., Панич О., Пролеєв С., Тимохін О., Ткачук М., Хома О.)». *Філософська думка*, № 6 (2011): 13–44.

Йосипенко, С. «Історія філософії України у ХХ сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни?» *Філософська думка* № 1 (2013): 26–36.

Кебуладзе, В. «Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні». *Філософська думка* № 1 (2009): 5–12.

Кебуладзе, В. «Інституційні аспекти трансформації філософського знання в пострадянській Україні». *Філософська думка* № 6 (2011): 5–12.

Лой, А., Матвієнко, С. «Інтерв'ю: “Філософія – антипод вульгарності в ментальному естві людини”». *Україна Модерна*, № 14(3) (2009): 143–62.

Лютий, Т. Сенсожиттєвий універсум Сергія Кримського. *Філософська думка*, №6 (2016): 122–29.

Лях, В., Мозгова, Н., Козловський В., Огородник І., Мінаков, М. «Дискусія: «Київська філософська школа»: погляд крізь різні оптики». *Філософська думка*, № 3(2015): 16-35.

Минаков, М. «Трансформації філософського образования в Украине в конце ХХ в. (1986–1995 гг.)». *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*, № 2 (2014): 355–416.

Мінаков, М. «Тематика історико-філософських досліджень і самоідентифікація сучасної філософської думки в Україні». *Могилянські історико-філософські студії*, № 28 (2008): 389–402.

Мінаков, М. «Невлівима впливовість тоталітаризму: радянська філософія і сучасний інтелектуальний ландшафт». *Україна Модерна*, № 14(3) (2009): 207–27.

Мінаков, М. «Трансформація філософського знання у пострадянській Україні». *Філософська думка*, № 6 (2011), 13–44.

Попович, М. *Червоне століття*. Київ: АртЕк, 2005.

Табачковський, В. Г. *У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників*. Київ: Парапан, 2002.

Ткачук, М. та ін. *Філософська освіта в Україні: історія і сучасність*. Київ: Аграр медіа-груп, 2011.

Ткачук, М., ред. та упор. *Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання*. Київ: Аграр Медіа Груп, 2011.

Чайка, Т. «Бесіди з Віленом Горським. Філософський факультет». *Філософська думка*, № 1 (2014): 111–26.

Філософія в Україні: у вічному пошуку себе

Вільний розвиток філософської думки в Україні розпочався понад чверть століття тому. Разом із втратою монополії на істину «радянського марксизму» настав новий етап, коли за свою свободу філософи заплатили політичною неважливістю, соціальною непомітністю та витісненням на маргінеси ідеологічного виробництва. Водночас філософське життя ставало дедалі різноманітніше: на український ґрунт приживлювалися західні та східні філософські спрямування, поверталися передрадянські традиції філософування і нове життя знаходили пізньорадянські вчення.

За останні десятиріччя вільної філософії в українському філософському полі зустрілися щонайменше три покоління людей, відданих справі філософії. Покоління шістдесятирічних, яке мало вишкіл у пізні радянські часи. Покоління сорокарічних, сформоване в революційно-еклектичні 1990-ті. Покоління двадцятирічних, котре постає в умовах вільної комунікації з колегами із Заходу та Сходу.

Окрім поступу в кількопоколінневій спільноті, сучасна українська філософська думка живе в багатьох академічних регіонах. Філософський університет Київського університету та Інститут філософії імені Г. Сковороди (теж у Києві) втратили монополію на статус філософських центрів. Філософською справою тепер займаються в численних університетах усіх регіонів України. Також відбувся вихід філософії за межі свого факультету в процесі зростання інтердисциплінарності, потужного крос-запліднення філософії з історичною думкою, політичною теорією та соціальною критикою. Зрештою, чимала частка філософських дебатів відбувається у позаакадемічній сфері: у гуртках, товариствах, неформальних дебатно-освітніх центрах.

Як розуміють свою справу люди, які займаються філософією та живуть в Україні? Який результат чвертьсторічного міжпоколінневого, міжрегіонального та міжфакультетського діалогу?

Щоби здобути відповіді на ці питання, я звернувся до п'ятдесяти колег різних поколінь, напрямів, установ та регіонів із трьома запитаннями:

Чи є завдання у філософії в Україні? Якщо є, то яке?

Якою є ідентичність філософської громади України та що належить до канону «української філософії»?

Яку роль філософія й філософи відіграють в українському суспільстві?

Як і годиться для неквапних філософів, відповіді пообіцяли лише п'ятнадцять колег, а насправді відповіли шестеро. У цих відповідях – щирі та незіставні одкровення, типові для нашої спільноти та нашої епохи. Критичні, самокритичні й зовсім трохи самозакохані думки кидають світло на те, як свою справу і значущість розуміє українська філософська спільнота сьогодні.

Михайло Мінаков

Учасники:

Анатолій ЄРМОЛЕНКО – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент Національної академії наук України, заслужений діяч науки і техніки України, директор Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

Володимир ТУРЧИНОВСЬКИЙ – PhD, декан факультету суспільних наук Українського католицького університету, директор Міжнародного інституту етики та проблем сучасності.

Володимир ФАДЕЄВ – кандидат філософських наук, завідувач відділу філософських проблем етносу і нації Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

Олексій ВЕДРОВ – кандидат філософських наук, магістр соціології, дослідник, перекладач.

Іван ІВАЩЕНКО – кандидат філософських наук, перекладач.

В'ячеслав ЦИБА – кандидат філософських наук, викладач катедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Резюме: Цей форум присвячено дискусії між трьома поколіннями українських філософів. Учасники дискусії відповіли на три запитання: Чи має філософія завдання в Україні? Якою є ідентичність філософської громади України та що належить до канону «української філософії»? Яку роль філософія й філософи відіграють в українському суспільстві?

Відповіді надали Анатолій Єрмоленко, Володимир Турчиновський, Володимир Фадеев, Олексій Ведров, Іван Іващенко та В'ячеслав Циба. Ці відповіді демонструють суперечливий та динамічний контекст сучасної філософії в Україні.

Ключові слова: українська філософія, культура, сучасна Україна, філософ, інтелектуал, філософський канон, покоління

Philosophy in Ukraine: in the Permanent Quest for Itself. A Forum

Contributors:

Anatolii YERMOLENKO – doctor of sciences in philosophy, professor, member of the National academy of sciences of Ukraine, director of the Hryhorii Skovoroda institute of philosophy.

Volodymyr TURCHYNOVSKYI – PhD, dean of the social sciences faculty of the Ukrainian Catholic University, director of International institute for ethics and contemporary issues.

Volodymyr FADEEV – Candidate of sciences in philosophy, director of the department for ethnics and nation studies at the Hryhorii Skovoroda institute of philosophy.

Oleksii VEDROV – Candidate of sciences in philosophy, Master of sociology, researcher and translator.

Ivan IVASHCHENKO – Candidate of sciences in philosophy, translator.

Viachslav TSYBA – Candidate of sciences in philosophy, lecturer at the department of philosophy and religious studies at the National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Abstract: This Forum is dedicated to the discussion among three generations of Ukrainian philosophers. The discussants were asked three questions: Is there any task for philosophy in Ukraine? What identity there is for the philosophical community in Ukraine and what belongs to the Ukrainian philosophical ‘canon’? What role do philosophy and philosophers play in contemporary Ukraine?

The responses were given by Anatolii Yermoleko, Volodymyr Turchynovsky, Volodymyr Fadeiev, Oleksii Vedrov, Ivan Ivashchenko and Vyacheslav Tsyba. The provided answers demonstrate how contradictory and dynamic is the current philosophical landscape in Ukraine.

Keywords: Ukrainian philosophy, culture, contemporary Ukraine, philosopher, intellectual, philosophical canon, generation

1. ЧИ Є ЗАВДАННЯ У ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ? ЯКЩО Є, ТО ЯКЕ?

Анатолій ЄРМОЛЕНКО

Якогось завдання як такого у філософії в Україні немає, та й хто міг би таке завдання поставити. Проте, як на мене, у філософів є призначення, яке полягає в тому, щоб розвивати філософію як хранительку розуму, якого нам, українцям, ще й досі бракує. Це означає: сприяти розвитку здатностей до критичного мислення і аргументації, участі в громадському дискурсі, створенню інституцій деліберативної демократії на основі принципів взаємоповаги, толерантності і справедливості в суспільстві. Це все те, що називається практичною філософією, важливим складником якої є й етика. І це особливо важливо, коли наше суспільство постійно перебуває у стані правового й морального нігілізму, браку довіри, усього того, що діагностується як стан аномії.

Володимир ТУРЧИНОВСЬКИЙ

Завдання в українських філософів одне: бути філософами. Інша справа, що філософ не живе в якомусь царстві абстракцій, відірваному від бігу часу, суспільних ритмів, живих та безпосередніх стосунків із сотнями інших людей, Майданів, власних пережиттів, емоцій, моральних та духовних викликів, зрештою, постійних намагань вслухатися у власне покликання до філософії, щоб відповідати на виклики часу.

Філософія – це переважно дуже інтимний процес відточування та виловлювання власного відчуття та сприйняття світу, в якому чесність перед самим собою та інтелектуальна відвага поєднані із глибокою смиренністю перед голосом та правдою дійсності.

Проникливість та самобутність нашого філософського стосунку із дійсністю має неабиякий публічний потенціал та відкритість до громадського й політичного простору. Саме тому ідеї мають значення, а світоглядні концепції можуть завершувати одні епохи та відкривати інші.

Тому філософія – це також і спроба збагнути універсальні (і глобальні) речі через призму власної неминучої індивідуальності (та локальності). Як, звісно ж, і навпаки – намагання усвідомити власну індивідуальність (локальність) у світлі універсальності (глобальності). Ця мисленнева та екзистенційна напруга між локальністю та глобальністю (індивідуальністю та універсальністю) є виявом нашої контингентності, постійної навігації у фізичному просторі й часі, поєднаної із мандруванням перетинами та лініями міжособових стосунків.

У цьому й відповідальність філософа: не знехтувати своїм простором і часом, а прийняти дар часу та відкритися на простір розмови, стосунку та дії. Прийняття локальності як особливого дару є одночасно і способом її трансцендування. Спокійне, вдумливе, відважне, часто терпляче, але й дійове прийняття, сприйняття та осмислення власної локальності (української в нашому випадку) є водночас і чинником долання локальності та актом

позиціонування себе в ширшому глобальному контексті та входженням у сферу відповідальності за наше глобальне теперішнє та майбутнє.

Одне із найшляхетніших завдань, яке стоїть перед кожним із нас, – це приготування та плекання простору росту та самоздійснення для наступного покоління. Культурний, екологічний, політичний, світоглядний, науковий, сімейний, освітній, бізнесовий, технологічний – і це ще не вичерпний перелік усіх вимірів, на яких кристалізується матриця нашого простору міжособових стосунків. Саме в цьому просторі стосунків з іншими ми й досягаємо найвищі наші злети та досягнення і в ньому ж звершується найогидніше людське зло.

Олексій ВЄДРОВ

Філософія не існує у вакуумі. Для того, щоби хтось міг присвячувати свій продуктивний час рефлексії про філософські проблеми, щоб в університетах могли функціонувати філософські факультети, має бути виконана низка передумов, серед яких – достатній рівень добробуту й коштів у державному бюджеті та розуміння великими суспільними групами необхідності інституціалізованого існування філософії. Якщо не керуючись обов'язком щодо суспільства, то принаймні з почуття самозбереження як фахової групи філософам належить виконувати певні завдання. У тому суспільно-політичному контексті, який склався в країні, ці завдання виконувати дуже складно – але тим більше потрібно.

На мою думку, головне завдання філософів в Україні полягає навіть не так у проведенні якісних філософських досліджень і продукуванні публікацій міжнародного рівня – хоча вони, звісно, важливі й саме вони є критерієм зрілості філософії, – як у прищепленні студентам та ширшій аудиторії стандартів раціонального критичного мислення та універсалістської настанови. Вміння уважно читати й розуміти тексти, бачити за окремими красивими сентенціями чи нуднуватими технічними викладками структуру аргументації та основні ідеї, розуміти, на які саме питання відповідає текст і що в цих відповідях обмежене історико-культурним контекстом, а що може бути актуальним тут і зараз – усі ці вміння надзвичайно важливі, але їх, на жаль, рідко навчають в українських освітніх інституціях. Можливо, викладання засад логіки або теорії аргументації на додачу до читання уривків із філософської класики, зокрема для нефілософської аудиторії, принесли би цікаві плоди. Щодо змістовної частини, українському суспільству бракує розуміння умов можливості комунікації та функціонування інституцій: аргументація без огляду на біографію опонента, пошук якщо не консенсусу, то принаймні компромісу, навіть просто конкретна відповідь на поставлене запитання є сьогодні рідкістю в українській публічній сфері, і філософи тут могли би чимось зарадити. Під час публічних виступів, зокрема в медіях, критичний аналіз прихованих пресупозицій ключових публічних суперечок і найбільш популярних позицій був би більш корисним за виконання ролі публічних адвокатів, чи то апологетів,

власної національної спільноти, ролі, яка стала популярною серед українських інтелектуалів.

Іван ІВАЩЕНКО

На мою думку, в Україні філософія поки що не має завдання, позаяк філософія в Україні не інституціоналізована. В Україні не існує мережі філософських товариств, немає систематичної рецепції європейської філософської класики, яка давалася би взнаки в перекладах та обговоренні ключових для європейської традиції філософських текстів (наприклад, зараз не існує українських перекладів «Метафізики» Арістотеля, «Науки логіки» Гегеля чи «Етики» Спінози, і цей перелік можна продовжувати дуже довго), бракує якісних наукових часописів, у яких висвітлювалися би основні тенденції в сучасній світовій філософії, а також формувалися би дослідницькі стандарти. На офіційних філософських факультетах в Україні домінує дилетантизм і непотизм. Слід визнати, що завдання університетської освіти в Україні, складовою якої є філософія, полягає в *соціалізації* молоді. Освіта в Україні взагалі не орієнтована на задоволення пізнавального інтересу людини. Що, зокрема, дається взнаки в нечуваному педагогічному навантаженні викладачів, яке унеможливує дослідницьку діяльність і саморозвиток.

Володимир ФАДЄЄВ

Навряд «завдання» філософії в Україні чимось відрізняється від її завдань в інших країнах. Здебільшого представники філософського цеху займаються викладацькою і дослідницькою діяльністю у вищих навчальних закладах і наукових установах. Дуже скромно філософія представлена в ЗМІ. Щоправда, деякі представники української філософії вважають, що роль філософії не повинна обмежуватися лише цим і покладають на неї, так би мовити, національно значущі, «високі» завдання – щось на кшталт розбудови національної ідеї, національної ідентичності тощо. Можливо, тут дається взнаки успадкована від радянських часів схильність розглядати філософію як певну ідеологію чи світогляд, перетлумачені сьогодні в національному ключі – філософія як прояв «духу нації».

В'ячеслав ЦИБА

Для філософських спільнот і в Україні, і поза нею справа є повсякчас однаковою – радикальне осмислення фундаментальних основ буття у світі, де радикальність ризикує зсунутися до суб'єктивного бачення, а фундаментальність – потрапити в залізні обійми фундаменталізму. Кожен, хто називає себе філософом, постає перед необхідністю з'ясувати, чого вартий розум на тлі викликів сучасного світу і якою є природа цього розуму за умов його інструменталізації. Так чи так, філософ сьогодні, український зокрема, змушений визнати проблематичність позиції інтелектуала, обтяженої кількома об'єктивними пересторогами.

По-перше, інтелектуал перестав бути власником живих продуктів свого розуму; вони більше не належать лише йому або його спільноті, а передусім є самостійними «гравцями» у просторі соціального. По-друге, це прискорює маргіналізацію ролі інтелектуала. Якщо ще якихось сто років тому його фігура могла претендувати на роль «глашатая» чи «сумління нації», сьогодні поняття «інтелектуал» маркує один із численних сегментів економічного виробництва. Типовою функцією для нього стають відносини прекаріату, в якому економічна залежність доповнюється ціннісною автономією, коли виробник ідей та поширювач креативних підходів у науці, політиці, культурній політиці мусить однозначно солідаризуватися з тією чи тією течією інтелектуального мейнстріму. Академічний філософ навіть більшою мірою, ніж неакадемічний, постає перед питанням про сутність своєї соціальної ідентичності, а точніше перед дилемою публічної ангажованості.

По-третє, філософ частіше мислить себе як теоретик науки чи культури, поступово перетворюючись на експерта з вузлових питань, уникаючи імперативу «свобідного ума». Неминучість усіх названих обмежень можна пояснити як соціально, так і іманентно інтелектуально. З одного боку, класичний «свобідний ум» був, так би мовити, атрибутом ієрархізованого аристократичного суспільства, для якого Просвітництво – це ініціатива, спрямована на тих, чий ум є закріпачений. І це вивищувало філософа до рівня творця канону, вихователя соціуму, чи не Платонового імпліцитного політика. Однак соціальний статус робив філософа посередником між такими собі невласними розумами, або тими, хто ще не був готовий дотримуватися принципу *sapere aude*.

Звісно, за цих умов філософ як тип інтелектуала *par excellence* задовольнявся образом голосу суспільства з тією поправкою, що це суспільство було змодельоване ним самим. Прикметно, що така ситуація уможливлювала революційність вимог філософа. Тут складно не згадати титанічний вплив на своїх сучасників Руссо, Канта, Гегеля, Міла, Маркса. А проте вже Ніцше, а згодом Ортега та інші швидко збагнули минущість запиту на філософа-оракула і те, якою психологічною катастрофою для нього стане падіння його авторитету з ним же створеного п'єдесталу. При цьому мені спадає на думку картина Томаса Коула «Шлях імперій» з її однозначною коннотацією: навіть інтелектуальні імперії чекає доба занепаду. Отже, для філософії початку ХХІ ст. фундаментальним підсумком стала відмова від фундаменталізму, що інструменталізує розум для виробництва утопій та легітимації насилля.

Але яким є завдання філософа сьогодні? Як не прикро комусь визнавати, воно полягає у вимушеній практиці «терапії» філософського пізнання як такого. Я маю на увазі відкриття перспективи практик філософування, які повернуть її до власних витоків і при цьому не порвуть зв'язків з актуальністю реального. Тим самим це завдання є поверненням до джерел філософії, а його новизна полягає у пригадуванні знаного раніше, але мимоволі забутого в дорозі. Повторюся, український філософ не повинен піддаватися спокусі пошуку оригінального бачення світу (знань, інтуїції, сенсів), адже висновок

з попереднього розгортання культурної традиції досить невітінний – де є марення нетипової оригінальності, там постає нежиттєздатна еклектика й культурний песимізм. (Іноді, звісно, кортить дізнатися, що таке «український Ніцше» чи «український Декарт», але де виникає запит на етноцентричний образ філософа, там чомусь завжди з'являється інтелектуальна молекула на кшталт Донцова. Годі нагадувати, що тяжіння до «національного ухилу» у філософуванні загрожує відтворенням Гайдегґерового принципу «рішучість глибоко мислити глибоко передбачає схильність глибоко помилятися» – теза підтверджена досвідом політичної ангажованості Гайдегґера.)

Завдання українського філософа має полягати в тому, щоб перевершити в собі ментальну нетиповість і в цей спосіб усвідомити належність до глобальної спільноти інтелектуалів. Це завдання наштовхується на стереотипи «національної свідомості» та різноманітних спільнотних імперативів, від яких слід дистанціюватися. Тим-то філософ і відрізняється від решти, що він розвиває внутрішню напругу для можливості перетворити заперечення на ствердження. Відмовитися від своєрідності українського не означає втратити все, ця сміливість, навпаки, містить перспективу універсалізму, тотожного філософській рефлексії.

2. ЯКОЮ Є ІДЕНТИЧНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГРОМАДИ УКРАЇНИ ТА ЩО НАЛЕЖИТЬ ДО КАНОНУ «УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ»?

Олексій ВЕДРОВ

Я не думаю, що ідентичність українських філософів можна описати інакше, ніж через належність до спільного інституційного контексту. Філософи викладають у тих самих закладах і тим самим студентам, пишуть рецензії один на одного, дискутують, співпрацюють у видавничих проєктах. Але проблеми, які турбують філософів, засадничі тексти, уявлення про те, чим є і чим має бути філософія, вкрай різноманітні.

Хоча це і не є визначальним для ідентичності української філософської спільноти, філософам радше властивий ідеалізм, як у філософському, так і в повсякденному розумінні цього слова. Потрібно справді любити свою справу для того, щоб присвячувати себе викладацькій та науковій діяльності тоді, коли багато хто з колишніх колеґ працює в інших сферах за значно вищу оплату, маючи при цьому більше дозвілля. (Хоча, звісно, для когось саме шлях викладача філософії є вимушеним або суб'єктивно видається безальтернативним, і цей факт зовсім не знецінює праці таких філософів.) З другого боку, в українських філософів часто можна побачити нехтування соціальними і матеріальними передумовами їхньої власної діяльності, яке часом веде до наївного замилювання світом ідей, занадто різкого протиставлення філософської рефлексивної настанови природній і навіть до відверто недемократичного елітаризму.

Я ділитимусь суб'єктивними враженнями про соціально-демографічні характеристики українських філософів, які, я підозрюю, всупереч їхнім

власним увлеченням все ж не є абсолютно нерелевантними щодо подільюваних ними теоретичних позицій. Щоб говорити про це з якоюсь певністю, потрібне спеціальне дослідження, що не обмежуватиметься простими спостереженнями у власному колі.

Що ж стосується «канону», то, як на мене, суперечки про це питання забирають в українських філософів занадто багато сил, які можна було би присвятити більш продуктивній діяльності. Мабуть, Бурдьє побачив би в цих війнах за канон специфічну форму, якої набуває боротьба за легітимність у межах філософського поля і боротьба за визначення самих меж цього поля, які не є сталими. Ця боротьба є неunikною, але, знову ж таки, вона може набувати більш цікавих і продуктивних форм, ніж суперечки навколо визначення авторитетів. На моє переконання, викладати та пропонувати до читання можна всі тексти, що містять якісну раціональну рефлексію про засади мислення, пізнання та соціального буття, байдуже, чи належать вони до якогось канону, чи ні. І все ж це мінімальне визначення задає певні критерії, хоча й доволі широкі: проповіді, романи або політичні памфлети не виконують цих мінімальних вимог. Вони можуть бути об'єктами аналізу та стимулами до рефлексії, але їх не можна розуміти як безпосередні репліки у філософському діалозі.

Анатолій ЄРМОЛЕНКО

Гадаю, що такої ідентичності, на жаль чи на щастя, не існує, як не існує і якогось наукового (філософського) етосу, який би унеможлиблював таке ганебне явище, як квазінауковість касти філософських генералів, праці яких нічого не варті. Вони не беруть участі у світовому філософському дискурсі, а тільки вихваляють одне одного у своєму колі. На жаль, такий стан постійно відтворюється й сьогодні. Нашої доби ідентичність тільки тоді «ідентифікується», даруйте за тавтологію, коли філософія того чи того суспільства або народу діалогізує з іншими філософіями. Філософська, культурна автаркія – це смерть і для філософії, і для культури. Проте сьогодні такий діалог – це прерогатива небагатьох. Цей діалог великою мірою розвивається і завдяки перекладам, що, на жаль, нашою філософською спільнотою не надто цінуються, а останнім часом ця діяльність і взагалі животіє за браком фінансування. Проте попри таке невтішне становище філософія в нашій країні розвивається, і це робиться великою мірою завдяки окремим ентузіястам, для яких філософія справді є покликанням. Ось такі якості й особливості і повинні мати люди, які практикують філософію.

Якщо ж говорити про те, що є канонем «української філософії», то я маю сумнів: чи має існувати такий канон? Гадаю, що ні. Філософія може бути українською, німецькою, норвезькою тощо за своєю історичною генезою, культурними чи соціальними обставинами, і в цьому плані мати свою специфіку, додавати щось своє, оригінальне і цим бути цікавою для світового філософського товариства. Проте вона за визначенням має бути універсальською, філософ не може бути «местным ученым», філософія не може

бути філософією «районного масштабу», як це, на жаль, сталося з архаїчним концептом «київської антропологічно-світоглядної школи», який перетворився на симулякр, а то й на ідеологему, що використовується деякими спритниками від філософії, перетворивши її на «легкий гешефт». Я про це неодноразово і говорив, і писав, зауважуючи, що в Києві, зокрема в Інституті філософії, розвивалась і розвивається й інша тенденція, яка веде свій родовід від аналітичної філософії, філософії мовлення, тобто всього того, що склалося внаслідок «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту». Роль філософії не залежить від кількості населення тієї чи тієї країни, щоб мати всесвітню значущість, треба мати філософів світового рівня. Наприклад, у Норвегії населення трохи більше за 4 млн, проте є норвезька школа (школа Осло) з такими відомими у світі філософами, як Г. Скірбек, А. Офсті, Р. Ф'еланд та ін. Щоправда, усі вони стажувалися в провідних університетах світу. Сподіваюся, що філософи в Україні ще скажуть своє вагоме слово. Перші кроки вони вже зробили, опанувавши ту філософську мову, якою говорить увесь філософський світ, щоправда, нерідко некритично запозичуючи модні зарубіжні концепції, не розуміючи сучасного філософського дискурсу саме як дискурсу в «єдності розуму в розмаїтті його голосів». Щоб іти далі, потрібно надавати більше можливостей для стажування нашої молоді за кордоном, створивши щось на кшталт DAAD (Німецької служби академічного обміну), наприклад Української служби академічного обміну.

Іван ІВАЩЕНКО

Це питання прямо пов'язане із попереднім. Хоча філософія в Україні не інституціоналізована, а соціалізація становить основне завдання української освіти, проте існують філософські спільноти, представники яких намагаються протиставити пострадянському дилетантизму й непотизму нові стандарти викладання філософії й філософського дискурсу загалом. Представники цих спільнот знають одну чи кілька іноземних мов; переймаються перекладом філософської класики, який, утім, значно зменшив темпи після згортання фондом «Відродження» програми з фінансової підтримки перекладів філософської класики; беруть активну участь у формуванні української філософської термінології (не лише за допомогою перекладів класики та обговорення цих перекладів, а й також через уживання такої термінології у своїх публікаціях). Якщо в українській філософії немає завдання з огляду на вказану вище причину, то у філософських спільнот таке завдання є: поглиблена рецепція європейської філософської класики та перетворення спільноти інтелектуалів (будь-яка спільнота ґрунтується передусім на особистих зв'язках між її представниками) на анонімну інституцію, що неминуче призведе до конфлікту з офіційною українською філософією. Утім, втілення цього завдання в коротко- й середньостроковій перспективі здається утопічним, адже в країні бракує політичної волі для запровадження радикальних змін у системі освіти (top-down), хоча й існує низова ініціатива

(bottom-up) окремих філософських спільнот, яка, утім, залежить від доброї волі й рішучості її представників, що є випадковими чинниками, які можуть сприяти змінам, але не запроваджувати їх.

Люди, які практикують філософію в Україні, є або представниками нових філософських спільнот, або «викладачами» філософії на численних як на українські масштаби філософських факультетах. Останні є здебільшого людьми, яких нещадно експлуатують, змушуючи викладати дисципліни, на яких вони не спеціалізуються. Це залежні люди, своєрідні університетські кріпаки, адже їх змушують бути некомпетентними, не даючи можливості для дослідницького розвитку й творчості. Вони панічно бояться втратити робоче місце, адже здають собі справу в тім, що некомпетентного працівника легко замінити іншим некомпетентним працівником.

Представники ж філософських спільнот є здебільшого людьми, які стажувалися в країнах з розвинутою філософською традицією та інституціоналізованою філософією. Більшість з них працює на офіційних філософських факультетах, а тому вони перебувають у перманентному конфлікті з офіційною філософією, адже не готові відмовлятися від творчої свободи заради обслуговування соціалізації української молоді.

Також в Україні не може бути свого канону доти, доки філософія залишатиметься на рівні спільнот і не набуде статусу інституції.

Володимир ФАДЄЄВ

Переважна більшість людей, які практикують філософію в Україні, належить до викладацького складу вищих навчальних закладів. Філософія залишається обов'язковим предметом для навчання всіх студентів, і в будь-якому виші України існують катедри філософії. Також є кілька науково-дослідних установ (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, Центр гуманітарної освіти НАНУ, НІСД та ін.), в яких працюють філософи. Філософські осередки («гуртки», клуби) поза межами вишів та наукових установ функціонують «час від часу» – залежно від особистої зацікавленості учасників, наявності належних умов для зібрань тощо. Враховуючи те, що предмет філософії часто-густо розуміють занадто широко, неакадемічна філософія в Україні являє собою суміш різноманітних візій і «духовних пошуків», іноді надзвичайно віддалених від стандартів «шкільної» філософії. Втім, ставлення до викладання останньої у значній кількості студентів є доволі критичним. Вишівську філософію вони сприймають переважно як відсторонену від життя схоластичну дисципліну, що навряд сприяє збереженню її як обов'язкового предмета навчання.

Також на сьогодні не має консенсусу щодо того, тексти яких авторів мають входити до канону української філософії, хоча є й незаперечні постаті, зокрема, Г. Сковорода, П. Юркевич, В. Лесевич, І. Франко, В. Вернадський, Д. Чижевський, П. Копнін та деякі інші. Каменем спотикання є ставлення до філософів часів Російської імперії та СРСР, які жили і працювали в Україні, проте їх уважають класиками і російської філософії: М. Бердяєв, Л. Шестов,

Г. Шпет, Г. Челпанов та ін. Брак академічних українських філософів іноді «компенсують» зарахуванням до української філософії письменників і мислителів, які безпосередньо філософією не займалися, наприклад, Т. Шевченка, Лесю Українку, В. Липинського, Д. Донцова та ін., що, вочевидь, не є виправданим. Так чи так на визначення «національного філософського канону» впливають позафілософські чинники.

3. ЯКУ РОЛЬ ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФИ ВІДІГРАЮТЬ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ?

Володимир ТУРЧИНОВСЬКИЙ

Наші цивілізаційні ритми синхронізовані й резонують із особистою історією кожного, у чомусь нагадуючи дихання. Ми, вдихаючи, приймаємо світ з усіма його багатствами, викликами, нагодами та бідами, а, видихаючи, – відпускаємо його. Радше, не просто відпускаємо, а віддаємо, а якщо ще точніше, то даруємо для інших. Ось у цьому й уся наша *sustainability* (або її відсутність).

Тому шляхетність, про яку я згадав, полягає передусім у двох речах. По-перше, ми покликані стати гостинними господарями на цій землі, синергійно поєднуючи власну індивідуальність із солідарним та спільнотним виміром людського життя.

А по-друге, кожне покоління не просто генерує наступну хвилю людського роду, але й має завдання виховати вільну людину. Філософія того, що сучасний інтелектуальний сленг називає «сталим (sustainable) розвитком», є у своїй суті стосунком, розмовою та дією і взаємодією вільних, а отже, і відповідальних людей. Сталий розвиток – це дія та плід вільної людини, господаря у властивому значенні цього слова, що реалізує своє панування у служінні, одним із вимірів якого є гостинність. Бути гостинним означає відчувати власну відповідальність за іншого та за його завтрашній день.

Якщо б українські філософи змогли серед інших порушити дискурс та теми, побіжно згадані вище, то це без жодного сумніву була би не лише захоплива інтелектуальна вправа, але й неабиякий внесок у глобальні зусилля цивілізаційного позиціонування та ціннісного орієнтування у XXI столітті.

Ми зараз в Україні живемо у надзвичайно цікавий час «громадянської автентики» та особливої чуттєвості до цінностей свободи, гідності та солідарності. Цей досвід суспільних трансформацій та перероджень є абсолютно унікальним «харчем» для філософської думки та рефлексії. Антропологічно кажучи, ми проживаємо дуже насичений, глибокий, часто трагічний і драматичний час, у якому розтріскуються шкаралупи «ізмів», і властиво людське являє та уприсутнює себе в суспільному просторі. Цей час філософам треба прожити, прослухати, відчути, передумати, осмислити разом із людьми (у дуже буквальному та практичному розумінні вийти у суспільний, бізнесовий, громадський простір), щоб збагнути потаємний момент народження «прямоходіння», відповідальності та духу солідарності.

Завдання філософів, зокрема й українських, полягає в генеруванні певних дискурсів для вироблення і шліфування відповідної мови, лексики, риторики, модальности та оптики, щоб належно урельєфнити та унаочнити нові грані дійсности, яку ми спільно проживаємо та співтворимо. У суспільному просторі України ми фіксуємо зміни на рівні того, що англійською мовою називається *attitudes*, ми помічаємо також і те, що нові цінності та гідність людини набувають мотиваційної сили. Ці нові динаміки потребують витончених та філігранних мовних, понятійних та концептуальних інструментів, щоб транслювати себе у сферу політичних, економічних чи освітніх рішень та практик.

Наша праця над дискурсами насправді буде і нагодою долучитися до формування національного та й ширшого регіонального порядку денного. А це був би, можливо, один із найдієвіших практичних способів конвертації зусиль українських філософів у низку важливих та прикладних наслідків.

Глобалізований світ, з одного боку, конфронтуючи неймовірні технологічні досягнення та драматичні виклики бідности, несправедливости, воєн і тероризму, з другого, шукає нову якість та модель лідерства у XXI столітті. І якщо існує в'язка із ключами, які відкриватимуть двері в цьому лабіринті викликів, то, можливо, один чи кілька ключів мали би мати український дизайн. Без філософів тут не обійтися, бо якщо ми не зробимо свою роботу зараз, то ризикуємо покласти нашу теперішню українську локальність та музейну траєкторію. Шкода буде, якщо через брак відчуття філософського моменту в Україні та відповідних наших старань, може настати час, коли колеги-історики не мали би жодних підстав досліджувати масштаб та значення українських впливів початку XXI століття на глобальні тренди, моделі й динаміки в політиці, економіці та суспільному житті світу.

Володимир ФАДЄЄВ

Філософія і філософи не мають значного впливу на суспільні процеси в Україні. Здебільшого роль філософів обмежується викладацькою і дослідницькою діяльністю. Проте, враховуючи незадовільне матеріальне становище викладачів і науковців в Україні, багато філософів змушені одночасно займатися діяльністю, що не має безпосереднього стосунку до філософії, хоча чинить навіть більший вплив на суспільні процеси: соціологічні дослідження, політичний консалтинг, організація тренінгів і семінарів, перекладацька діяльність тощо. Звичайно, філософів-науковців постійно залучають до участі у всіляких робочих групах з підготовки різного роду законопроектів, програм розвитку, у «круглих столах» для обговорення актуальних проблем тощо, але це здебільшого є суто «ритуальними вправами», оскільки організація роботи цих груп і рівень виконання цих програм залишаються доволі низькими. Суто філософські заходи загалом не привертають увагу ЗМІ, а філософи зазвичай не розраховують на неї, висвітлюючи навіть обговорення суспільно значущих тем лише у власних, спеціалізованих виданнях.

Олексій ВЕДРОВ

На жаль, у мене немає інструментів для відповіді на питання про об'єктивну роль філософів в українському суспільстві, про впливовість їхньої діяльності, щоб говорити про нього з якоюсь певністю. Суб'єктивне враження полягає в тому, що наразі їхній вплив не дуже значний (звісно, цю констатацію треба розуміти також і як самокритичну) і той, який є, існує швидше завдяки викладанню і формуванню мисленневих навичок, текстуальних вподобань та почасти габітуса в студентів, які потім працюють у різних галузях, ніж завдяки публікаціям та публічним виступам.

Скористаюся нагодою, щоб сказати дещо про ці останні. За моїми спостереженнями, у публічних коментарях щодо актуальної соціально-політичної ситуації роль українських філософів незрідка зводиться до скріплення і без того панівної докси авторитетом мудреця – у ситуації, коли нагальним є критичне підваження цієї докси і пошук нових перспектив, які б уникали заданих наперед альтернатив і словника. Чому так відбувається? Гадаю, не останню роль тут відіграє брак уваги до соціальних і матеріальних передумов власного буття і мислення, про який я вже згадував вище. Інша причина полягає в зазіханнях спекулятивного розуму на галузі, для яких існує інструментарій емпіричних наук, таких як соціологія чи політологія. Філософи часто висувають твердження про фактичне, виходячи з власних світоглядних уявлень та ігноруючи навіть саму потребу перевірки не тільки теорій про суще, а й просто окремих фактів. Нарешті, складається враження, що останнім часом навіть у ліберальних колах українських інтелектуалів, зокрема й у філософів, відбулася переоцінка засадничих цінностей: дискримінаційні практики та висловлювання, правовий нігілізм («своїм усе, ворогам – закон»), поділ людей на сорти часто критикують не як щось погане та гідне завзятого опонування як таке, а як сутнісну рису «ворога», на якого «ми» не хочемо бути схожими. І вже ніби й не створена режимом Путіна система є злом, тому що в ній інструменталізовані чи реалізовані ці явища, несумісні з демократичною організацією суспільства, до якої треба було би повернутися також і російському суспільству, а, навпаки, ці явища є злом, тому що вони характеристика «цивілізації», якій «ми» себе протиставляємо. Я не знаю, чи це щира переоцінка власної системи цінностей, чи лише тимчасова стратегія аргументації в надії переконати націоналістичний мейнстрим, але вона в будь-якому разі не є безневинною та лише сприяє через підігравання націоналістичним пресупозиціям подальшому вкоріненню групового егоїзму та виключенню великих суспільних груп із політичного поля. Коли за підтримки місцевої влади та поліції відбувається супроводжуваний закликами вбивати погром заходу, спрямованого на захист прав меншин, коли на веб-сайт полювальників на відьом за підтримки найвищих посадових осіб викладаються персональні дані журналістів усього світу, та ще й з публічним тавруванням, що його ультраправі фанатики можуть сприймати як пряму команду «фас!», коли міністр без жодного суду і слідства оголошує злочинцями десятки тисяч вимушених переселенців на підставі самих лише залізничних

квитків, не час ставити питання «Чим ми тоді відрізняємося від них?» або шукати «руській мір» в Україні, тому що це не має жодного значення – має значення лише елементарне право людей, які страждають, на життя, безпеку, гідність і безперешкодну роботу. Описана ж зміна ієрархії цінностей вже призвела до того, що в критичний момент для багатьох в Україні важливіше знайти, хто є в «нашій» спільноті «чужорідним елементом», хто «провокує» та працює на «ворога», ніж засудити ганебні таврування й переслідування та опонувати їм. Філософи, на щастя, часом опонують, але вибрана ними риторична стратегія не залишилася без наслідків для цього перевертання ієрархії критеріїв неприйнятності з ніг на голову.

Іван ІВАЩЕНКО

На мою думку, в українському суспільстві філософія не відіграє жодної помітної ролі (причини я описав у попередніх відповідях). Проте представники певних філософських спільнот намагаються індивідуально виконувати «просвітницьку» функцію, іншими словами, популяризувати й культивувати *задоволення пізнавального інтересу як мету освіти*.

В'ячеслав ЦИБА

Наважуся переформулювати запитання: чи є в Україні філософи як особлива категорія інтелектуалів, важлива для саморефлексії суспільства?

Передусім слід запитати, що спонукає казати про ту чи ту спільноту країни в інтелектуальному виробництві ідей. Архетиповим прикладом українського філософа вважають Григорія Сковороду, який вибрав долю поліглот-маргінала. Чи означає це те, що особа, яка наважилася практикувати філософію на наших теренах, приречена на соціальну маргіальність? Відповідь з акцентом на сьогоднішній день буде амбівалентною: і так, і ні. Так, тому що люди, які філософують в українському суспільстві – байдуже, залучені вони в академічне середовище чи не залучені – перебувають на периферії його розвитку, а їхній культурний капітал у межах цього суспільства фактично не конвертується ані в економічний, ані в політичний. Ні, тому що динаміка культури завжди має вигляд кривої, надто ж у революційні та постреволюційні періоди. Отже, потрібно зважитися на пошук складнішої відповіді. Своєю чергою, її складність полягає в тому, щоб зрозуміти, в якому топосі можливий обмін цінностями між філософом та *не-філософом*.

На мій погляд, усвідомлення себе філософом в українському суспільстві впливає з визнання таких ключових мотивів, які тісно пов'язані між собою. Найперше, розуміння недостатності суспільного запиту на самостійний інтелект виробляє у вітчизняних інтелектуалів схильність до критичності не як органічний складник їхнього становлення, а як форму адаптації до підозрілого щодо них суспільства. З цим пов'язаний і другий мотив – критика для більшості наших філософів є, крім того, інструментом уникнення ангажованості в тому значенні, як це поняття вживали Сартр та Фуко. І хоча описана ситуація типова для інтелектуала в Україні за визначенням, філософів

вона стосується найбільше через їхню незрозумілу для суспільства роль у культурному виробництві.

Опозиція «філософ/усі решта», що вкорінена, певно, ще в сковородивські часи, залишається актуальною донині. І тому не дивує, що постать філософа як такого в уяві українських філософів не надто еволюціонувала далі «сумління нації», якому повсякчас бракує візаві. Гігантський вплив на становлення подібного способу комунікації здійснила російсько-радянська традиція. Це, з одного боку, була традиція лібералізму, а з другого – революційного месіанізму. Перервність шкіл та течій у післяреволюційний час далася взнаки і, зрештою, визначила ізоляцію українського інтелектуального середовища. Отже, ідентичність філософського середовища в Україні ще не сформована. Щоб збагнути, що для певної особи означає практикувати філософську позицію, достатньо запитати, як, на її погляд, філософське знання може змінювати суспільство і, зокрема, сприяти зростанню справедливості в ньому. Іншими словами, ми маємо запитати, чи ті, хто визначають себе як філософів, усвідомлюють відмінність відповідальності між ними та *не*-філософами. І тут ключовою винятково значущою є позиція філософа як публічного інтелектуала. Його зусилля полягають у тому, щоб створити для *не*-філософів картину цілісності (деякі філософи кажуть про «тотальність») зв'язків між суспільством, владою, інстанціями цінностей та ідей та темпоральністю їхньої змінюваності. Це нерозривне ціле виробництва, використання та видозміни настанов, мотивів, сили та інтересу до життя, якщо розуміти його доволі широко. Не «пророк» і не «придворний» інтелектуал-філософ конденсує у своїй думці постійне зміщення бачення кожної зі спільнот у суспільстві. Тому місцем зустрічі філософа та суспільства є зближення історії та традиції, знання та моралі, зрештою, цілісного та сингулярного, а його безпосереднім завданням є зрозуміти «мову» кожного з елементів соціального цілого і навчити інших розуміти її як продовження власної. У цьому розумінні філософи в Україні лише починають опановувати царину публічної почутості. Інша тенденція у вигляді залучення фахових філософів до бізнесу та влади як експертів (рідкість, але трапляється) позбавляє їх необхідної критичної дистанції.

Не слід нехтувати і майже столітньою культурною ізоляцією інтелектуалів в Україні – ізоляцією як від решти інтелектуалів у світі, так і від зв'язків з неінтелектуалами в самій країні. То була, і наразі залишається ситуація подвійної ізолюваності. Ідентичність є колективним феноменом, який залежить від циркуляції ідей між спільнотами, що створює зворотний зв'язок між ними. В Україні внутрішньоспільнотна комунікація людей, які цікавляться філософською тематикою, практично позбавлена зворотного зв'язку. Достатньо зазирнути в українські філософські часописи, щоб помітити відсутність дискусій між їхніми дописувачами. Той, хто пише туди, не читає інших авторів. Складається парадоксальна ситуація «інтелектуальної глухоти». Навіть захисти дисертацій є ритуалом, а не практикою парадигмальної конкуренції.

У класичному дослідженні «Соціології філософії» Рендел Колінз показав, що філософія розвивається там, де виникає змагання між школами або течіями, де є філіяція ідей і де скепсис є реакцією на певний інтелектуальний тренд. Годі вважати філософом того, хто спроможний лише на транслявання ідей інших, тоді як в Україні – попри руйнацію старої ізольованості спільноти інтелектуалів постала вибудована вже самими українцями нова ерзац-спільнота. В ній у дивний спосіб уживаються оригінальні мислителі й тисячі філософів-«статистів», які не розуміють, як працює філософська рефлексія поза межами абстракцій. Отож, ідентичності українського філософа перешкоджає відсутність поля, в якому його діяльність матиме значущість відлуння у нефілософських спільнотах.

Українське філософське середовище за два десятиліття пройшло еволюцію у два етапи – перекладом, стажуванням за кордоном і пошуком наукових контактів з іноземними колегами, тобто засвоєнням чужих ідей, проте третій етап – побудову власних конструктивних теорій, так і не здолало. На це можна очікувати заперечення, що деякі філософи в Україні ці ідеї пропонують, але не всі про них чули. Такий контраргумент є невдалим, адже мимоволі спростовує існування середовища, в якому ідеї поширюються. Не буде зайвим нагадати, що поява філософії в античній Елладі стала апогеєм полісної культури комунікації. З неї постали і цивільне право, і мистецтво, і філософія. Натомість нам бракує потенціалу цієї культури не тому, що ми в гіршому становищі, ніж греки, а якраз навпаки. Потужний вплив європейської традиції та неспроможність адекватно вписатися у неї – це два аспекти інтелектуального тупцювання на місці вітчизняних гуманітаріїв. Завжди позирати на створені взірці, щоб не винаходити велосипед, і врешті не винайти нічого – формула непродуктивності, чинна серед українських інтелектуалів донині. Багатьом в Україні не вистачає усвідомлення того, що філософія, як і інші науки, не є локальною справою попри те, що постає в певному хронотопі. Звісно, усвідомлення цього має неоднозначні наслідки: відплив мізків (щодо філософів меншою мірою), супроводжений розімкненістю ментальних кордонів.

Зважмо також на те, що навіть розгалужена мережа внутрішньоспільнотного обміну, властива великим містам, спрацьовує не сама собою, а підпорядковуючись двом іншим передумовам: 1) тяглоті інтелектуальних традицій та 2) позитивній зміні поколінь. Успадкований українцями тоталітарний «дискурс» ненауковості з укоріненістю наслідування (ініціативу витісняє страх) та культом статичності (мітична гармонія була насправді беззмінною гомогенністю ідеології) породив стереотипне уявлення про те, що час контрольований (хімерне припущення про те, якщо можна наздогнати в своєму розвитку певне суспільство, це можна зробити будь-коли). Така настанова має згубні соціальні наслідки у формі рецидиву відставання і «загубленості в часі». Українці переважно вважають, що живуть у 2019 році, хоча за інтенсивністю соціальних обмінів, швидкістю реакції на світові події чи темпи інновацій наше суспільство перебуває щонайкраще у 1990 році. (Дивно ще й сьогодні

чути від деяких філософів за освітою, що українська філософська спадщина не менш потужна за німецьку.) Навіть більше, там, де панує приборканість та безініціативність, шириться безплідний скептицизм, а отже, гине дух свободної думки як творчої думки. Загалом нерозвинутість публічної сфери є головною перешкодою для інституалізації філософії від рівня хобі.

Проте є й друга проблема, сказати б, генераційна. Вона полягає в тому, що зміна поколінь на межі 80-х років виявилася для суспільства поверховою зміною біологічних генерацій. Нові, нерадянські гуманітарії, отримавши доступ до знань, повільно збільшивши обізнаність із тенденціями розвитку наук у світі, почасти посиливши свою соціальну мобільність, як не парадоксально, репродукують ціннісні настанови своїх попередників. Відповідно криза інфраструктури, у якій трапляються талановиті філософи, але бракує шкіл та течій, пояснює, чому не існує особливого «канону» української філософії. В іншому разі вона мала би вплив на світовий філософський процес (простіше кажучи, українських філософів перекладали б). Зараховувати до цих кіл людей, об'єднаних лише територіально тенетами одного університету, є принаймні самооманою.

Чим є філософія для більшості тих, кого в Україні іменують «філософами»? Це або захоплення, або справа компетентности. Лише в останньому випадку критичне мислення як стиль життя відображається у виробництві нових ідей, для яких потрібен споживач, чи, якщо точніше, співтворець. З цього можемо виснувати, що ситуація активного українського філософа є відображенням подвійного розриву – між індивідуальним розумом і спільнотою, та всередині недобудованих спільнот. Але чи слід дивуватися такому статус-кво, адже філософування не можливе врозкид. Дехто, як Вахтанг Кебуладзе, каже, що зараз філософи в Україні перебувають у ролі просвітників. Гадаю, це помилкова оцінка, позаяк просвітники мали салони, куди навідувалися можновладці та відлуння дискусій у яких було не менш приголомшливим, ніж події у королівській адміністрації.

Колись мені здавалося, що вихід полягає у розвитку галузевих філософських товариств, однак тепер сподівання на них вичерпалося: молоді філософи не бажають обмежувати себе певним канонам. Крім того, вони почуваються ближче до своїх західних колег, аніж до українського філософського кола. Я не бачу в цьому великого трагізму, а радше потвердження недоцільности штучно локалізувати глобальні кроскультурні тенденції. Особисто мене бентежить інше: згубна неготовність більшості інтелектуалів забути про своє етнічне кредо.

Запитаймо, як потужно суспільство в Україні відчуває діяльність інституцій, причетних до самоорганізації філософів. У нас філософ як соціальна категорія досі не визначений ані для себе, ані з перспективи інших виробників цінностей. З погляду нерозвиненого суспільства значущість філософа не відома, а рівень впливу сумнівний. Та хіба не потурають цьому стереотипу самі українські філософи, культивуючи рівнозначність свого покликання та інтелектуального снобізму?

Анатолій ЄРМОЛЕНКО

Яку роль філософія і філософи відіграють в українському суспільстві? – Ще досить незначну. Звісно, філософи як експерти час від часу виступають на радіо, телебаченні, у мережах тощо, проте дуже рідко – саме як філософи або в таких програмах, які дискредитують саму філософію. Нам ще бракує проєктів, реалізованих у західних країнах останньої третини ХХ – початку ХХІ ст., на кшталт “Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik,” що проходив під керівництвом К.-О. Апеля, Д. Бюлера та ін. Відповідні проєкти відбувалися й на радіо ВВС, радіо Кельна тощо. Сподіваюся, що в нас ще з’являться подібні проєкти. Гадаю, що саме практична філософія та етика тут мають стати рушієм для розвитку нашої філософії, яка стала би важливим складником розвитку самосвідомості наших людей і громадянського суспільства.

Сергій ЙОСИПЕНКО
**Історія філософії та проблема внутрішньої тяглості
національної філософії**

*Сергій Йосипенко – доктор філософських наук,
заступник директора з наукової роботи,
завідувач відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.*

Проблема внутрішньої тяглості національної філософії є одним із найпопулярніших топосів розмірковувань про ідентичність та оригінальність національних філософій у Центрально-Східній Європі. Стаття присвячена ролі, яку історія філософії як навчальна дисципліна та галузь наукового дослідження може відігравати у становленні та забезпеченні внутрішньої тяглості національних філософських традицій. Зокрема в дискусії, яка відбулася на початку ХХ ст. між польськими філософами Генриком Струве (1840–1912) та Казімежем Твардовським (1866–1938), чинниками забезпечення внутрішньої тяглості були названі свідомо національна рецепція світової філософії та пріоритетне звернення до власних попередників у національній філософії. Стаття пропонує аналіз сучасного сприйняття українськими філософами цієї дискусії і запропонованих у ній принципів, а також аналіз продуктивності цих чинників та рівня їх розуміння й використання українськими філософами. Констатуємо, що історія української філософії як навчальна дисципліна і галузь наукового дослідження перетворилася в сучасній Україні на своєрідну історичну свідомість української філософії і, спираючись на творчість Вілена Горського (1931–2007), Автор статті аналізує, за яких умов ця дисципліна може перетворитись на один із чинників становлення української національної традиції.

Ключові слова: українська філософія, польська філософія, тяглість національної філософської традиції, історія національної філософії

Хоча питання стану української науки, можливих шляхів її розвитку та майбутнього взагалі сьогодні дедалі більше набуває не просто актуального, а й драматичного характеру, було би перебільшенням сказати, що воно є предметом постійних публічних чи професійних дискусій. У тих поодиноких місцях і середовищах, де такі дискусії відбуваються, безумовним критерієм ефективності української науки стало визнання її здобутків за кордонами України. У галузі філософії такий критерій не є новим: дискусії на тему доцільності й умов розвитку власної національної філософії розпочинаються у Центрально-Східній Європі ще з XIX ст. Чи не головним питанням, яке рухало ці дискусії, було «чи матиме філософія, яку творить наш народ, якусь оригінальність порівняно з уже наявними національними філософськими традиціями?» (зазвичай прикладом таких були тоді німецька, французька та британська) і «чи матиме ця оригінальність універсальне значення?», тобто чи буде вона цікавою для німців, французів, британців так само, як нам самим цікаві їхні філософські вчення? З конституюванням такої дисципліни, як історія національної філософії, саме вона стає місцем розгляду подібних питань, оскільки, на відміну від Західної Європи, у низці центрально-східноєвропейських країн ця дисципліна не лише інститується в один із наріжних елементів дисциплінарного ландшафту філософії, а й має тенденцію до перетворення на своєрідну історичну свідомість та саморефлексію філософії відповідних країн. У цій статті я, спираючись на аналіз однієї з подібних дискусій, спробую простежити, у який спосіб історія національної філософії може перетворитися на історичну свідомість та саморефлексію, яка не лише оцінює минуле національної філософії, а й пропонує концепції її подальшого розвитку; а також на основі зіставлення схожих тем польської та української історіографії національної філософії проаналізую, якою мірою історія філософії України як дисципліна здатна сьогодні плідно виконувати подібну функцію.

Внутрішня тяглість як чинник становлення національної філософії

На мій погляд, дискусії на тему доцільності й умов розвитку власної національної філософії, які тривали ще століття тому в Центрально-Східній Європі, а також міркування, висловлені у згаданих дискусіях, не втратили актуальності й сьогодні. Прикладом цього є те, що одна з нечисленних сучасних професійних дискусій щодо стану й майбутнього розвитку української філософії повертається до діалогу, який відбувся 1911 р. на сторінках щойно заснованого у Львові журналу “Ruch Filozoficzny” між Генриком Струве (1840–1912) та Казімежем Твардовським (1866–1938). У 2015 р. польсько-український філософ Степан Іваник опублікував у журналі “Sententiae” статтю під назвою «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?», у якій на основі власного бачення історії польської філософії запропонував програму подальшого розвитку філософії української. Бачення Іваником цього розвитку добре резюмується назвою відповіді Івана Лисого в наступному номері названого журналу: «Чому тільки аналітика?». Успіхи («аналітичної») філософії у Польщі Іваник пов’язує з дотриманням рекомендацій Твардовського,

сформульованих у відповідь на статтю Струве, у якій останньому йшлося про панування чужоземних філософських впливів як обставину, що перешкоджає розвитку самостійної польської філософії. Згідно з Твардовським,

... потрібно відібрати у впливів чужої філософії те, що є небезпечним у цих впливах, не посягаючи на те, в чому вони є дуже корисними. А небезпека впливу чужої філософії міститься у його односторонності і винятковості ... Кожного разу, коли рідна філософія підлягатиме впливові лише однієї видатної течії чужої філософії ... її перемагатиме цей чужий вплив. Якщо ж натомість чужі впливи будуть відбуватися одночасно, перетинаючись і поєднуючись, то будуть урівноважувати один одного і цим самим послаблювати свою силу, не втрачаючи при цьому нічого зі свого багатства і взаємно підтримуючи один одного. Тоді жодна з чужих філософій не зможе окупувати [dokonać inwazyi] поля рідної філософії, бо їй перешкоджатимуть інші, натомість усі разом становитимуть ґрунт, на якому буйно розквітне рідна філософія¹.

Якщо сприймати це місце зі статті Твардовського як справжній «рецепт успіху» для окремо взятої національної філософії чи філософської школи², то виникає чимало запитань. Передусім тому, що названа умова розвитку «рідної філософії» сама собою зовсім не гарантує створення чогось оригінального, що отримало б визнання на світовій арені. Дуже повчальною в цьому плані є оцінка, яку дав сучасний нідерландський дослідник і прихильник російської філософії Еверт ван дер Звейрде, замислившись над запитанням, чому

справжнє чи «реальне» значення російської філософської думки та російських філософів не відповідає чи не зовсім відповідає тому, яке за ними визнає історична свідомість світової філософської культури³.

На його думку,

Важливим чинником, який може частково пояснити відносно мовчання щодо російської філософії, є парадоксальним чином певний брак екзотизму чи відмінності. Російську філософію важко ідентифікувати як специфічну філософську традицію, бо в багатьох істотних відношеннях вона є частиною європейської філософської традиції⁴.

¹ К. Twardowski, "Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej," *Ruch Filozoficzny* 6 (1911):114.

² А Іваник, за влучним висловом Лисого, сприймає її саме як програму «заздалегідь спроектованого, чітко спланованого і суто раціонально вибудованого становлення» Львівсько-Варшавської школи, яку висунув її засновник (І. Лисий, «Чому тільки аналітика?», *Sententiae*, № 2(XXXIII), (2015): 170).

³ E. van der Zweerde, "La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale," *Diogenes*, № 3(223), (2008): 119.

⁴ Ibid.,120. Тут потрібно зробити термінологічне уточнення, важливе для подальшого розгляду: Звейрде йдеться не про те, що можна було би назвати «російською філософією» у вузькому значенні (тобто «російською релігійною філософією»), а радше про «філософію в Росії» включно з радянською і пострадянською філософією.

Отже, якщо сприймати рекомендацію Твардовського буквально як реалізацію одночасно усієї різноманітності європейської філософії у межах однієї національної традиції, то це радше гарантує відсутність будь-якої оригінальності, тоді як світовим визнанням окремі філософські традиції завдячують якщо не своєю екзотичністю (як у випадку східних філософій), то щонайменше партикулярністю (яку традиційно приписують німецькій, французькій та британській традиціям). Рекомендацією Твардовського не задовольнився і сам Іваник:

Важко позбутися враження, що постульовані Твардовським відкритість впливам чужих філософій і врівноваження цих впливів є хоча й необхідною, але все ж недостатньою умовою виникнення й успішного розвитку національної філософії. Адже було б наївним сподіватися, що варто певному народові максимально відкритися чужим філософським впливам і запобігти домінуванню якогось одного з них – і стрімкий розвиток його власної філософії буде гарантовано. Отже, в рецепті Твардовського бракує надзвичайно важливого інгредієнта, про який польський філософ у своїй статті чомусь не згадав⁵.

Інгредієнт, якого на думку Іваника бракує у «рецепті» Твардовського, фактично суперечить самому «рецептові» – це практично односторонній і винятковий вплив одного з можливих способів філософування, кажучи теперішньою мовою – аналітичного. Вичерпний аналіз переконливості цієї позиції Іваника читач знайде у згаданій статті Лисого. Зі свого боку я хотів зауважити, що на маргінесі їхньої дискусії все ж залишився безпосередній контекст рекомендації Твардовського – розмірковування Струве на тему, як «філософія у Польщі» може стати власне «польською філософією», поза яким ця рекомендація залишається малозрозумілою.

На думку сучасного історика польської філософії Томаша Мруза, діалог між Струве і Твардовським відрізняється від попередніх дискусій, оскільки

дискусія про поняття польської і національної філософії в історичній перспективі не могла постати раніше, аніж у Польщі з'явилося перше покоління істориків філософії, зокрема істориків польської філософії (Генрик Струве, Стефан Павліцький, Мауріцій Страшевський)⁶.

⁵ С. Іваник, «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?», *Sententiae*, № 1(XXXII), (2015): 130. Принагідно хочу зазначити, що можливе і прочитання, яке здається Іваніку «наївним»: на думку сучасного польського дослідника Яцека Войтисьяка, рекомендація Твардовського є самодостатньою концепцією розвитку польської філософії (разом із концепціями Струве та Яцека Ядацького): «вибіркове (свідомо кероване) засвоєння того, що є добрим в інших, може стати особливим козиром польської філософії. Спрощуючи, можна сказати так: «великі» народи приречені варитися у власних соках, натомість ми, навчаючись у них, можемо створити щось виняткове» (J. Wojtysiak, "Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?," *Znak*, Nr 5(600), (2005): 24).

⁶ T. Mróz, "Filozofia polska czy filozofia w Polsce? Opinie pierwszych polskich historyków filozofii," v S. Konstańczak, T. Turowski, red. *Filozofia jako mądrość bycia. Profesorowi Krzysztofowi Kaszyńskiemu w darze z okazji 70. Urodzin* (Zielona Góra, 2009), 35. Хотів би принагідно подякувати проф. Мрузу за цінні бібліографічні вказівки та плідні дискусії на тему історіографії польської філософії.

Зокрема Струве був автором «Історії філософії в Польщі на тлі загального розвитку інтелектуального життя» (1900), а також «Історії логіки як теорії пізнання в Польщі» (1911), рецензія на яку авторства Яна Лукасевіча вміщена у 6 номері журналу “*Ruch Filozoficzny*” одразу за цитованою статтею Твардовського. У вступі до «Історії філософії» Струве визначає польську філософію за аналогією до польської мови чи літератури як витвір польської нації: «Польська філософія – це те саме, що й філософія поляків»⁷. Однак, на думку Струве, національною філософією є лише тоді, коли має виразний індивідуальний характер, а до набуття такого «безсумнівно, доречніше називати розвиток [філософії] у нас історією філософії в Польщі, аніж історією польської філософії»⁸. У «Слівці про польську національну філософію» він повертається до проблеми національного характеру польської філософії і, пославшись на свої розмірковування в «Історії філософії», порушує ще одну проблему:

Тут додаю лише, що вироблення самостійної польської філософії неможливе без забезпечення внутрішньої тяглости її розвитку. Така тяглість вимагає передусім врахування кожним новим працівником своїх попередників у польській літературі. Лише виплітання мережі власної думки із поглядів своїх попередників забезпечує монолітність розвитку [jednolity rozwój] національної філософії. ... У нас надто часто відбувалося так, що новий працівник приносив на свій ґрунт насіння чужої думки і старанно його зрощував, а про своє або зовсім забував, або враховував мимохідь. Тому й постає запитання: ми повинні говорити лише про філософію в Польщі, чи можемо говорити також про польську філософію? Польську філософію в повному розумінні цього слова матимемо лише тоді, коли кожен із наших працівників на цій ниві належно дбатиме про тяглість розвитку своєї думки⁹.

Саме в цьому контексті постає згадана на початку рекомендація Твардовського про рівноваження чужих впливів: від контактів з чужоземною філософією неможливо відмовитись, потрібно залишатись відкритими світові, але не потрапляти при цьому під «односторонній і винятковий вплив» однієї з чужих філософій. При цьому Твардовський зовсім не заперечує ідеї Струве про необхідність забезпечити внутрішню тяглість філософської творчості поляків для перетворення її на власне «польську філософію»:

Якщо працівники наші на ниві філософії стежитимуть одночасно за розвитком англійської, французької та німецької філософії, то не наражатимуться на небезпеку потрапляння під абсолютний вплив будь-якої з них. Тоді зникне один із головних чинників, який так сильно заохочує до забування своїх попередників у власному народі. Бо тим

⁷ H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego* (Warszawa, 1900), 7.

⁸ Там же, 10.

⁹ H. Struve, “Słowo o filozofii narodowej polskiej”, *Ruch Filozoficzny* 1 (1911): 2-3.

чинником є саме обривання зв'язку рідної традиції внаслідок окупації чужою думкою, яка унеможлиблює «внутрішню тяглість розвитку»¹⁰.

На мій погляд, саме забезпечення останньої і є тим секретним «інгредієнтом», про який Твардовський «не згадав», бо пропонував свій «рецепт» як доповнення до «рецепту» Струве. Це «інгредієнт», у який сучасному філософу (особливо якщо він є переконаним прихильником аналітичної філософії) складно повірити попри його очевидність. Утім, варто нагадати про ще один важливий аспект цього діалогу про «внутрішню тяглість» польської філософії, який певною мірою пояснює військово-політичну лексику розмірковування – поляки на той момент розділені між трьома імперіями, трьома системами освіти тощо, а отже, забезпечити якусь польську єдність у галузі інтелектуального життя можна було лише свідомими взаємними зусиллями російських (як Струве), австрійських (як Твардовський) та німецьких професорів філософії, що ідентифікували себе як польські філософи.

Внутрішня тяглість як проблема історії національної філософії

Проблема тягlosti посідає у розмірковуваннях про національну філософію не менш вагоме місце, аніж проблема її оригінальності чи зв'язку з національною культурою. Розв'язання цієї проблеми передбачає два підходи. Перший з них є радше дескриптивним¹¹: тяглість національної філософії забезпечує зв'язок із національною культурою, завдяки якому філософська творчість представників конкретної нації в різні способи незмінно відтворює характерні риси національної культури, світогляду, ментальности народу тощо. Застосовуючи цей підхід, ми отримуємо групу філософів, яких об'єднує спільне походження та певні елементи філософування. Це буде номінальна група, якщо зв'язок філософів, які до неї належать, буде визначений лише походженням, а згадані спільні елементи матимуть неістотний для філософії характер; вона буде реальною, як у випадку постійно згадуваних англійської, французької та німецької філософських традицій, якщо такі елементи матимуть істотний філософський характер завдяки тому, що представників цієї традиції, окрім походження, об'єднує більш чи менш систематичне «врахування кожним новим працівником своїх попередників у національній літературі». Поза останнім чинником говорити про якусь філософську єдність філософів певної національності можна тільки приймаючи, що кожна національна культура самостійно породжує свою філософію і народження останньої відбувається з кожним новим поколінням чи навіть із кожним новим «працівником на ниві філософії». На мій погляд, якщо національну філософію розуміти в такий спосіб, то вона якщо не зливати-

¹⁰ К. Twardowski, "Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej"..., 115.

¹¹ Я використовую ідею Марка Крепона про дескриптивну та програмативну стратегії стосовно національної філософії, див.: М. Crépon, "L'Idée de «philosophie nationale», *Encyclopédie philosophique universelle: IV. Le Discours philosophique* (Paris: PUF, 1998), 253–59.

меться з культурою в широкому розумінні (різними проявами якої не чужа певна філософічність), то перебуватиме на рівні первісного філософського запитування, і в такому разі більш коректно було би говорити про національну «філософську культуру». Концепт філософської культури, який в історіографію української філософії увів Вілен Горський (1931–2007), є досить пізнім продуктом радянської філософії¹², чужим історикам філософії кінця XIX – першої половини XX ст.: для останніх ішлося про розвиток філософії у властивій їй формі теоретичної рефлексії, а отже, проблема внутрішньої тяглости національної філософії набувала характеру її становлення у такій формі.

Саме в контексті проблеми тяглости стає зрозумілим знаменитий пасаж Дмитра Чижевського (1894–1977) з «Нарисів з історії філософії на Україні» (1931):

... ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ» – чи то українець, чи то представник якоїсь іншої славянської нації – утворив синтезу світового значіння. «Світового значіння», себто яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку філософії в світовому масштабі. Мало цього, в межах національних у славян і досі поруч з чистими теоретиками можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософічної обробки. Так починався розвиток у більшості народів старого та нового часу. Але філософічні тенденції кожного народу виявлялися яскраво й виразно завше лише у посталях великих систематиків, і лише тоді виразно виступали риси філософічного національного обличчя. ... Тому ми знаходимось у досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософічну думку, бо ми можемо з повною певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософічній творчості українських мисленників майбутнього¹³.

Така позиція Чижевського часто викликає заперечення сучасних українських істориків філософії, які на протигагу йому схильні сприймати шерек «початків і намічення думок» історії філософії України, описаний, зокрема, і самим Чижевським як сукупність абсолютних досягнень зрілої національної філософії.

Для того, щоб «намічені думки» все-таки були розвинуті до рівня зрілої філософії, потрібне буквальне дотримання тези Струве про «врахування кожним новим працівником своїх попередників у національній літературі», і тут ми вже переходимо з дескриптивної у програмативну площину, бо ця теза торкається не лише минулого, а й сучасности та майбутнього націо-

¹² Див.: С. Л. Йосипенко, «Ідеї філософської культури та історії філософської культури у творчості В. С. Горського», *Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць* 5 (2012): 8–22.

¹³ Д. Чижевський, «Нариси з історії філософії на Україні», в *Філософські твори у 4-х т.*, Т. 1, за заг. ред. В. Лісового (Київ: Смолоскип, 2005), 11.

нальної філософії. Однак у цій площині ця теза може спричинювати категоричне неприйняття. Одна справа – враховувати доробок засновників чи то чільних представників якоїсь уже визнаної школи і цим самим зараховувати себе до її прихильників чи послідовників. Наукова школа у філософії¹⁴ (чи течія, позначена якимсь загальновідомим «ізмом») пропонує вже випробуваний набір підходів, проблем та способів їх розв'язання. Цей набір, звичайно, передбачає редукцію філософії до одного лише напрямку, галузі, проблематики, способу філософування, проте подібна редукція часто буває бажаною, бо позбавляє послідовників чи прихильників школи необхідності на власний розсуд випробовувати та оцінювати все розмаїття філософських підходів, проблем та способів їх розв'язання. Інша справа у випадку (ще не визнаної) національної філософської традиції: чому, розглядаючи якусь проблему, український філософ повинен не діяти на власний розсуд, звертаючись безпосередньо до Арістотеля, Декарта, Вітгенштайна чи іншого класика, а шукати якогось свого українського попередника і починати від нього тільки тому, що цей попередник був українцем!? Тим більше, якщо той лише «намітив думку», тоді як класики пропонують «синтези світового значіння»? Неприйняття і навіть обурення, що їх може викликати у сучасного філософа подібний хід думки¹⁵, зумовлені досить поширеною інтелектуальною ілюзією, згідно з якою, беручи з книжкової полиці том Арістотеля, Декарта, Вітгенштайна чи інших класиків, ми «безпосередньо» вступаємо в контакт з їхньою думкою. Насправді в такому разі сучасний філософ має справу з дібраним кимось корпусом творів, укладеним відповідно до встановленого кимось канонам, з реконструйованим кимось рукописом, а також із перекладом, що його зробив хтось з того чи того видання і в тому чи тому контексті тощо. У пересічному випадку вже добре, коли філософ якщо і не знає імен цих «когось», то хоча б усвідомлює дистанцію (довжина якої, звичайно, залежить від конкретної постаті) між тим текстом, який він бачить перед собою, і чимось таким, що хоча б умовно можна було назвати «оригінальною думкою» класика. І справа тут не лише у знанні мов: навіть коли ми звертаємося до оригіналу, щоб знайти потрібне місце (а для цього зазвичай вистачає знання мови на рівні «читаю і перекладаю зі словником»),

¹⁴ Обґрунтування такого визначення див.: С. Йосипенко, «Школа» як предмет історико-філософської рефлексії», *Філософська думка* 3 (2015): 41.

¹⁵ Варто зазначити, що в програмативному плані на неприйняття наражається не лише теза Струве; ось як уже згадуваний сучасний польський дослідник оцінює рівень реалізації рекомендацій Струве і Твардовського: «... концепція Твардовського багато років частково реалізувалася в львівсько-варшавській школі. Сьогодні однак її ігнорують філософи середнього й молодшого покоління. ... У бібліографіях текстів, що в нас друкуються, домінують англomовні позиції, часто навіть переклади англійською. Більша частина польської філософської продукції твориться у закритих таборах: в меншому аналітичному таборі та у величезному таборі «пост-» (переважно постмодернізм) ... Залишається перша концепція [Струве], але і вона не реалізувалася. Огляд польської філософської літератури свідчить, що великий відсоток наших філософів не читає своїх (навіть найближчих) колег» (J. Wojtyśiak, "Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?", 25).

переважно оптика добору, розуміння, перекладу такого місця (ходу думки, цитати) зумовлена тією чи тією традицією тлумачення автора; що більшим є значення останнього, то більшою є традиція тлумачення його творчості, вихід за межі якої для «безпосереднього контакту» з думкою автора (якщо постулювати такий на горизонті дослідження) потребує непересічних історико-філософських зусиль та компетентностей.

Отже, звернення до якогось класика сьогодні найчастіше означає звернення до його рецепції чи за допомоги такої рецепції; питання лише в тому, якою мірою та чи та рецепція свідомо вибрана. З такої позиції картина сучасної української філософії є невтішною, і тут я готовий погодитися з необхідністю одного (лише одного!) із двох кроків, що їх запропонував у згаданій статті Іваник, а саме з «усуненням домінації російського впливу через його врівноваження іншими іноземними впливами»¹⁶. Хоча зовсім не в тому значенні, у якому він говорить про «згубність впливу російської філософії на українську»¹⁷. Стосовно російської філософії я радше погоджуюсь з Лисим, що дослідниками і/чи прихильниками російської філософії у вузькому розумінні слова є «досить мізерний відсоток чисельної філософської громади України»¹⁸, за моїми емпіричним враженнями таких в Україні ніяк не більше ніж у тій самій Польщі. Переважна більшість українських філософів є дослідниками і/чи прихильниками різних напрямів західної філософії, але російський вплив зовсім не полягає лише в захопленні російською філософією. Якщо подивитись на бібліографію текстів, які написали українські дослідники і/чи прихильники західної філософії (разом з представниками молодого покоління, яке вже не знало безпосереднього впливу радянського марксизму), від аспірантських статей до солідних «докторських монографій», можна констатувати, що більшість авторів дивиться на західні філософські напрями очима сучасних російських перекладачів і дослідників. При цьому кількість українських філософів, здатних читати в оригіналі (не «перекладаючи зі словником») тексти, до яких вони звертаються і, що, можливо, ще важливіше, елементарно знайомих зі станом західних студій у відповідній царині, є мізерною. Навіть більше, ця кількість не має помітної тенденції до зростання, бо переконання в тому, що згадані здатність і знайомство є нормою, до якої потрібно прагнути усіма можливими засобами, не надто поширене серед українських філософів. Таку ситуацію можна виправдовувати тим, що українська рецепція більшості явищ світової філософії сьогодні хіба що тільки зароджується, але це тим більше привід дослухатися до рекомендацій столітньої давнини: урівноважити односторонній вплив російської рецепції світової філософії зверненням до інших філософських традицій, долучитись до творення власних рецепцій цих традицій і забезпечити в такий спосіб умови для підтримання «внутрішньої тяглости» української філософської традиції. Адже якщо не приставати

¹⁶ С. Іваник, «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?», 137.

¹⁷ Там само, 135.

¹⁸ І. Лисий, «Чому тільки аналітика?», 173.

на позицію, що кожна національна культура самостійно породжує власну філософію, то слід визнати, що національна філософія є передусім національною рецепцією світової філософії і щось оригінальне чи своєрідне в ній може вирости тільки з такої рецепції. На цьому наголошує Звейрде, коли говорить про неможливість зрозуміти таку специфічно російську дискусію, як «дискусія між «слов'янофілами» та «західниками», якщо не мати на думці еволюцію німецького ідеалізму та опозицію між Гегелем та Шелінгом; однак це передбачає, що ми розширюємо нашу концепцію ідеалізму, включаючи в неї його рецепцію російською філософією¹⁹. Причому «врахування кожним новим працівником своїх попередників у національній літературі» в цьому контексті зовсім не означає копіювання чи сліпого наслідування, про що свідчить ще один його приклад: «...неможливо зрозуміти думку Александра Кожевнікова (Кожева)²⁰, якщо не брати до уваги його соловйовських студій»²¹, адже «у парадоксальний спосіб історичистська та атеїстична інтерпретація Гегеля, яку запропонував Кожев, дуже добре узгоджується з негативною оцінкою, яку на основі свого одностороннього бачення дає Гегелю Соловйов»²².

Рецепцію не можна ототожнювати з впливом, де «чужа» філософія є активною стороною, а «рідна» – пасивним реципієнтом (хоча використання чужої рецепції замість власної є нічим іншим, як «одностороннім і винятковим впливом» чужої філософії); рецепція завжди активна, вибіркова, мотивована, вона полягає у вивченні (а іноді й просто популяризації) ідей чи теорій чужої філософії задля власних потреб чи осмислення власних проблем. З другого боку, звернення до своїх «попередників у національній літературі» також є активним, вибіркоким і мотивованим якимись актуальними потребами і, як і рецепція, повинно відбуватись у контексті певної історичної свідомості філософії: ідея «безпосереднього» контакту зі своїми попередниками надто нагадує щойно критиковану інтелектуальну ілюзію (хоча дистанція в такому разі може бути помітно меншою). Роль такої історичної свідомості, яка забезпечує рецепцію здобутків національної філософії, уже традиційно відіграє така дисципліна, як історія національної філософії. На мою думку, історія національної філософії покликана не лише максимально повно інвентаризувати, досліджувати та популяризувати доробок попередніх поколінь певної національної філософської традиції, а й бути

рефлексією, яку філософська культура періодично здійснює над своїм минулим. Вона є, так би мовити, історичною свідомістю філософської культури. Філософія завжди інтегрувала своє минуле як частину свого теперішнього. Але уявлення про це мину-

¹⁹ E. van der Zweerde, "La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale", 121.

²⁰ Aleksandre Kojève (1902–68) – французький філософ російського походження, завдяки діяльності якого у Франції середини XX ст. відродився інтерес до філософії Гегеля.

²¹ E. van der Zweerde, «La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale», 121.

²² Ibid., 118.

ле, яке робить можливим строга дисципліна історії філософії (де б ми були без видань, що заслуговують довіри та ретельних аналізів), завжди, за визначенням, є неповним та вибіркоvim²³.

А отже, якщо для Струве або Чижевського спроби писати історію національної філософії послужили стимулом порушити питання умов переходу філософій «у Польщі» чи «на Україні» у польську чи українську філософії, то для сьгоднішніх істориків національної філософії, які є спадкоємцями розвинутої історіографії, є всі підстави, спираючись на досвід попередників, порушити таке запитання: яку роль у створенні умов для такого переходу, зокрема в забезпеченні «внутрішньої тяглости» національної філософської традиції, відіграє історія національної філософії як дисципліна?

Історія національної філософії як чинник внутрішньої тяглости

Розмірковування про відмінність між «історією філософії на Україні» та «історією української філософії» не чужі сучасним історикам філософії України. Першою синтетичною працею в цій царині були вже згадувані «Нариси з історії філософії на Україні» Чижевського, що він їх видав в еміграції у момент, коли дослідження з історії філософії України на материковій Україні були практично згорнуті внаслідок репресій. Вони відновились лише після Другої світової війни і, хоча в радянській Україні Чижевського трактували як «буржуазного націоналіста», перша радянська синтетична праця з історії філософії України в дивний спосіб копіювала назву його роботи: «Нарис історії філософії на Україні» (1966). Вже за доби незалежності України Горський видає курс лекцій «Історія української філософії», підкреслено протиставляючи цю назву, так само як і власний підхід, підходам своїх попередників – Чижевського та радянських істориків філософії:

Не випадково обидві узагальнюючі праці з історії філософії України, що репрезентують цю [радянську] лінію, присвячувались, як це засвідчили вже назви, аналізові розвитку філософії «на» Україні. Україна у цьому разі розглядалася, насамперед, як певна територія, у межах якої вивчався перебіг єдиного, всесвітнього процесу поступального розвитку філософської думки²⁴.

Схожа критика адресована й підходові Чижевського:

Д. Чижевський обидві свої узагальнюючі праці з історії української філософії присвячує розглядові розвитку філософії знов таки «на» Україні. І справа не лише в не досить вдалій

²³ Ibid., 115.

²⁴ В. С. Горський, *Історія української філософії: курс лекцій* (Київ: Наукова думка, 1996), 9. Горський належав до авторського колективу другої з названих ним праць – «Історії філософії на Україні» (т. 1-2, 1987).

назві. Назва ця відображала певну обмеженість, що була притаманна власне концепції Чижевського²⁵.

Здавалося б, за ті 65 років, які розділяють «Нариси» Чижевського та «Історію української філософії» Горського, назрів перехід з одного рівня на інший, в будь-якому разі Горський претендує на такий перехід як у плані широти і глибини осягнення матеріалу, так і в плані методології дослідження. Курс лекцій Горського (як і інші підручники доби незалежності) справді містить численні результати радянських, а також діяспорних досліджень з історії філософії України, яких ще не знав Чижевський, і в певному розумінні, підсумовує результати студій істориків філософії всього ХХ ст. Однак, на мою думку, саме це стає проблемою для Горського в методологічному плані; в аналізі цієї проблеми я розвину висновки своєї попередньої статті, згідно з якими «зусилля кількох поколінь істориків філософії України привели до формування канону, який складається з дуже різних історико-філософських феноменів, що разом не мають вигляду єдиної історії національної філософії»²⁶.

Проблема унаочнюється вже у першому, методологічному розділі «Історії української філософії», де Горський визначає історію української філософії як «досить складну галузь історико-філософської науки, що реалізує свої завдання принаймні на трьох рівнях дослідження. Перший рівень утворює коло проблем, що постають перед дослідником **історії професійної філософської теорії в Україні**»²⁷, другий «**можна назвати історією філософської культури українського народу**»²⁸ і нарешті

Поряд із історією філософської культури, історією філософської теорії історія філософії національної ідеї певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її²⁹.

Вочевидь, Горський загалом приймає і назву, і концепцію останнього феномену, які запропонувала Оксана Забужко:

філософією національної ідеї ми називаємо всі форми філософської рефлексії над національною ідеєю – від академічного пуризму логіко-понятійного дискурсу через маргінальні, популяризаторські жанри есеїстики та публіцистики до художньої літератури включно, тобто всі види словесної культури, в яких національна самосвідомість ставить собі питання смисложиттєві³⁰

²⁵ В. С. Горський, *Історія української філософії*, 9.

²⁶ С. Йосипенко, «Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії», *Sententiae*, № 1(XXX) (2014): 56.

²⁷ В. С. Горський, *Історія української філософії*, 20.

²⁸ Там само.

²⁹ Там само, 23.

³⁰ О. С. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період*, (Київ: Основи, 1993), 9; пор.: «Під філософією національної ідеї ми розуміємо всі форми

з тією відмінністю, що Забужко трактує філософію національної ідеї максимально широко, тоді як Горський вважає її окремим від інших історико-філософським феноменом.

І хоча Горський постулює, що

індивідуально неповторне обличчя української філософії утворюється взаємодією всього, що було створене в галузі філософії в Україні, що реально функціонувало в культурі українського народу як збірної індивідуальності, суб'єкта філософського осмислення дійсності. Й шлях до розкриття цієї індивідуальності пролягає через відтворення максимальної повної картини взаємодії всіх філософських проявів, що відзначаються на описаних раніше рівнях дослідження історії філософії України³¹,

насправді дослідження в окреслених напрямках, як засвідчує досвід студій останніх двадцяти років, радше унеможлиблює створення якоїсь більш-менш цілісної картини, яку можна було би назвати історією української філософії. І ця проблема міститься вже у визначеннях Горського, які спрямовані на опис предметів згаданих рівнів дослідження як мало пов'язаних між собою феноменів. Зокрема, «історія професійної філософської теорії в Україні» є «найбільш віддаленим від суто української національно-культурної проблематики шаром дослідження. Власне українське в цьому сенсі має значення хіба що під час визначення просторових кордонів об'єкта дослідження»³², а отже, є радше «історією філософії на/в Україні». Водночас «філософська культура» набуває чітких національних рис і як «національна філософська культура»³³ разом з «філософією національної ідеї» могла би розглядатися як власне історія української філософії³⁴, якби згадані рівні дослідження не класифікувалися на основі уявлення про засадничу несумісність двох ознак: наявності філософії у властивій їй формі теоретичної рефлексії з одного боку, та заангажованості національно-культурною проблематикою – з другого. Курс лекцій Горського, а також численні дослідження доби незалежності демонструють, що підхід до окремих постатей чи феноменів історії філософії України визначається з огляду саме на такий принцип класифікації.

Наведу кілька прикладів з самого курсу лекцій, який має ту перевагу, що є, на мою думку, не просто етапним твором, а й унікальним прикладом ме-

рефлексії над ідеєю нації» (В. Горський, «Філософія в контексті української культури», в *Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси* (Київ: Центр практичної філософії, 2001), 25). Див. також статтю «Філософія національної ідеї в українській культурі» (В. С. Горський, *Філософія в українській культурі*, 136-43).

³¹ В. С. Горський, *Історія української філософії*, 20.

³² Там само, 20.

³³ Там само, 18.

³⁴ У статті, яка передує написанню «Історії української філософії» Горський називає третій зі згаданих рівнів дослідження «історією української філософії» (В. Горський, «Україна в історико-філософському вимірі», *Філософська думка* 2 (1993): 27).

тодологічного осмислення проблем історії філософії України та відповідності методологічних настанов і змісту викладу. У Розділі IX «Філософські ідеї в творчості діячів української культури початку ХХ ст.» йдеться про чотири постаті. Можна погодитись, що етика конкордизму Володимира Винниченка є філософським аспектом його літературної творчості. Постать Володимира Вернадського викликає запитання, бо це все-таки професійний учений, який запропонував низку оригінальних філософських ідей і може бути названий «діячем української культури» в дуже широкому розумінні, де культура містить і науку, і філософію, але тоді всіх філософів можна кваліфікувати як «діячів культури». Богдан Кістяківський також може бути названий «діячем культури» лише в такому широкому розумінні, бо він – фаховий філософ і автор філософських текстів, ідей, теорій тощо. Логіка їх уміщення в розділ, який розглядає рівень «філософської культури», є дуже простою: «всіх їх об'єднує участь у політичних процесах тогочасної України»³⁵, точніше їхня більш чи менш активна позиція в дискусіях з «національно-культурної проблематики», яка, вочевидь, перешкодила Горському кваліфікувати Кістяківського як представника «професійної філософської теорії». З другого боку, ця позиція не такою мірою позначилася на їхній творчості, щоб віднести їх до «філософії національної ідеї» (хоча стосовно четвертої постаті – Михайла Грушевського – у зв'язку з цим також виникають запитання).

Подібна ситуація і з представниками «філософії національної ідеї». Зокрема підхід до енциклопедичного за обсягом і багатосторонністю творчого доробку Івана Франка визначений його віднесенням саме до цього рівня дослідження, і Горський, який добре знав філософські праці Франка, бо був одним із упорядників 45 «філософського» тому його «Зібрання творів у п'ятдесяти томах», пристає на позицію Забужко:

переважна більшість його розвідок, статей та інших нехудожніх творів, звичайно, містить багатий матеріал для історика філософії, який дає змогу збагнути масштаби філософської ерудиції мислителя, головну спрямованість його філософського пошуку. Але, попри це, І. Франко як філософ найбільш оригінальний у своїх художніх творах, передусім в поемах ... Саме в епічній поезії І. Франка чи не найвиразніше вимальовується стрижньова ідея, що складала глибинний концентр його філософського пошуку впродовж всього життя – це ідея героя, особистості, індивідуальності, вільної в громаді, але не вільної від громади³⁶,

тобто ідея, яка, на думку Забужко, відповідає «франківському періоду» розвитку філософії української ідеї³⁷.

Редукція творчості представників «філософії національної ідеї» (багато з яких були фаховими ученими й авторами філософських творів) лише

³⁵ В. С. Горський, *Історія української філософії*, 223.

³⁶ Там само, 194.

³⁷ Див.: О. С. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст*, 57.

до проблематики цього рівня дослідження дублюється загальним телеологічним підходом до цього напрямку: Гегелеві нотки відчуваються не лише у наведеному вище його визначенні «завершення становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її», а й у характеристиках, що даються окремим етапам такого становлення. Зокрема, за Горським,

О. Потєбня і М. Драгоманов у своїх поглядах не лише до кінця реалізують можливості, надані їм громадським світоглядом, а в ряді істотних результатів власної творчої діяльності виходять за межі цього світогляду. ... Своєю творчістю видатні громадівці здійснили самокритику світогляду, що зродив їх, тим самим торуючи шлях до наступного етапу в історії розробки філософії української ідеї³⁸.

Така телеологічність не лише позбавляє, скажімо, творчість Драгоманова якогось самодостатнього значення (його ідеї були, так би мовити, діалектично «заперечені» і в такий спосіб «зняті» представниками наступних етапів, які, як відомо, були запеклими критиками Драгоманова), вона надає усій «філософії національної ідеї» вигляду завершеного проєкту: після формулювання ідеї української нації, ідеї незалежної української держави та окреслення шляхів її здобуття і тим більше після здобуття незалежності, цей вид філософського дискурсу переходить у розряд минулого³⁹, яке має суто історичне, музейне значення, позбавлене будь-якої актуальності.

А отже, чи має сучасний український філософ підстави звертатись до якогось представника «професійної філософської теорії в Україні» минулого чи позаминулого століття як до «свого попередника в національній літературі», якщо філософська теорія останнього наперед вважається позбавленою будь-якого зв'язку з національно-культурною проблематикою і тим самим вилучається з контексту «національної літератури»? А з другого боку – до української філософської культури чи філософії національної ідеї, які хоча і є національною літературою *par excellence*, згідно з таким принципом класифікації мають філософське значення хіба що у вигляді якоїсь антикварної екзотики?

На мій погляд, для того, щоб методологічний перехід від «історії філософії в/на Україні» до «історії української філософії» справді відбувся, потрібно передусім відмовитись від уявлення про «національно-культурну проблематику» як про якусь суто зовнішню і сторонню історико-філософському про-

³⁸ В. С. Горський, *Історія української філософії*, 186.

³⁹ В іншій своїй статті я демонстрував ефект подібної завершеності на прикладі робіт Івана Лисяка-Рудницького (S. Yosypenko, "The Revolution of 1917 — the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky's Perspective," *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 4 (2017): 53-66). Варто зазначити, що у згаданій вище статті «Філософія національної ідеї в українській культурі» Горський намагається визначити, що саме має бути предметом «філософії національної ідеї» сьогодні.

цесу обставину. Зв'язок усіх різнорідних феноменів історії філософії України з українською національно-культурною проблематикою повинен стати структурувальним та організувальним принципом історії української філософії. Це не означає, що вона повинна бути лише історією української проблематики в філософії чи що в неї потрібно включати лише, так би мовити, національно орієнтовані філософські вчення, ідеї, постаті. Це означає, що усі без винятку явища історії філософії України повинні розглядатись в українському контексті, з урахуванням, звичайно, характеру їхнього зв'язку з національно-культурною проблематикою. По-друге, останню варто розуміти в найширшому значенні, у яких би термінах і значеннях вона історично не формулювалась і незалежно від того, які б асоціації не викликали в нас сьогодні ці значення та їх формулювання. І, по-третє, розгляд у контексті української національно-культурної проблематики повинен відбуватись незалежно від того, як щодо цієї проблематики визначалися самі мислителі. Останнє є важливим з огляду на ще одну вже традиційну особливість досліджень з «національної філософської культури» та «філософії національної ідеї»: до них зараховують лише тих мислителів, які були, залежно від етапу розвитку українського національного руху, українофілами, українськими патріотами чи українськими націоналістами різного штибу. Позиція в українському питанні тих мислителів, які були з походження українцями чи працювали в Україні, але мали, наприклад, імперську орієнтацію, залишається поза розглядом як у межах «філософії національної ідеї», так і, зрозуміло, в межах «історії професійної філософії» (яка на цій підставі й оголошується вільною від національно-культурної проблематики). Чи доречно, якщо повернутися до вище наведеного прикладу, говорити про «межі можливостей громадівського світогляду», беручи до уваги в дискусіях щодо української мови, культури, народності того часу лише позиції українофілів та громадівців, не розглядаючи при цьому аргументів їхніх опонентів – таких, наприклад, як Сильвестр Гогоцький, який брав участь у цих дискусіях у ролі (якщо скористатися лексиконом «Валуєвського циркуляру») представника «образованных классов Южной России» і професора педагогіки Імператорського університету св. Володимира? Так само як вважати повним і об'єктивним, наприклад, вивчення спадщини цього видатного представника «вітчизняної» педагогіки, обмежуючись лише тим, що він говорив на лекціях чи писав у академічних роботах про духовний розвиток і виховання дитини загалом і не розглядаючи його поглядів на долю конкретних українських дітей, позбавлених (зокрема і його зусиллями) права навчатися рідною мовою? Я думаю, аргументи та ідеї усіх учасників згаданих дискусій постануть у зовсім іншому світлі, якщо розглядати їх не як етап поступу філософії української ідеї, а в контексті лінгвістичних, педагогічних та філософських теорій того часу, так само як останні постануть у зовсім іншому світлі, якщо помістити їх у контекст політичних запитів та дискусій тієї доби, зокрема й українських.

Це лише окремі приклади запитань, які можуть стимулювати дослідження у межах в такий спосіб зрозумілої історії української філософії.

Ці запитання мотивовані передусім вимогами сучасних стандартів історико-філософського дослідження, зокрема реконструкції філософських ідей, учень, дискусій минулого у всій повноті їхніх можливих контекстів та аспектів. Застосування запропонованого підходу зовсім не виключає можливості інших наративів, скажімо, історії рецепції тих чи тих філософських учень та ідей в Україні, історії окремих філософських галузей, дисциплін, інституцій тощо. Навпаки, такі дослідження тільки збагачуватимуть історію української філософії новими аспектами, зокрема дослідження рецепції європейської філософії в Україні здатне продемонструвати, якою мірою ті філософські твори, вчення, ідеї, що їх, як я зазначав вище, сучасні історики філософії України схильні розглядати як сукупність абсолютних досягнень української філософії або ж «професійну філософську теорію», «найбільш віддалену від суто української національно-культурної проблематики», зумовлені обставинами функціонування філософії в Україні того чи того періоду, суспільно-історичним контекстом, зокрема станом національного руху, зв'язком тих чи тих філософів із цим рухом, особливостями їхньої ідентичності тощо, а отже, зрештою, розкрити особливості української рецепції європейської філософії. На мою думку, тільки зрозумівши актуальність тих чи тих ідей, учень, теорій для їхньої доби, історик філософії зможе зробити їх актуальними для сучасності, а отже, і створити в такий спосіб умови для забезпечення внутрішньої тяглости національної філософії.

Serhii YOSYPENKO
**The History of Philosophy and the Problem
of Internal Continuity in National Philosophy**

*Serhii Yosypenko – doctor of sciences in philosophy,
deputy director and the head of history of philosophy department
at the Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.*

The problem of internal continuity in national philosophy is one of the most popular *topoi* in thinking about the identity and originality of national philosophical schools in East-Central Europe. This article looks at the role that history of philosophy (as a discipline and field of scholarly inquiry) might play in establishing and ensuring internal continuity in national philosophical traditions. In particular, the early twentieth century debate between Polish philosophers Henryk Struwe (1840–1912) and Kazimierz Twardowski (1866–1938), emphasized a self-aware national reception of world philosophy, and the importance of addressing one's own predecessors in national philosophy,

as key factors in ensuring internal continuity. This article offers an analysis of the modern-day perception of this discussion, and the principles it offers, by Ukrainian philosophers. It also looks into the productivity of these factors, and the level to which they're assimilated and used by Ukrainian philosophers. Acknowledging that the history of Ukrainian philosophy as a discipline and field of scholarly research in today's Ukraine has turned into a sort of historical consciousness of Ukrainian philosophy, and leaning on the work of Vilen Horskyi (1931–2007), the author analyzes the conditions in which this discipline might become a factor in moulding a Ukrainian national tradition.

Keywords: Ukrainian philosophy, Polish philosophy, continuity of the national philosophical tradition, history of national philosophy

Bibliography

Chyzhevs'kyi, D. "Narysy z istorii filosofii na Ukraini". V *Filosofs'ki tvory u 4-kh t*, T. 1, za zah. red. V. Lisovoho. Kyiv: Smoloskyp, 2005: 1–164.

Crépon, M. "L'Idée de "philosophie nationale." Dans *Encyclopédie philosophique universelle: IV. Le Discours philosophique*. Paris: PUF, 1998: 253–59.

Hors'kyi, V.S. "Filosofia natsional'noi idei v ukrains'kii kul'turi". V *Filosofia v ukrains'kii kul'turi: (metodolohiia ta istoriia). Filosos'ki narysy*. Kyiv: Tsentr praktychnoi filosofii, 2001, 136–43.

– "Filosofia v konteksti ukrains'koi kul'tury". V *Filosofia v ukrains'kii kul'turi: (metodolohiia ta istoriia). Filosos'ki narysy*. Kyiv: Tsentr praktychnoi filosofii, 2001, 16–36.

– "Ukraina v istoriko-filosofs'komu vymiri". *Filosofs'ka dumka* 2 (1993): 10–31.

– *Istoriia ukrains'koi filosofii: kurs lektsii*. Kyiv: Naukova dumka, 1996.

– "Shkola" iak predmet istoriko-filosofs'koi refleksii». *Filosofs'ka dumka* 3 (2015): 35–45.

– "Idei filosos'koi kul'tury ta istorii filosos'koi kul'tury u tvorchosti V.S. Hors'koho", *Filosofs'ki idei v kul'turi Kyivs'koi Rusi: Zbirnyk naukovykh prats'* 5 (2012): 8–22.

Ivanyk, S. "Shcho take pol'ska filosofia i shcho вона може дати українській філософії?". *Sententiae*, No 1 (XXXII), (2015): 128–42.

Lysyi, I. "Chomu til'ky analityka?". *Sententiae*, No 2 (XXXIII), (2015): 166–76.

Mróz, T. „Filozofia polska czy filozofia w Polsce? Opinie pierwszych polskich historyków filozofii”. W *Filozofia jako mądrość bycia. Profesorowi Krzysztofowi Kaszyńskiemu w darze z okazji 70. Urodzin*, S. Konstańczak, T. Turowski, red. Zielona Góra, 2009: 35–44.

Struve, H. "Słówko o filozofii narodowej polskiej." *Ruch Filozoficzny*, Nr 1 (1911): 2–3.

– *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*. Warszawa, 1900.

Twardowski, K. "Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej." *Ruch Filozoficzny* Nr 6 (1911): 113–15.

Wojtysiak, J. “Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?” *Znak* 600, Nr 5 (2005): 23-8.

Yosypenko, S. “Natsional’ni filosofs’ki tradytsii iak predmet istoryko-filosofs’koi refleksii”. *Sententiae*, No 1 (XXX), (2014): 50–9.

– “The Revolution of 1917 — the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky’s Perspective.” *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 4 (2017): 53-66.

Zabuzhko, O.S. *Filosofia ukrains’koi idei ta ievropeis’kyi kontekst: frankivs’kyi period*. Kyiv: Osnovy, 1993.

Zweerde, van der E. “La place de la philosophie russe dans l’histoire philosophique mondiale.” *Diogène* 223, No 3 (2008): 115-37.

Максим ГОРЮНОВ
**Російська філософія, Її Імперська Величність
і ліки від душевних ран:
ким є російські філософи й чого вони хочуть?**

*Максим Горюнов – філософ, оглядач Forbes,
The Moscow Times, Intersection, Fergana.ru.*

Російська філософія – це специфічна російська філософська школа, головною темою якої є охорона російського імператора від критики всередині країни. Діяльність російських філософів – це переконувати російських громадян у справедливості та раціональності кожного рішення імператора. Політичний устрій Росії, попри революції, мало змінився. Розроблені в ХІХ столітті прийоми захисту імператора від буржуа й, умовно кажучи, селянського обурення багато в чому залишаються актуальними й донині. Захищаючи імператора, російські філософи, з одного боку, долучаються до щоденної полеміки в медіа. З другого, – множать образи правильної, з позиції безпеки російської влади, поведінки. Вдаючись до специфічної аргументації, вони передусім закликають відмовитися від активної громадянської позиції. Може йтися про особливу інтерпретацію євангельських заповідей, звернення до родини, апелювання до середньовічної та імперської естетики. Ідеологія російських філософів, попри орієнтацію на волю імператора, може допомагати російським громадянам. Вона вказує росіянам на стратегію існування, покликану уникати конфліктів із імператором. Ця стратегія, окрім захисту, морально обґрунтовує лояльність. Російська філософія підносить лояльність на релігійні висоти, подаючи її як служіння Богові. І тим самим приховує її правдиву політичну суть. Російський філософ ніколи не усвідомлює власну роль у політичній системі Росії. Це надає його ідеям переконливості, а проповідь робить яскравішою та принагіднішою.

Ключові слова: російська філософія, імператор, захист престолу, мальтузіанська економіка, Ancient Regime, селянин, виживання

Я стверджую, що «російська філософія» є унікальною філософською течією. Такою ж, як феноменологія чи сучасний нам спекулятивний реалізм. Слово «російська» в цьому випадку не має жодного стосунку до національності. Належить розрізняти ту філософію, яка є російською (себто оригінальною філософською школою), і ту, яку просто написано російською мовою. В Росії були чудові кантіянці, феноменологи, позитивісти, марксистки, анархісти, постмодерністи та ін. Як стверджують історики, внесок російськомовних авторів у розвиток ідей цих та інших філософських шкіл є доволі вагомим. Скажімо, знаменитий коментатор Гегеля Александр Кожев мав відчутний вплив на інтелектуальне життя Парижа. Ідеями Кожева цікавилися Сартр, Камю, Іпполіт, Батай, Штраус, Шміт¹.

Російська філософія як філософська течія – дещо геть інше. Навряд чи Кожев має до цього якийсь стосунок. Окрім уміння писати російською, його з російською філософією нічого не пов'язує. Навряд чи Сартр здогадувався про її існування. Російська філософія – окрема філософська течія, що існує винятково в Росії, і за її межами відома хіба спеціалістам із ідеологій.

Враховуючи особливості російської імперії, її культурний вплив іде слідом за політичним і майже ніколи не випереджає його. Якщо йдеться про західні кордони Росії, то що дали від Смоленська в бік Берліна й Парижа, то менше є людей, готових витратити свої час та енергію на вивчення робіт Константина Леонтьєва, Михайла Каткова та Івана Ільїна. В межах кордонів східних і південних, аж до Китаю, російська філософія має певний успіх. Її відносний успіх на теренах Середньої Азії, очевидно, є явищем тимчасовим, зумовленим колоніальними інерціями.

Чим же є російська філософія і чим вона відрізняється від тієї ж феноменології?

Почнемо з другого запитання. Як і будь-яка філософія, російська містить відповіді на так звані «граничні запитання». Вивчаючи мислителів, чії тексти, на думку академії, належать до російської філософії, ми отримуємо цілий набір таких відповідей. І, звісно, оригінальну аргументацію на їхню користь.

Напозір в аргументації, до якої вдається російська філософія, є, на відміну від інших філософських систем, чимало елементів, запозичених із літератури. Загалом відсилання до літератури – не таке вже й рідкісне явище у філософії. Особливо коли йдеться про ХХ століття. Альбер Камю, як відомо, охочіше писав прозу, а не строгі послідовні трактати, укладені *more geometrico*, подібно до барокової «Етики» Спінози. Праці Ніцше, експерименти з малими й великими літературними формами, до яких вдавався пізній Сартр, свідчать, що філософія аж ніяк не цурається гри в царині смакових суджень. Російська філософія, як видається, грала в естетику частіше, аніж інші.

¹ Див. Александр Кожев, *Атеизм и другие работы*, пер. с фр. А.М. Руткевича и др. (Москва: Праксис, 2006), 7-45

Ще одна риса – і це по-друге – залученість у медіі. Російські філософи не живуть, на відміну від піфагорійців, у вежах зі слонової кістки. Вони – на сцені, перед публікою, шукають її уваги. Мова про публіцистичні колонки, аналітику, статті, писані на злобу дня. У наші часи можна додати також відео- та аудіозаписи, короткі нотатки у всіх без винятку соціальних мережах. Зокрема й тих, де є суворі обмеження щодо максимального обсягу повідомлення.

Зауважу, що й ця риса, якщо розглядати її окремо, не є чимось особливим. Представники багатьох філософських шкіл охоче йдуть у публіцистику й пишуть на замовлення всіх можливих редакцій. Досить пригадати недавню поїздку Бернара-Анрі Леві в Краматорськ разом із президентом України. А також регулярні виступи Славоя Жижека на ВВС в ролі політичного експерта. На цьому тлі поява російських філософів, прихильних до ідей російської філософії, у медіях не видається мені чимось нечуваним. Навіть навпаки – прагнення російської філософії бути актуальною, потрапляти в стрічки новин є цілком природними.

Тяжіння до літературності й естетизму, до медій, прагнення вийти за межі академічного середовища й звернути на себе увагу найширшої публіки – ці риси не вирізняють російську філософію на загальному тлі.

А що ж тоді вирізняє? Що є винятково російською темою?

Якщо звернути увагу на коло тем, якими переймається російська філософія, то з'ясуємо, що й тут усе доволі традиційно. Російські філософи, як і решта, шукають «сенса життя» так само наполегливо, як середньовічні алхіміки шукали філософський камінь.

Відмінності починаємо простежувати в тому, як російська філософія поводить з релігією. Не з релігією загалом, а з християнством. І не з будь-яким, не з Євангелієм як таким, а саме православ'ям. Під час читання робіт російських філософів може здатися, що, крім православ'я, інших християнських конфесій немає. Сотні сторінок у філософських трактатах російських філософів присвячено, приміром, апології ритуалу богослужіння. Вони не критикують усталену практику. Вони нею захоплені й вимагають від своїх читачів приймати її такою, якою вона є. Це показова вимога, повторювана з трактату в трактат: не намагайтеся зрозуміти. Прийміть богослужіння таким, яким воно є². Ірраціональність є вищою за раціональність. І до того вищою, що першу проголошують шляхом до Бога, а другу – дорогою в пекло.

Вимога бездумної покори очікувано переходить і на інші речі. Зокрема, на ставлення до політичної системи. Численні вади російського державного устрою належить приймати так, як приймають незбагненність православного богослужіння.

З питання про симпатію до політичного православ'я, як мені здається, й починаються ті особливості, які показують, чим російська філософія є насправді. І які опосередковано пояснюють увагу до медій і тяжіння до літератури.

² Павел Флоренский, *Философия культа* (Москва: Мысль, 2004), 35-78.

Неможливо не помітити, що є перелік тем, щодо яких російський філософ ніколи не матиме критичної позиції.

Російська філософія ніколи не критикуватиме православ'я. Це її непопушна й однозначна позиція. Хоч би на які компроміси наважувалася сучасна патріярхія, а в минулому – Священний Синод, російська філософія цілковито їх підтримує та виправдовує. Ті незначні зауваження, які вона час від часу робить, більше нагадують риторичні прийоми. Репутацію російської філософії, яка викришується об лояльність, належить регулярно поновлювати, звідси й критичні зауваги.

Російська філософія з великим захопленням ставиться до російської абсолютної монархії, до російської імперії і, хоч як би це дивно звучало, «до успіхів російської зброї». Російська філософія не оскаржує одноосібну владу. Але оспівує її як єдино правильну.

Російські філософи чимало й охоче розмірковували і розмірковують про війну, нове озброєння, армію. Розмірковують не як моралісти та історики. А як пропагандисти. Зброя та армія їх надихають³. Вони не соромляться пафосу знищення. Російські філософи радше прославляють війну і спонукають до неї. Судячи з їхніх колонок у газетах, дорікати російській владі вони будуть лише в тому, що вона провадить надто мало воєн і не так успішно, як могла б. У російському дискурсі російські філософи завжди на боці партії війни. Вони легко знаходять спільну мову з офіцерами вищого рангу та єпископами, які благословляють зброю. Надзвичайно складно знайти приклади того, коли під час бойових дій – будь-яких, не залежно від їхньої моральної та економічної доцільності, – російський філософ заговорив би про мир заради миру.

Розмірковуючи про економічні проблеми, російські філософи будуть використовувати мову війни. Чужою для них є мова ділової активності, звична для економічних видань. Вони її попросту не знають. Ближчою для них є мова воєнних зведень.

Російський філософ не буде говорити про нові технології, перспективи, швидкий добробут, досягнуті завдяки новизні. Російська філософія орієнтується на мальтузіанську та дарвінську реальність. Звичнішим для неї є світ ручної праці, масової неписьменності, високої дитячої смертності й страшних регулярних голодів, пов'язаних із неврожаннями. Автор, який опанував мову російської філософії, насторожено, майже істерично, ставиться до нового світу. Зниження смертності, зниження рівня насилля в суспільстві, пом'якшення звичаїв він сприймає радше негативно. На його думку, це є історичним непорозумінням. Світ економіки рано чи пізно – радше рано – відійде. І життя повернеться до середньовічних реалій. Найпоследовнішим

³ Наприклад, Владимир Эрн, «Меч и Крест», в *Сочинения* (Москва: Правда, 1991), 298-307; М. О. Меньшиков, составление, вступ. статья, послесловие М. Б. Смолина, Православный центр имперских политических исследований, *Национальная Империя: Сборник статей* (Москва: Имперская традиция, 2004).

у цьому розумінні є російський філософ Константін Леонт'єв, котрий відкрито зізнається в своїх симпатіях до середньовіччя. Леонт'єв відкрито захоплювався самоправством і жорстокістю, бачачи в них естетичну цінність, що, як йому здавалося, є вищою за будь-яку етику⁴.

Вибухове зростання добробуту внаслідок британської промислової революції є, з позиції російського філософа, явищем тимчасовим і нікчемним за своєю суттю. З позиції російської філософії, його не треба брати до уваги, а орієнтуватися слід на реальність, де половина дітей вмирає немовлятами, де в Петербурзі на престолі сидить імператор, а загарбницька війна є економічно вигідною затією, прибутковість якої перевершує будь-яку підприємницьку діяльність.

Важливою рисою російської філософії є зневага до поступу. Російська філософія завжди виступає за гальмування, відкочування в зворотному напрямку якогось золотого віку. Найчастіша вказівка – епоха панування Алексея Михайловича Тішайшого. Мовляв, тоді політичний устрій суспільства і, що у стократ важливіше для російської філософії, смисли, властиві суспільству, були близькими до ідеалу.

Російську філософію можна назвати філософією охорони. За її фанатичну, за межами здорового глузду й моралі, відданість правлячому дому. У такому розумінні є всі підстави вважати і марксизм російською філософією. Адже він виконував ту саму роль, що й чорносотенний консерватизм, який останні Романови взяли на озброєння заради захисту власних інтересів супроти дедалі сильнішого тиску знизу.

В XIX столітті російська філософія захищала Романових від прибічників поступу. В XX столітті вона захищала комуністичну партію від борців за свободу. В наш час вона захищає особисто президента від будь-якої можливої критики. Під захистом я маю на увазі надання послуг громадського адвоката. Російська філософія захищає свого єдиного на всі часи клієнта – російську владу. Не на звичайному суді, а на суді суспільної думки.

Якщо умовний російський імператор ухвалить помилкове рішення, яке спричинить значні негативні наслідки, російська філософія знайде в своєму арсеналі кілька переконливих аргументів. Цілком імовірно, що їх переконливість для стороннього спостерігача буде вельми сумнівною. З другого боку, російська філософія, як місцевий продукт, похідний від специфічних російських реалій, показує дивовижні результати саме всередині країни. Звідси згадуване прагнення до публічності й наголос на літературності. Російські філософи, захищаючи імператора, мусять жити в медіях, де на імператора постійно нападають. Щоб бути успішним у російських медіях, слід володіти літературним стилем. Так влаштовано увагу російського читача: аргумент,

⁴ Детально в: О. Фетисенко, *Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века)* (Санкт-Петербург: Пушкинский Дом, 2012).

що ґрунтується на естетичі, зачіпає його глибше, аніж аргумент, вибудований на логічній та фактичній суперечності.

Імператор, мальгузіянство, охорона: російська філософія живиться духом ХІХ століття.

Російська філософія – це специфічна російська філософська течія, що є сумою помилок двохсотлітньої давнини. Помилки про природу людини, ролі держави в економіці, освіті, науці, що дивовижно дожили до ХХІ століття.

Взірцевий російський філософ, який живе в наш час, – це людина з далекого минулого. Вона це усвідомлює і цим пишається. Її відсталість, несучасність є предметом її гордощів.

Але чи для всіх росіян російська філософія є переконливою? Звісно, ні. Використовуючи застарілу термінологію, можна сказати, що російська філософія популярна серед найбільш вужчих верств населення. Російську філософію визнають за філософію, її люблять і поважають власники дерев'яних хатинок із пічками, володарі вузьких і низьких квартир у п'ятиповерхових панельних будинках, ставропольські комбайнери і провідниці потягу Перм–Томськ. Російську філософію визнають чиновники (від найнижчого рангу до вищого середнього), провінційна інтелігенція, спеціальні робітники, військові, тваринники та аграрії. Представники нової, щойно зароджуваної верстви – козаків, – теж усі як один читають російську філософію. Авдиторія російської філософії – «русские люди», «государевы люди», «служащие службу». Одне слово, незаможні.

Російська філософія не має прихильників серед відвідувачів московських і пітерських кав'ярень середньої руки. Івана Ільїна та Фьодора Аксакова не поважають підписники респектабельних ліберальних ЗМІ. В московських кафе з російської філософії сміються, її зневажають.

Ця зневага нічим не подібна до тієї зневаги, яку відчують, приміром, прихильники феноменології до прибічників спекулятивного реалізму. Або прибічники маоїзму до прихильників ідей інституційної економіки. У випадку з російською філософією зневага має класову природу.

Справді освічені й справді заможні зневажають той «опіум», яким отруюють себе неосвічені й незаможні, намагаючись прикрасити своє похмуре й безрадісне буття, сповнене насилля, принижень і матеріальних обмежень. Звісно, у такому розумінні російська філософія – найкращі ліки від суто російських душевних ран. Мабуть, найліпші з можливих. Використовуючи їх, росіяни краще адаптуються до російського культурного клімату. І до правового, і до культурного та політичного. Якщо є бажання жити в Росії та менше страждати, ліпше перейнятися ідеями російської філософії. Трактати російських філософів – це ті життєві правила, які допоможуть бути щасливими, попри відомі російські вади.

Читаючи Розанова, легше відмовитися від політичних амбіцій, небезпечних в обставинах вічного російського абсолютизму. Відійти від політики, замкнутися на родині, зосередитися на затишку. Без Розанова відмова імпе-

ратора враховувати думку громадян видається зневагою, що вимагає громадянської помсти. З Розановим – це третьорядна подія, на яку не варто й увагу звертати. Розчулення від ранкового богослужіння, від дитячого лепету, подружньої інтимності є важливішими за громадянську честь. Будь добрим сім'янином, віддай кесареві кесарева, позбудься громадянської гордині, не властивої правдивому росіянинові. Й будеш щасливим.

Російський буржуа пізнає російську філософію як голос принижених і зневажених. Важлива деталь: це голос не тих, хто готовий перевернути світ у пошуках справедливості й процвітання. Це голос тих, хто змірився, здався. Хто надає перевагу безпечному мовчанню заради збереження того малого, що людина має. Хто аранжує своє смирення тезами й образами, запозиченими з російської філософії.

Буржуа з його економічною грамотністю й відносною політичною адекватністю є ворогом російської філософії. Люди, котрі вірять у правдивість написаного в книжках російських філософів, у відповідь ненавидять буржуа.

Незрозуміло, як можна жити в світі, де загроза голоду перестала бути актуальною десятиліття тому, і при цьому співчувати ідеям, народженим у напівголодному світі, сповненому насилля? З другого боку, хіба не парадоксальним є існування ритуальних жертвопринесень, приміром, в арабському світі? Хіба не поєднуються будівництво надсучасних аеропортів і жертвни тварини?

Не варто забувати – і це ще одна важлива деталь, – що російська філософія завжди перебуває коло імператорського трону. А трон, попри всі революції, досі стоїть. Можна як завгодно довго сперечатися про легітимність осіб, які його обіймають. Але суті це не змінює. Трон є, як і є той, хто його обійняв. А отже, є місце і для російської філософії. Вона народилася в світі, де є самодержавний цар, нікчемна верства європейських буржуа і океан злиденних підданих, які через страх лояльні до імператора, але водночас через задрощі ненавидять буржуа. І доки цей світ існує, в російській філософії буде потреба.

Російські філософи не бувають самі. Вони горнутья до імператора. Саме він, російський імператор, є їхнім батьком. Російська філософія виникла не сама собою. Її появу в буквальному розумінні санкціонувала воля імператора⁵. Російська філософія, намагаючись набути респектабельного вигляду, вдає, що зародилася сама, вийшла з народу. Але насправді її радше випустили в народ, перед тим докладно вивчивши.

Пов'язаність із народом – геть не випадкова деталь. Якщо придивитися до теоретичних конструкцій російської філософії, то побачимо своєрідне повторення найтемніших і найдикіших вірувань російських селян. Росій-

⁵ М. Р. Демин, «Дилемма профессии: советские институты и современная университетская философия в России», в *Науки о человеке: история дисциплин*, под редакцией И. М. Савельевой и А. Н. Дмитриева (Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015), 483–508.

ська філософія нагадує гармонізовану народну пісню. Колись її знайшов етнограф і записав. Згодом нею зацікавився композитор. Він її опрацював, надав блиску. Коли хор виконує цю народну пісню правильними, з позиції музичного мистецтва, голосами, можна легко помилитися: припустити, що це і є оригінальний твір, що народився в кабінеті композитора завдяки силі його генія. А її похмурість і певна журливість – адже йдеться про російську філософію – є стилістичними рисами цього автора.

Якщо зіставити праці Івана Ільїна, якого так люблять сучасні російські чиновники, з записами й матеріалами етнографів, зібраними десь по той бік Волги, то помітимо повтори. Ільїн каже й думає так, як казав би й думав селянин будь-якої губернії, якби вмів користуватися літературною російською мовою і писати. Роздуми Ільїна про природу держави, про те, як слід жити, яких цілей прагнути, чого досягати, повторюють роздуми знаменитих мужиків Толстого. Враховуючи орієнтацію російської філософії на волю імператора, логічно припустити, що тут є якась пастка. Російський філософ, захищаючи трон від внутрішніх ворогів, використовує для захисту риторичні ходи, переконливі для тих-таки етнографічних селян. Простіше переконувати, розмовляючи мовою того, кого хочеш переконати. Російські філософи розмовляють мовою селян.

Запитання: чому російська філософія апелює саме до селян і опосередковано до російської аристократії? Чому вона не апелює до буржуазії та пов'язаної з нею ідеї моралі та добробуту?

Як на мене, зумовлено це специфікою російського суспільства. В тому, як мало воно цікавиться культурою. Ступенем його архаїчності та неповороткості. Відстороненням від сучасності. Російська імперія застигла в часі, коли вона була справді успішною. Маю тут на увазі епоху, що почалася з захоплення Парижа й завершилася поразкою в Кримській війні. Епоха, про яку писав Лев Толстой у романі «Війна і мир».

У Толстого Росія і постає безсумнівно європейською країною. Росіяни розмовляють європейськими мовами, зі смаком носять європейське вбрання. В них немає нічого екзотичного, дивного, орієнтального. У «Війні й мирі» немає і тіні Чаадаєвого та Радищєвого сарказму. Немає слідів здивування та зневаги, властивих описам Росії де Кюстїна. Росія Толстого в усьому її реальному та уявному блиску бере участь у тодішній світовій політиці, нескінченно розширюється на південь і схід. Захоплює одну по одній нові колонії, готова конфліктувати з британською імперією за владу над Азією. Відчуття світової держави, відчуття карколомного, планетарного, небувалого успіху від потрапляння до вищої ліги, – здається, згодом це більше не повторювалося. Звідси, мабуть, і це зациклення на реаліях ХІХ століття.

Підсумовуючи, ідеться про ідеальне уявлення росіян про самих себе. Вони природно й дуже очікувано тягнуться до старих фотографій. Там вони ліпше виглядають. І, до речі, туга й певна похмурість, властиві російському культурному простору є, цілком можливо, тугою за тією-таки втраченою величчю, про яку так багато і так охоче розмірковують сучасні російські фі-

лософі. Хоч би як дивно це звучало, але перемога над Німеччиною не дала росіянам образу, зіставного з «Війною і миром». Роман Толстого – це блиск, вишуканість, естетична досконалість. Перемога сталінської Росії, на відміну від александрівської, залишилася без оформлення, попри зусилля радянських діячів культури. Рядовому росіянину простіше вибудувати індивідуальну ідентичність, спираючись на міт Толстого. Він є яскравішим, цікавішим, піднесеним.

Я стверджую, що жодна з тем, до якої звертаються російські філософи, не з'являється випадково. За кожним їх рухом стоїть одне-єдине завдання – охорона трону. В російській філософії немає іншого завдання. Якщо вона порушує теми родини та сексуальності, як у Розанова, або чистої естетики, як у Леонтєва, то робить це не тому, що цікавиться самими проблемами. І не заради того, щоб знайти відповіді на сумнозвісні прокляті запитання. Пошуки здаються геть безкорисливими, породженими чистим філософським подивом і бажанням зрозуміти. Не буде помилковим і припущення, що пошуки не завжди починалися з вигоди імператора. Але вони завжди приводили до неї.

Логічніше було би визначити російську філософію як систему поглядів, яку російські пропагандисти розробили як засіб для охорони трону. Охороною російська філософія почалася і охороною скінчилася. Російська філософія безумовно відповідає на прокляті запитання. Але таємна суть цих відповідей – зробити так, щоб майно імператора залишалось цілим і неушкодженим. Так було за Романових, так є нині і так буде завжди.

З російської переклала Роксоляна Свято

Maksim GORIUNOV

Russian Philosophy. Her Imperial Majesty and Balm for Wounds of the Soul: Who are Russian Philosophers and What Do They Want?

*Maxim Goryunov – philosopher, reviewer for Forbes,
The Moscow Times, Intersection, Fergana.ru.*

The field of Russian philosophy is a particularly Russian philosophical school, whose main subject is to defend the Russian Emperor against criticism from within the country. The work of Russian philosophers was to convince Russian subjects of the fairness and rationality of the Emperor's every decision. Revolutions notwithstanding, Russia's political system has changed very little. The techniques of defending the Emperor from bourgeois and peasant discontent first developed in the 19th century, and remain largely relevant to this day. By defending the Emperor, Russian philosophers participate

in the day-to-day polemics in the media. They also multiply the images of correct, authority-approved behavior. They turn to particular argumentation to discourage an active civic stance, above all. They may be offering particular interpretations of Gospel parables, appeals to family values or to medieval, or imperial esthetics. For all of its mindfulness of the will of the Emperor, the ideology of Russian philosophers may help Russian citizens. It points to a strategy of existence aimed at avoiding conflict with the Emperor. In addition to providing protection, this strategy makes a moral case for loyalty. Russian philosophy elevates loyalty to the heights of religion, treats it as service to God, and thus hides its true political essence. The Russian philosopher is never fully aware of his role in Russia's political system. This makes his ideas convincing, while also making his pronouncements more colourful and attractive.

Keywords: Russian philosophy, Emperor, defense of the throne, Malthusian economics, Ancien Regime, peasant, survival

Bibliography

Demin, M. R. "Dilemma professii: sovetskie instituty i sovremennaia universitetskaia filosofiiia v Rossii". V *Nauki o cheloveke: istoriia distsiplin*, pod redaktsiei I. M. Savel'voi i A. N. Dmitrieva. Moskva: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2015, 483–508.

Ern, Vladimir. "Mech i Krest". V *Sochineniia*. Moskva: Pravda, 1991, 298–307.

Fetisenko, O. *Geptastilisty: Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki (Idei russkogo konservatizma v literaturno-khudozhestvennykh i publitsisticheskikh praktikakh vtoroi poloviny XIX – pervoi chetverti XX veka)*. Sankt-Peterburg: Pushkinskii Dom, 2012.

Florenskii, Pavel. *Filosofiiia kul'ta*. Moskva: Mysl', 2004.

Kozhev, Aleksandr. *Ateizm i drugie raboty*. Perevod s frantsuzskogo A. M. Rutkevicha i drugikh. Moskva: Praksis, 2006.

Men'shikov, M. O., sostavlenie, vstup. stat'ia, posleslovie M. B. Smolina, Pravoslavnyi tsentr imperskikh politicheskikh issledovanii. *Natsional'naia Imperiia: Sbornik statei*. Moskva: Imperskaia traditsiia, 2004.

Олег ПЕРЕПЕЛИЦЯ,
Михайло ШИЛЬМАН
(Не)можливість віддержавлення філософії

*Олег Перепелиця – доктор філософських наук,
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
завідувач катедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада.*

*Михайло Шильман – кандидат філософських наук,
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
доцент катедри теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада.*

У статті визначено специфіку й загальні тенденції сучасної ситуації щодо співвідношення держави й філософії, зокрема, в українському контексті «відділення» філософії від держави. В умовах підпорядкування університетів ринковій системі, поступового звуження базової гуманітарної освіти, згортання комплексу філософських дисциплін, певної транзитивності української академічної філософії, за відсутності чіткої державної політики підтримки філософії, зроблено спробу знайти саме філософські шляхи розв'язання ситуації. Актуалізовано необхідність знайти можливу концептуальну платформу, з якої філософія може промовляти, продукувати концепти. Представлено ймовірні посттеологічні, постісторичні, постантропологічні перспективи філософських меседжів, що мають розв'язати вузлові проблеми сучасної моделі ситуації як техно-секс-культур-управління. Заявлено можливість подолати звичну опозицію історичної і систематичної філософських тактик, дезавувувати застарілу опозицію «народ-влада» традиційних філософських політичних стратегій, знехтувати опозиційністю національної та інтернаціональної філософських тем. Визначено можливі завдання, які необхідно формулювати, підсумовуючи наявний історичний досвід філософії, поза його повторенням, у просторах онтології і епістемології, переосмислення яких дасть змогу обернути стрижневу проблему суб'єкта / об'єкта.

Ключові слова: філософія, держава, технонаука, істина, ринок

*Куриця кудахчет на одном месте,
а яйца кладет на другом.*

Григорій Сковорода¹

Історичний парадокс філософії, звісно, якщо (не) рухатись подумки за Георгом Вільгельмом Фрідріхом Гегелем, полягає в тому, що, марячись як практика свободи, вона від початків завжди парується з державотворенням. Звісно, легітимність / загальність, як і виключність / маргіальність, будь-якої філософії також скріплюється печаткою тієї чи тієї держави. Справа не лише в тім, що філософія може стверджувати і роз'яснювати певну ідеологію, виступаючи самоусвідомленням держави, а в тім, що поза державним визнанням філософія не знаходить загального вжитку. Хай якою би вона була «об'єктивною» чи «науково строгою», її межевість, (у)топічна самовизначеність втискається десь, погодимося із Луї Альтюссером, між наукою і політикою. Тож не дивно, що і проблеми вигнання філософії за межі соціокультурного мейнстріму сьогодні неминуче пов'язані з її, на думку можновладців, зайвістю для держави, чи з її, на думку науковців, науковою непридатністю, неспроможністю. Отже, у сьогоденній ситуації філософія (і ті дисципліни, що можна назвати філософськими) в Україні зазнає подвійного удару: «державотворці» запросто, що й не дивно, не обтяжують себе складними філософськими питаннями та обмежуються доволі простою пропагандою на кшталт «уряд піклується про тебе», а науковці в конкуренції за місце біля споживчого кошику держзамовлення залюбки обходяться без філософських «фантазій», які до того ж часто асоціюються з атавізмами діалектичного матеріалізму. Тож, філософам, звісно, якщо вони ще ладні зберегти / знайти своє місце, зважаючи на панування системи «держава–наука», слід поставити питання: що робити? Питання, відповіді на яке має передувати відповідь на старе філософське питання: *що* таке філософія?

Становлення філософії на українських теренах – якщо не брати до уваги інтелектуальну властивість окремих людей до філософування – завжди було пов'язане з освітніми інституціями, легітимність яких підтримувалась державою, хай якою б вона була за своїм ладом. Ідеться, звісно, передусім про університетську академічну філософію². Адже, до прикладу, оригінальне християнське просвітицтво Києво-Могилянської, осмислення німецького ідеалізму Харківської, неопозитивістська логіка Львівської, неомарксистські

¹ Густав Гесс де Кальве, «Сковорода, украинский философ», *Украинский вестник на 1817-й год, издаваемый Евграфом Филомафитским и Разумником Гонорским. Часть шестая. Мес-сяц апрель.* (1817) (Смесь): 118.

² Принагідно зауважимо, що філософія є базовою складовою європейської вищої освіти ще з часів Середньовіччя. А в модерному університеті, який за задумом Вільгельма фон Гумбольдта мав стати осередком державотворення національної держави, саме політична вагомість філософії визначає її статус.

пошуки Київської шкіл знайшли розвиток саме в певному академічному середовищі, яке дозволяло формувати виразні інтелектуальні традиції, що так чи так відбивалося передовсім на формуванні української, європейської за змістом і складом мислення, еліти. Але можливо тому, що академічні установи скрізь були імперськими, архетиповим і взірцевим українським філософом, шаленим винятком із правил і донині залишається Григорій Сковорода – мандрівник, який протиставляє себе інституціям і якого ці інституції виключають. Але чи не в тому полягає іронія долі, що повноквітне визнання і він зрештою знаходить саме в університетському академічному дискурсі та державній політиці пам'яті³. Остання, до речі, не завжди потребує академічного підсилення.

З другого боку, сучасне становище української академічної філософії можна схарактеризувати як транзитивне, що спонукає одних філософів до мандрів, інших до паломництва, а решту – до припишклого вичікування. Імовірно, в цьому, навіть поза гегельянським способом мислення, не складно розгледіти й сучасне становище української держави. Її загальна позиція щодо змісту вищої освіти в останні роки доволі прозора: поступове звуження базової гуманітарної освіти, тобто передусім скорочення та згортання всього комплексу філософських дисциплін. Звісно, така тенденційність робить наочним підпорядкування університетів ринковій системі, яка в умовах слабкої економіки спрямована переважно на короткострокові прибутки. Що, своєю чергою, відкидає на задвірки не лише філософію, але й фундаментальну науку.

Державні реформи подаються здебільшого під шармом університетської автономії та виправдовуються орієнтацією на прикладну професійну і студент-центровану освіту, але якраз держава від цього процесу у дивний спосіб і відсторонюється. Про це свідчить її наполеглива байдужість як до ретельного аналізу причин, що призвели до ситуації, яка склалася в академічному середовищі, так і до виразної концептуалізації підґрунтя того реформування, що вчиняється. Більше може здивувати хіба що байдужість науковців, яких, здається, не турбує той факт, що випускники українських вишів можуть не здобувати знань з логіки, етики, естетики, культурології і, зрештою, загалом із філософії. За таких умов будь-які заняття філософією стають приватною справою окремих неофітів істини або божевільних відчайдушів.

Перспективи того, що виникає зокрема і внаслідок політики МОН⁴, свого часу висвітив у ґрунтовній статті з симптоматичною назвою «Філософія на

³ Нагадаємо, що перша публікація з прикметною назвою «Сковорода, украинский философ» вийшла друком саме в університетському виданні, її автором був учень першого професора філософії в Харківському університеті Йогана Баптиста Шада – Густав Гесс де Кальве. Див: Гесс де Кальве, «Сковорода, украинский философ», 106–31.

⁴ Йдеться, зокрема, про Наказ МОН №1392 від 25.11.2014, який скасовує наказ МОН від 09.07.2009. «Про організацію вивчення гуманітарних дисциплін за вільним вибором студента» і звільняє студентів від вивчення нормативних гуманітарних дисциплін.

межі» Олег Хома, який оцінив цю ситуацію як «зону торнадо», колапс або Перл-Гарбор української філософії⁵. Прикметно, що свою статтю він завершує роздумом над тим, що можна назвати єдиною вимогою до філософії від державної, а подекуди й університетської адміністрації: щоб було «цікаво та корисно»⁶. І справді, зацікавлення в кожного свої, так само як і користь кожний знаходить за власним уподобанням. Безумовно, така «вимога» принижує філософію, мовляв, якщо вона (все) ще має намір / бажання залишатися в університетському / державному середовищі, то хай буде розважливою. Щодо дискурсу користи, то, можливо, він є симптомом, що час від часу дає про себе знати – нехай вже і не в легендарній формі крилатого вислову з вуст міністра князя Платона Ширинського-Шихматова⁷.

Проте, відстоюючи етос філософської спільноти і прагнучи корпоративної солідарності, ми маємо запитати: як сталося так, що філософія (поза своїми локаціями) сьогодні видається як щось таке, що не на часі? Якщо держава не бачить у розставанні з філософією втрати, то, можливо, подекуди філософія втратила щось таке, що властиво їй самій? Мабуть, на тлі сучасних українських подій філософія відмовилась від своєї *подієвості*, здала якісь принципові позиції, перервала мовлення того, що суто філософською мовою називають істиною?

А й справді, чи зазіхає сьогодні ще хтось на істину? Чи не сталося так, що разом із розпадом тоталітарної радянської держави, що примушувала до транслявання певної істини (про відтінки якої принаймні сперечалися, нехай і з обережністю щодо спрямування партійної лінії), відбулася така розгерметизація філософського простору, яка призвела або загалом до відмови від істини і зведення філософії навіть не до проповіді, а до розповіді про світогляди, або подекуди до реанімації модерних «-ізмів», як от: позитивізм, націоналізм, лібералізм тощо? Звісно, у такому контексті академічною забавкою ззовні сприймається історія філософії, що її існування приймається лише як певний засіб або для задоволення приватного інтересу філософів, або академічного викладання філософії, що до того ж назагал вважається свідченням неможливості філософії на щось більше й актуальне, ніж її минуле⁸.

⁵ Олег Хома, «Філософія на межі», *Філософська думка* 6 (2015): 6-16. Багато що з того, про що попереджав Хома, відбувається вже повною мірою: скорочення навантаження, а разом і ставок працівників загальноуніверситетських кафедр гуманітарного/філософського спрямування, закриття філософських факультетів, скорочення бюджетних місць на філософські спеціальності. До речі, за такої ситуації, хто ж буде ще й витрачати власні кошти на філософську освіту, коли філософу нема куди податися!

⁶ Хома, «Філософія на межі», 15-6.

⁷ «Польза философии не доказана, а вред от нее возможен».

⁸ Таке сприйняття доволі поширене, і не лише в нашій колективній свідомості. Показовим прикладом є фільм Тіма Блейка Нельсона «Трава» ("Leaves of Grass", 2009) про двох братів-близнюків, один з яких – професор філософії, а другий – наркодилер. Саме цей останній іронічно закидає братові, що той витрачає час на думки інших щодо думок інших.

Звичайно, що є очевидним для кожного філософа – принципове значення історії філософії, – доводиться виправдовувати перед тими, хто вважає за марнотратство кошатитися в минулому⁹. Звісно, якщо це минуле не ладне народжувати майбутнє. Тож, можливо, майбутнє філософії визначається не її релятивізмом, чи, визнаємо і це, колабораціонізмом, а відновленням її претензійного посягання на істину, хай яку форму воно б мало: строгої науки чи екзистенційного досвіду. Між тим не будемо забувати і про ту філософську чесноту, яку Мішель Фуко концептуалізував як парезію¹⁰. Виглошувати правду, хай би до чого це призвело, має – попри все – залишатися завданням філософської діяльності та змістом філософських меседжів. Тим паче в ситуації, яка ззовні може виглядати як відмова (й навіть відречення) держави від філософії, але за своєю сутністю має характеризуватися як *відділення* філософії від держави.

Тому недостатніми є будь-які спроби звертатися до риторики порятунку філософії заради «виправлення ситуації». Будь-яка риторика порятунку завжди стосується лише людей; тут тих, які підпадають під іменування «філософ»¹¹. Але справа зовсім не в тім, у який спосіб привернути державу до філософії, навернути її до філософської віри, напоумити чи змусити. У цій ситуації затребуваним є не пришвидшене остаточне рішення, ситуація вимагає роботи вирішування за допомогою винаходу нових можливостей, що є справою саме філософії, яка продукує концепти. Тому ніякий «зворотний рух» у чистому вигляді не є придатним, – він має бути зверненням філософії до держави мовою правди, яка не розважає після майбутнього, не виправдовує теперішнє, але прилучає замислити майбутність. У цьому, на наш погляд, історичний досвід філософії буде вельми затребуваним. І разом із тим, – таким, що бентежить.

Якщо рухатися вздовж двох найбільш помітних філософських тактик¹² – історичної, яка спрямована на розуміння, інтерпретацію або деконструкції філософського (інтер)тексту в темпоральному вимірі, і систематичної, що націлена на встановлення умов, меж або принципів буття у визначених топосах, – у сучасному академічному філософському дискурсі перевага віддається саме першій, імовірно, більш строгій і науково виваженій, але менш

⁹ Зазначимо, що постісторичній свідомості, на відміну від тієї ж радянської, яка формувалася на принципах істори(ци)зму з властивою йому лінійною спрямованістю історії, притаманні більш просторові нелінійні техніки, що упорядковують світ за принципами мозаїки або пазлу, семплування або кліпування.

¹⁰ Мішель Фуко, *Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982--1983 учебном году*, пер. с франц. А. В. Дьякова (Санкт-Петербург: Наука, 2011), 76-79.

¹¹ А за цим предикатом може приховуватися будь-що: від сумнівних носіїв філософських ступенів до божевільних чистильників всіляких карм.

¹² Прикладом, Борис Яковенко, відповідаючи на питання що таке філософія, пропонував дві можливі відповіді: історичну, за якою встановлюється, чим була і стала/є філософія, і систематичну, за якою встановлюється, чим повинна бути філософія, незважаючи на історичну ретро-/пер-спективу. Див: Борис Яковенко, «Что такое философия?», в *Мошчы философии* (Санкт-Петербург: Наука, 2000), 91.

подієвій і вибуховій. Намагання виробити «істинну» систему філософії сьогодні загалом трапляються зарідко. З одного боку, розвінчання феноменального гегельянського перетворення історії на систему філософії, що надто вже затягнулося, зробило курйозом спроби створити систему і потім призвело до винаходу кількох ліній критики. З другого, так і не відшукавши гідної альтернативи марксистській версії історичистського / гегелівського повороту, філософи зазвичай або продовжують дискурс підозри, або втішаються інваріантами дискурсу відмови.

Якщо згадати дві «класичні» філософські стратегії – прислуговувати (спрямовуючи) правителю, або комунікувати (підбурюючи) з народом¹³ – нині філософія, можливо, як ніколи, опинилася в становищі подвійного виключення. Ані держава, ані народ не виказують потреби або зацікавленості в її меседжах, уважаючи (і тут вони, здається, цілком солідарні) за достатне спиратися на досягнення технонауки, яка слугує підґрунтям і біополітики, і культуріндустрії. Звісно, намір зводити державу, як і бажання будувати повсякденне життя на такому фундаменті, зважають на ті переваги, які технонаука вочевидь надає, а саме: ніяких упереджень ані до істинності державного номосу, ані до істинності людського етосу.

Натомість позиція філософії «асиметрична», адже ні інтереси, ні бажання, ні потреби самі собою не мають в її обширі ніякого значення; філософія є таким «упередженням» прагненням істини, що не має ніяких принципів, окрім свободи, яка не тотожна щастю, бажанню, інтересу тощо. З огляду на цю «непогодженість позицій» занадто важко робити те, що вкрай необхідно: доводити, що будь-яка держава в намаганні визначити своє майбутнє має не тільки ґрунтуватися на певній філософії, але й допускати також повноправне існування її «протилежностей». Або – що виглядає, на перший погляд, і зовсім парадоксально – навіть стимулювати багатоманітність множинних філософських альтернатив.

Саме тут історія змушує нас (вкотре) оновити згадки про ті сюжети взаємин філософії й держави, коли піднесена парадоксальність філософської вимоги в зверненні до держави поволі створює щось на кшталт підстав держзамовлення на принизливо корисну філософію. І хоча навряд можна щось несуперечливо довести лише історичними екскурсами – адже каузальність тут завжди межує із казуальністю – деякі з них такі показові, що гріх їх оминати.

Можливо, з певним перебільшенням і патетикою шантажу, але слід вшанувати не позбавлену істинності думку Алексіса де Токвіля¹⁴, який саме відчуження філософів від державної практики називає серед вагомих причин падіння давнього порядку. Цілком імовірно, що саме це відчуження стимулювало створення тих просвітницьких метанаративів, які не тільки спри-

¹³ Фуко, *Управление собой и другими*, 302-303.

¹⁴ Алексіс де Токвіль, *Давній порядок і Революція*, пер. з франц. Г. Філіпчук (Київ: Юніверс, 2000), 123-156.

яли розбудові й легітимації модерних / національних держав Європи, але й забезпечили поліконцептуальне розроблення кількох приголомшливих філософських тем: націоналізм / інтернаціоналізм, капіталізм / соціалізм тощо. Саме в руслі подальшої роботи над цими темами, в контексті кризи метанаративів і, ба більше, навіть маячні їхнього кінця, філософія згодом започаткувала дискурс недовіри, а потім й (пост)структуралістський дискурс, який відкрив час деконструкцій.

Знаменно, що до середини ХХ століття і тема націоналізму, і тема інтернаціоналізму, як додаток / звернення до дискурсу держави / влади, дістають своєї крайньої форми. Те, що розпочали в німецькому ідеалізмі Гегель і Фіхте, знайшло своє чергове концептуальне визначення у нацистській Німеччині. Одночасно з цим те, що розпочав марксистський рух, набуло одного з концептуальних оформлень у сталінському СРСР. І без того болісна проблема політичної ангажованості філософії, аж надто близького єднання її з державною політикою набула тим самим додаткової актуальності. Утім, головне в нашому випадку інше. Знаменита ректорська промова Мартіна Гайдеггера 1933 року засвідчила провал метафізики націоналізму – всі посилення на духовну генезу й мовне наслідування спасували перед мітичними землею і кров'ю. Сталінська Конституція 1936 року підтвердила падіння інтернаціоналізму з метафізичних висот у низини окремої держави.

Те, що ці філософські теми достатньо (навіть надмірно) опрацьовані й дістають свого кінця, вірогідно, зрозумів вже той же Гайдеггер, який 1946 року піддав критиці разом із дискурсом гуманізму і націоналізм, і інтернаціоналізм¹⁵. Але справедливо й те, що ці дискурси все ще можливо задіяти, що їх можна якщо і не реанімувати, то принаймні відновити, вони можуть набути будь-якого забарвлення, наприклад, українського. Однак сьогодні вже скрізь ґрунтується на дискурсах капіталізму, які задовольняються необмеженою циркуляцією товарів у просторі ринку і потребують не істини (філософської чи державної), а реклами і пропаганди (як, до речі, й ті дискурси соціалізму, що провіщають розподіл благ держпланом). Отже, Ален Бадью має рацію в тому, що їхніми аватарами є софіст / журналіст і тиран / поліцейський¹⁶. Тож слід усвідомлювати, що навіть найкраще повторення (не)добре відомого на новому ґрунті зовсім необов'язково має привести до чогось більш вдалого.

Що ж залишається нам у ситуації сьогодні, коли – погодимося з Бадью – місця науки, мистецтва, політики й кохання, що зумовлюють філо-

¹⁵ Мартин Хайдеггер, «Письмо о гуманизме», в *Время и бытие: Статьи и выступления*, пер. с нем. В. В. Библихина (Москва: Республика, 1993), 192-221.

¹⁶ Ален Бадью, Тайная катастрофа. «Конец государственной истины», *S/L'2002. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук* (Москва-Санкт-Петербург, 2002). [www.http://sociologos.narod.ru/textes/badiou.htm](http://sociologos.narod.ru/textes/badiou.htm)

софію, посіли технології, культура, менеджмент і секс? Чи справді вихід (радше, відхід) майорить лише в тому, щоб реанімувати «вічні істини» в політиці, мистецтві, науці й коханні¹⁷? Чи все ж таки стратегічно важливим є віднайти платформу, з якої можна здійснювати філософські набіги заради роз'єднання тотальної єдності сучасного світу? Того світу, який ґрунтується не на хибих підшиття, а на тотальній номадичній співмедіації, що легко представити в менеджменті культури, технологіях сексуального задоволення тощо. Відверто кажучи, така альтернатива цілком імовірна, адже не лише боготворчість чи пошуки виміру божественного (навіть і без Бога, як у випадку із Бадью), обов'язково є тим, до чого слід зводити філософію.

Цілком імовірні якись *посттеологічні* і разом *постісторичні*, *постантропологічні* рухи, що, крокуючи поряд із новітніми подіями, дозволять створити нові філософські меседжі та спланувати нові замаху на вузол техно-секс-культур-управління, якщо, звісно, філософія здатна претендувати на щось більше, ніж насолода повторенням. До таких спроб, зокрема, можна з певною обережністю віднести трансгуманізм або спекулятивний реалізм, які становлять два перспективні напрями сучасного мислення. Трансгуманізм трансформує фігуру суб'єкта, даючи надію людській екзистенції відбутись у техногенерованій формі; він доводить метафізику присутності до утопічного кінця, де від суб'єкта залишиться лише його об'єктна оболонка, що її проєкції закидають у майбутнє. Спекулятивний реалізм, навпаки, намагається подолати антропологічну прив'язаність до суб'єкта, даючи надію об'єктам відбутись у автохтонній формі, доводячи метафізику присутності до хтонічного початку, де всі об'єкти, розміщені у «структурі можливих просторів»¹⁸, наповнені властивостями суб'єктності¹⁹.

У будь-якому разі сьогодні можливі завдання філософії необхідно формулювати, і підсумовуючи наявний досвід, і побоюючись його повторення, і вибираючись із опозицій, що підживлюються цим досвідом. Робити це доводиться з огляду на державу, яка день у день має все біль-

¹⁷ Alain Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, trans. Louise Burchill (Cambridge, Polity Press, 2011), 120-121, 130.

¹⁸ Manuel DeLanda, *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason* (London: Continuum, 2011), 5-6.

¹⁹ Хоча визнаємо, що й сьогодні залишаються актуальними закиди, прикладом, Жан-Франсуа Ліотара щодо панування технауки, на досягнення якої цілком покладається трансгуманізм (панування суб'єкта над об'єктами навряд дає більшу свободу, освіченість мас, більш справедливий розподіл багатств і залишає особистісну незадоволеність підсиленням «заходів безпеки»), і, з іншого боку, та парадигма, яка ґрунтується на згадуваній Ліотаром тезі, що суб'єкт є іманентним об'єкту, а відтак і об'єктам властиві мови, які суб'єкт ладен розуміти і перекладати, як загалом тенденція тлумачити людину як «вкрай витончений вузлик у загальній взаємодії випромінень, що утворюють всесвіт» подекуди викликає етос вже не ґносеологічного, а онтологічного песимізму. Див.: Жан-Франсуа Ліотар, *Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982-1985*, пер. с франц. (Москва: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008), 35-38.

ше підстав називатися поліцейською (Джорджо Агамбен)²⁰. Саме від її «життєвого» світу (не)збалансованих наслідків, що є предметом турботи служб контролю й управління, відділяється «марна» філософія, що клопочеться говорінням про причини. Виявляється, що промовляти рівною мірою непросто, як за ситуації тоталітарної одноставності під покровом узурпованої істини, так і за ситуації демократичного розмноження істин під супровід медійної какофонії, що заглушає принципові незгоди. Проте філософія повинна брати слово – щонайменше в тих вимірах, де без її безпосереднього втручання є ризик нескінченного повторення звичного мислення «за замовчуванням». У такому разі маються на увазі простори онтології й епістемології, переосмислення яких може, на наш погляд, дозволити обернути стрижневу проблему суб'єкта / об'єкта.

По-перше, філософії в зусиллі становлення *позасистемною* і *постісторичною* слід зректися підтримки звичної опозиції історичної / систематичної тактик, не вибираючи жодної з них і не реанімуючи дискурсів синтезу чи зняття, при цьому намагаючись запобігти реанімації *позаісторичного* міту й систематичного відтворення доксографії субститутів індивідуального вибору. По-друге, – остаточно дезавувати застарілу опозицію своїх традиційних стратегій, не побоюючись на тлі тріумфу біополітики (чи вже навіть кіберполітики) стосовно всієї множини (народу, людства, навіть андроїдів) виглядати ані «провладною», ані «всенародною», до того ж, опираючись спокусі пристати на бік часткових суб'єктів / об'єктів і пихатому задоволенню колабораціоністською нейтральністю. По-третє, – без жалю знехтувати уявною / вдаваною опозиційністю національної та інтернаціональної філософських тем, як перед ликами тіней, що відкидаються кожною з них, так і перед мерехтінням нових політик ідентичности, водночас намагаючись не впасти в хтонічну містику нейтрального існування чи солярну метафізику розчинення в ерзацах божественного.

На додачу до цього, в онтологічній площині зазначена (дез)орієнтація філософії повинна означати потрійне порушення присяги вірности, що має супроводжуватися, по-перше, виробленням імунітету до спокуси бавитися онтологією минулого, в усі часи вкрай затребуваного для попиту держави, стурбованої своєю ретроспективною легітимацією, по-друге, індиферентністю щодо онтології теперішнього, без якої привабливе становище технауки виглядає помітно хитким і проблематичним, по-третє, практикою попереджувальної індикації і діагностики можливих світів, куди може бути закинутий соціум, зрозуміло, не в модусі віщування на ґрунті всезнання. У площині епістемології – з огляду на можливі способи відношення з істиною – філософія все ще спроможна зазіхати

²⁰ Щодо українського контексту, ситуація значно ускладнюється, адже, зважаючи на трудноті перехідного періоду, з огляду на необхідне укріплення базису самоствердження держави, яке, за визначенням того ж Агамбена, неминуче потребує надзвичайного стану, є спокуса легітимувати саме поліцейську державу.

на відносно незалежну експертизу працездатності інструментів «комплектації» як науки, так і держави, але за умови навмисного утримання від верифікації наявних державних ладів, принципового обмеження апетитів деконструкції щодо наукових теорій і фальсифікації будь-яких політичних дискурсів.

Звісно, можливі світи поза державою, як і без філософії. Проте подекуди за відсутності держави філософія ризикує опинитися в «безповітряному просторі», як той Кантів голуб, що мріяв про вільний рух, утім, залишивши межі атмосфери, впав, втративши здатність летіти. Адже якщо філософія з притаманним їй завзяттям стверджує тимчасовість наявних форм державності, то ці форми так чи так мають існувати, тобто продукуватися. Так само потрібні нефілософські дискурси, що підпадають під критику, й цінності, які підлягають переоцінці. Одним словом, філософії все ж потрібен той самий «смертний бог» – нехай не для того, щоб співати йому «многая літа», а принаймні – як одержувач нагадувань про смерть. Або як той матеріал, який інтенсифікує і збагачує циркуляцію перцептів і концептів.

Хай там як, але щодо філософії, держава і надалі є тим «місцем», де голос, що прагне істини, може прозвучати – не важливо, чи намагаються його заглушити чи, навпаки, посилити. Однак час дії компромісної угоди Просвітництва в тому вигляді, як її проголосив Іммануїл Кант²¹, минув. Цю угоду вже фактично розірвано, й в старому вигляді вона аж ніяк не може бути переукладена. Навіть більше, сьогодні і філософію, і державу поставлено під питання, а тому їхні взаємини можуть здійснювати лише безкомпромісні пригоди – з огляду на те, що вже взагалі немає того єдиного топосу, де вони принаймні якось узгоджуються. Їхні позиції не просто «асиметричні» одна до одної, але й «утопічні» одна для одної. Але це «для» в розриві між ними двома відкриває можливість взаємних вилазок у суміжні топоси. Оскільки як дії держави, що не відбиваються у філософських концептах, не уникають підозри в своїй безпричинності й безрезультатності, так і меседжі філософії, що не спричинюють ні змін, ні навіть відлуння в житті держави, залишаються лише марними покликами про допомогу.

²¹ Кант зазначає, що лише просвічений правитель може ризикнути виголосити гасло: “räsoniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!” (міркуйте скільки завгодно і про що завгодно, тільки коріться!). Див.: Иммануил Кант, «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», в *Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. т. I. Трактаты и статьи 1784-1796* (Москва: Издательская Фирма АО «Ками», 1993), 144.

Oleh PEREPELYTSIA,
Mykhailo SHYLMAN

The (Im)possibility of Reclaiming an Un-etatist Philosophy

Oleh Perepylytsia – doctor of sciences in philosophy,
head of the J.B. Schad department in theoretical and practical philosophy,
the V.N. Kazarin Kharkiv National University.

Mykhailo Shylman – candidate of sciences in philosophy,
associate professor of the J.B. Schad department in theoretical and practical philosophy,
the V.N. Kazarin Kharkiv National University.

This article outlines the peculiarities and general trends in the current relationship between the state and philosophy, particularly in the Ukrainian context of the “separation of philosophy and state.” In present circumstances, when universities are subordinated to a market-driven system, the field of humanities (including the philosophical disciplines) is gradually narrowing, when academic philosophy in Ukraine is marked by a somewhat transitive nature, and no clear state policy for supporting philosophy exists, the author attempts to find specifically philosophic ways of resolving the situation. The article re-centers the necessity of finding a possible conceptual platform from which philosophy may speak and produce concepts. It presents credible post-theological, post-historical, post-anthropological perspectives on philosophical messages intended to solve crucial problems of the contemporary model of reality as techno-sex-culture-management. The author posits the possibility of overcoming the usual opposition between the historical and the systematic philosophical tactics, disavowing the obsolete opposition between “people” and “authority” widespread in traditional philosophical political strategies, and ignoring the opposition of the national and international philosophical themes. The author outlines possible objectives to be formulated while taking into account the sum of philosophy’s extant historical experience, beyond its repetition in the planes of ontology and epistemology, the rethinking of which will allow us to turn the core problem of subject/object around.

Keywords: philosophy, state, technoscience, truth, market

Bibliography

Badiou, Alain. *Second Manifesto for Philosophy*. Translated by Louise Burchill. Cambridge, Polity Press, 2011.

DeLanda, Manuel. *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*. London: Continuum, 2011.

Bad’iu, Alen. “Tainaia katastrofa. Konets gosudarstvennoi istiny”. V S/L’ 2002. *Almanakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologii i filosofii Instituta sotsiologii*

Rossiiskoi Akademii nauk. Moskva-Sankt-Peterburg, 2002. [www.http://sociologos.narod.ru/textes/badiou.html](http://sociologos.narod.ru/textes/badiou.html)

Kal've, Gustav Gess de. "Skovoroda, ukraïnskii filosof", *Ukraiïnskii vestnik na 1817-i god, izdavaemyi Evgrafom Filomafitskim i Razumnikom Gonorskim. Chast' shestaia. Mesiats april'*. Khar'kov: V universitetskoi tipografii. (1817) (Smes'): 118.

Kant, Immanuel. "Otvēt na vopros: chto takoe prosveshchenie". V *Sochineniia v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom iazykakh. T. I. Traktaty i stat'i 1784—1796*, perevod s nemetskogo N. Motroshilovoi, B. Tushling, Moskva: Izdatel'skaia Firma AO «Kami», 1993.

Liotar, Zhan-Fransua. *Postmodern v izlozhenii dlia detei: Pis'ma: 1982-1985, perevod s frantsuzskogo*. Moskva: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 2008.

Fuko, Mishel'. *Upravlenie soboi i drugimi. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1982--1983 uchebnom godu*, perevod s frantsuzskogo A. V. D'iakova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2011.

Khaidegger, Martin. "Pis'mo o gummanizme". V *Vremia i bytie: Stat'i i vystupleniia*, perevod s nemetskogo V. V. Bibikhina. Moskva: Respublika, 1993.

Iakovenko, Boris. "Chto takoe filosofii?". V *Moshch' filosofii*. Sankt-Peterburg: Nauka, 2000.

Tokvil', Aleksis de. *Davnii poriadok i Revoliutsiia*, pereklad z frantsuz'koi H. Filipchuk Kyiv: Iunivers, 2000.

Khoma, Oleh. «Filosofii na mezhi», *Filosofs'ka dumka* 6, (2015): 6-16.

Олександр ВОРОНЮК Убогість філософії

*Олександр Воронюк – кандидат філософських наук, викладач-методист,
голова циклової методичної комісії соціально-економічних дисциплін
КЗВО «Житомирський базовий фармацевтичний коледж».*

Стаття розкриває сутність філософії як ситуації автентичного запитування (вбогости), яке виходить за межі прагматичного знання. Убогість філософії розкривається в трьох значеннях: граничність, покинутість, свобода.

Граничність означає, що філософські основопоняття не є онтично даними, вони вказують на розкритість буття, тому архетипічною формою філософії виступає вчене незнання як знання цілого (свобода, істина, Бог, душа, смерть тощо). Знання про них не здобуваються досвідно, не накопичуються та не передаються, вони існують в особливому модусі *вже*-знання. Воно виводить на дихотомію захопленості філософськими основопоняттями, яка передує рефлексії, та «хватки» інструментального розуму, який перетворює світ як ціле на об'єкт владних домагань (В. Бібіхін).

Покинутість: філософія розгортається як мислення після катастрофи великих начал. Історична подія виникнення філософії настає з катастрофою мітологічного мислення. Філософія визначається як посткатастрофічне мислення, мислення в стані покинутості.

Свобода: філософія як самозібрана готовність поставити себе на межу. Вказано на маргінальність філософії, яка не репрезентує жодного метасуб'єкта (нації, держави, класу).

Розкрито деструктивну суть філософії щодо міту на прикладі протиставлення спільноти та суспільства. Вказано, що мітом виступає метанаратив, який інтегрує спільноту через велику розповідь про ідентичність, маргіналізуючи та позбавляючи голосу Іншого. Спільнота ж не є альтернативним проектом, який має бути втілений в життя як «утопія»; вона покликана опиратись остаточній іманетизації суспільства, породжуючи розколи та розриви. Виділено основні характеристики спільноти: переривання міту через надання голосу вигнанцям та деструкції міметичної позиції «священних начал»; розсіювання суб'єктивної зібраності в існу-

ванні-на-межі симулякру; впровадження принципу онтологічної неповноцінності (М. Бланшо); заперечення альтернативи між одиничним та всезагальним через артикуляцію «одиничного множинного» (Ж.-Л. Нансі), «будь-якого» буття (Д. Агамбен); су-місність як розділення (спільного простору співіснування та опір гомогенізації); смерть як гранична відкритість іншому; комунікація як онтологічний феномен поза функцією репрезентації та передавання «інформації»; пам'ять як збереження травматичного Забутого (Ж.-Ф. Ліотар).

Проаналізовано симуляцію убогости сучасною культурою: замість граничності приходить екзотизм накопичення вражень, місце покинутости посідає апокаліптична риторика постмодерну, свобода симулюється біополітичною тематикою безпеки.

Ключові слова: деструкція, метафізика, міт, спільнота, суспільство, філософія

Коли хтось запитує, чому слугує філософія, то відповідь має бути агресивною, бо питання поставлено іронічно та дошкульно. Філософія не слугує ні державі, ні Церкві, які мають інші клопоти. Вона не обслуговує жодного з державців. Філософія служить тому, щоби засмучувати. Філософія, яка нікого не засмучує та не роз'ятрює, – не філософія... Вона не має іншого застосування крім одного: розвінчувати нищість думки в усіх її формах.
Жіль Дельоз, «Ніцше і філософія»¹

Філософія – не арсенал засобів, якими потрібно озброїтись. Ніби ми вже не озброєні до зубів. Філософія – це припинення схоплення, яке все одно марне, і повернення до ранньої захопленості.
Владімір Бібіхін, «Убогість філософії»²

Статус філософії в будь-яку епоху є специфічним та дещо дивним, оскільки вислизає з усіх відомих дискурсів репрезентації (теологічних, наукових, мітологічних). Протягом своєї історії філософію постійно викликають на допит – теологія, наука, політика, здоровий глузд зрештою – у справі власної легітимности. Для чого філософія? – одне з проклятих питань, яке її переслідує.

Підозрілість до філософії з боку інструментально-прагматичного дискурсу не є випадковою. Вона виражає природу ставлення до автентичної думки загалом як до марного витрачання часу, що не має жодної практичної користи. Таке розуміння знання та мислення як діловитої забезпечености

¹ Жіль Дельоз, *Ніцше і філософія* (Львів: Астролябія, 2010), 162-63.

² Владімір Бібіхін, «Убогість філософії», переглянуто 20 вересня 2018, http://www.bibikhin.ru/nisheta_filosofii. Переклад автора статті.

проникає в саму філософію, що породжує зверхньо-поблажливі поплескування по плечу тих «мислителів», які нарешті зуміли вирвати філософію з її некорінености та бездомности та прилаштували її в царині маскульту, мультикультуралізму, політкоректности, методології наукового пізнання, квазіреволюційного дискурсу, грантоїдства, експертної глосолалії на телебаченні чи готовності служити державній політиці³.

Питання «навіщо філософія?» варто розуміти в суто філософському ключі. Так, що воно не вимагає лихоманливого пошуку відповіді заради високої мети виправдати нарешті філософію та філософів, а як дещо, що відкриває саму сутність філософії.

Філософія для вбогости, філософія сама є вбогою – ось наша відповідь. Розуміти цю вбогість потрібно в декількох значеннях.

Філософія як убогість думки: філософські основопоняття та їхня специфіка

Граничність. Філософія є та сфера здійснення людини, в якій вона підходить до власних меж. Звідси критичність філософії в кантівському розумінні: філософія встановлює межі. Філософські поняття тому не є описовими, вони, як зазначав Гайдеггер, показують нам особливий стан буття – розкритість. Ось чому наївно шукати доказів буття Бога, душі, свободи тощо – ці основопоняття і є межею, спосіб буття яких відрізняється від світу, що сприймається органами чуттів та піддається калькуляції експериментальною наукою. Світ як ціле, душа, Бог, свобода, смерть, час, совість, благо – усі ці поняття не є онтично наявними, їхній статус інший⁴: «... філософське пізнання сутностей світу ніколи не буває простим взяттям до уваги чогось наявного, воно постає як розуміюче розкриття чогось, що здійснюється в певному ракурсі того запитування, яке ніколи не перетворює те, що опитується, на дещо наявне»⁵. Філософія слугує саме цій розкритості запровадженням основопонять, через які світ із сукупности частин, якими треба оволодіти, стає світом як цілим, яке захоплює в своїй першій та останній таємниці. В цій розкритості людина ставить себе під найрадикальніший сумнів: «Філософія... зовсім не звичайна справа, в якій ми за настроєм вбиваємо час, не просто зібрання знань, які в будь-який момент можна добути з книг; а – ми лише невиразно це відчуваємо – дещо націлене на ціле та найграничніше, в чому людина вимовляється до останньої ясности та веде останню суперечку»⁶.

Філософські основопоняття мають специфічний статус, який робить їх неперозорими щодо інших форм освоєння світу. Коротко їх охарактеризуємо.

³ Чи не тому таке захоплення спричинює ренесанс ідеї філософа на троні в особі Еманюеля Макрона?

⁴ Тут і далі переклад російськомовних джерел здійснив автор статті.

⁵ Мартин Хайдеггер, *Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество* (Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013), 440.

⁶ Там само, 27.

Апріорність. Знання про ці поняття передують нашому досвідові, ніколи не збігаються з ним, в той же час роблять можливий останній. Ось чому філософія не знає романтичного конфлікту між ідеалом і дійсністю і не дивується тому, що, бачте, платонівські ідеї або вроджені ідеї Декарта не присутні реально. Філософські речі (світ, совість, смерть, любов, благо тощо) мають статус граничності в тому розумінні, що розмежовують власну природу та її проявлення. В цьому фундаментальність фігури Канта, який здійснив це розмежування, увівши концепти ноумену та феномену. А Мераб Мамардашвілі постійно закликав своїх слухачів не мислити картинками: філософські речі не дані наочно-ілюстративно.

Ці речі розташовуються між знанням та незнанням. Таку дивність вперше артикулює Платон: існують речі особливого ґатунку, про які ми знаємо дещо задовго до рефлексії про них. У цьому суть сократичних діалогів: Сократ здійснює своєрідну деконструкцію нашого мислення, виявляючи його основи в уже-знанні (що таке благо, справедливість, добро і зло, краса і любов). Але дивина на цьому не закінчується: виявляється, що ретельний аналіз нічого не додає до знання про ці речі, знання про них не мають акумулятивного характеру – навіть зовсім «вимкнувши» досвід, ми все одно знатимемо про Бога, благо, добро і справедливість. У новочасній філософії ця тема постане в декартівській філософії вроджених ідей та в апіорних формах пізнання Канта. В силу такої природи філософських речей єдино автентичним знанням про них є незнання. Знаменитий сократівський вислів у цьому плані означає межі нашого знання (є речі, які не проаналізуєш уважним рефлексивним самозаглибленням) та унікальні можливості незнання (мати знання про те, про що їх мати неможливо). Підміняючи це незнання позірною зарозумілою освіченістю чи блазнівським фіґлярством, ми неминує зриваємось у зло – саме про це тема Фауста в західній культурі. Слепе невідання, що репрезентує себе як абсолютне бачення – ось субстанція зла.

Філософське незнання – це те, з чого починає філософія, і те, до чого вона приходиться. У цьому контексті завдання філософії – втриматись у відкритості радикального сумніву, який проходить через низку історико-філософських сюжетів та портретів. Чжуан-цзи, який прокинувшись, не розуміє: хто він – метелик, якому наснилось, що він людина, чи людина, якій наснилось, що вона метелик? Сократ, який доводить до сказу статечних жителів Афін, розвінчуючи зарозумілість їхнього позірного всезнання (яке насправді виявляється банальним невіглаством), Арістотель, який починає філософію з подиву перед існуванням світу та стверджує: поки цей подив зберігається, філософія жива. Микола Кузанський, який автентичним знанням про Бога вважає скромність вченого незнання, незнання, яке не здатне зіпертись на межі та авторитети, але яке слугує такою межею. Приклади можна множити.

Чому філософські основопоняття не піддаються аналізу? Відповідь у наступній рисі цих речей – *цілісності*. Світ як ціле – головна та єдина проблема філософії, як це неодноразово повторював А. Шопенгауер. Привести світ до цілісності, вміти бачити світ як ціле – фундаментальне завдання філосо-

фії від буддизму до Гайдеггера. Ціле є таким, що передує будь-якому досвіду, воно не складається з частин та не може бути схопленим інструментальним розумом. Зрештою, це і дивує перших філософів: чому існує дещо, а не ніщо? Додамо: чому існує дещо як ціле? Ціле, яке зводить з розуму, заганяє у безвихідь парадоксів та апорій. Зенон Елейський з притаманною філософії строгістю та парадоксальністю показує в своїх апоріях: світ як ціле, що не є сумою частин, є основою, тлом, де можливе існування суцього в принципі. Якщо допустити подільність світу до нескінченности (апорія «Дихотомія») чи на конечні відрізки (апорія «Стріла») будь-яке знання, будь-яка очевидність стане проблематичною. Парадокс очевидности світу як цілого в тому, що оскільки вона лежить в основі речей, його і найскладніше побачити. Увага до найближчого – ось у чому техніка філософського бачення (Гайдеггер).

Ціле захоплює нас повністю, без залишку (Мамардашвілі: неможливо любити наполовину, неможливо бути трішки мертвим чи бути совісним на четверть), і саме ця захопленість передує рефлексивному аналізу: «Метафізика є запитуванням, в якому ми намагаємось охопити своїми питаннями сукупне ціле суцього і питаємо про нього так, що самі, ті, хто запитує, виявляємось поставленими під питання»⁷. Задовго до мислительних процедур формальної логіки ми вже завжди захоплені світом як цілим (В. Бібіхін). Мислитель протиставляє найранішу захопленість та схопленість («хватку») як способи поводження зі світом – перший філософський, люблячий, другий – агресивний, інструментальний, який перетворює світ на суму об'єктів, які треба підкорити⁸. Відкинувши модус захоплености, філософія неминуче збивається на манівці філософії свідомости, будучи безсилою навіть визначити сутність останньої та розриваючись у відповідях на т. зв. основне питання філософії (співвідношення мислення та буття). Глибше за свідомість, звертає нашу увагу Гайдеггер, є налаштованість-на (Stimmung). І якщо свідомість можна втратити, то налаштованість завжди з нами, ми завжди вбудовані в неї.

Особливість філософських речей в тому, що вони захоплюють нас тим, що їх немає. Тотальність основопонять філософії в тому, що навіть (особливо?) їх емпірична відсутність зачіпає нас за живе. Атеїст так само захоплений присутністю Бога, як і той, хто вірить, цинік, що відкидає можливість справедливого та совісного вчинку, так само збентежений відсутністю справедливості та совісті, як і святий. Ось чому ці речі сильніші за нас та наші психологічні проєкції. Вони взагалі поза психологією, адже ми їх не контролюємо; не ми захоплюємо їх, а вони нас: «Я би сказав так: не беріть голими руками такі речі, як світ, ціле, повнота, центр, глибина, слово, логос, вони дуже гарячі. І совість, і софія. Я, повірте і перевірте, їх ніколи не беру не подумавши спочатку. Але як глупота чи гірше, демагогія, на них спиратись, так

⁷ Там само, 33.

⁸ Владимир Вениаминович Бибихин, *Собственность. Философия своего* (Санкт-Петербург: Наука, 2012), 536.

мені здаються поросятками в солом'яному будинку ті, хто зрадив, що ніяких цих метафізичних речей немає. Нічому радіти. Вони можуть і так, і без того, щоб їм бути»⁹.

Тому філософія не має предмета, адже філософські основопоняття не є предметами; їх не можна зробити об'єктом своїх досліджень як протиставлені свідомості суб'єкта мисленнєві конструкції, між ними і нами немає прозору, ми втягнуті в них – без залишку так, що не можемо без них бути, навіть якщо заперечуємо їхнє існування. Філософія має справу з тим, що не має онтичного статусу, з тим, додавши до чого «буття», нічого не змінюється.

Покинутість. Історично філософія починається там і тоді, де починається підозра до мітів. Міт – це метанаратив, який легітимізує суспільний порядок та інтегрує спільність через сукупність піднесених сюжетів, що мають безсумнівний характер. Міт запускає роботу машини утопічної свідомості, постулюючи невинність начал та туги за їхньою втратою. Так народжується історизм. Історія живиться утопією, утопія виправдовує історію; в цьому союзі історичного та утопічного розгортається драма «нешасної» історичної свідомості західної думки. Саме так, за Беньяміном, історія перетворюється на «кімнату очікування», де минуле й теперішнє виправдовуються/приносяться в жертву утопічному майбуттю – часу спокути, часу скасування жертвовності, часу, де ніхто не буде вмирати, щоб розпалювати своїми трупами печі локомотиву історії.

Утопічний міт інтегрує суспільство, яке, за Нансі, саме стає мітом і поза ним, без нього існувати не здатне. Така спільнота й такий міт взаємно накладаються одне на одного, стають замкнуті на собі, й ця іманентизація стає субстанцією самої спільноти – породжувати себе лише у всезагальному злитті з мітом: «Мітична воля тотальна за своїм змістом, адже її змістом завжди є спільність у всіх її видах: спільність природи та людини, людини та Бога, тотожність людини з собою, спільність людей один з одним»¹⁰. Іманентизація протистоїть жестові переривання міту з боку історії чи філософії, і саме тому мітологічна спільнота живиться не так утвердженням, розгортанням історичного модусу власного існування, як його згортанням. Ось чому тоталітаризм як проєкт такої іманентизації є долею Заходу, двійником, що постійно його переслідує.

З другого боку, культурний, метафізичний проєкт Заходу постає саме в події розриву з Первоначалом – втрати облаштованості в ньому та рефлексії над цією втратою. Саме про це платонівський міт печери – необхідно вийти з темної, комфортно облаштованої утроби міту на світло чистого розуму: «Мислення Платона, вирішальне для онтологічного задуму філософії як метафізики, є, за вдалою характеристикою О. Фінка, мисленням світла без тіні... Це означає, що філософія може присвячувати себе розв'язанню

⁹ Там само, 191.

¹⁰ Жан-Люк Нансі, *Непроизводимое сообщество* (Москва: Водолей, 2011), 110.

власної життєвої задачі, яка полягає в тому, щоб бути неекстатичним, неоргіастичним антиподом і давати власне вирішення проблем...»¹¹. Саме про це говорить християнство як граничний досвід богопокинутости.

Філософське запитування принципово не вдовольняється комфортними відповідями великих наративів. У цьому контексті філософія завжди є демітологізацією та спробою витворити інші способи висловлювання (Дельоз: філософія як творення концептів та просторів). Дискурс міту завжди є ексклюзивним: у ньому позбавлено голосу тих, чийм життям спільнота заплатила за солідарність та патосність мітологічних тем. Голос міту завжди впирається в стіну мовчання цапа-відбувайла. Дати право говорити, виробити особливу техніку, ритміку виключеного голосу – ось завдання філософії. Вона виробляє дискурси, які можна назвати посткатастрофічними: твори Парменіда та Геракліта це реакція на катастрофу мітологічного мислення, діалоги Платона – реакція на вбивство Сократа¹², афористика Ніцше – реакція на нігілістичну, позірну об'єктивність наукової філософії XIX століття.

Це робить філософію маргіальною та опозиційною до будь-якого метанаративу та слугує вириванню з облаштованости будь-якого характеру – від банального егоцентризму до національного міту. Для буденного, наукового чи іншого типу мислення таке виривання із «зони комфорту» стає катастрофою. Однак не для філософії – вона вчиться жити в світі після катастроф, сприймаючи останні як можливості. Сама поява філософії свідчить про катастрофу міту. Смерть бога – катастрофа, що перевідкриває віру, смерть Заходу – катастрофа, що народжує Захід, кінець філософії – катастрофа, що породжує саму філософію¹³.

Завдання філософії – виробляти кризи (У. Еко). Вона не шукає виходу з криз, вона їх створює, проблематизуючи очевидності тієї чи тієї іманентної системи. Повертати в бездомність, щоб там віднайти себе і зберегти буття в цій бездомності – у цьому позитивний сенс покинутости катастроф: «Скажемо обережніше, в ситуації самотньої, обділеної, вбогої, без власности, без богів, смертної, залишеної самій собі, лише своїй наполегливій строгості та своїй техніці, людина як залишалась, так і залишається, тут їй і місце, туди їй і дорога. Але людина у якийсь спосіб залишається після цього перетворення на землю, після розлучення, із собою – після цієї, в термінології пізнього платонізму “філософської смерти”»¹⁴. У цьому контексті філософ не репрезентує певну молярну суб'єктність (Ж. Дельоз): народ, націю, рід, клас, державу – тим більше не виступає монополістом істини, справедливости, блага.

¹¹ Ян Паточка, *Еретические эссе о философии истории* (Минск: Логвинов, 2008), 129.

¹² «Суспільство вбило Сократа, і це примусило Платона філософувати» (Мераб Константинович Мамардашвили, *Очерк современной европейской философии* (Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус), 2014. 26).

¹³ Дельоз про мислення М. Фуко: «Зрештою, мислити для нього означало реагувати на дещо нестерпне, яке нам довелося пережити» (Жиль Делез, *Мая 68-го не было* (Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016), 78).

¹⁴ В.Бибихин, *Собственность. Философия своего* (Санкт-Петербург: Наука, 2012), 231.

Філософування – це дискурс без репрезентації¹⁵. Філософія навіть не репрезентує комунікативну спільноту, яка нібито має встановити консенсус (ідея Габермаса): «Комунікація завжди настає надто рано або надто пізно, і бесіда завжди є зайвою щодо творчості»¹⁶. Ален Бадью висловлює цю думку так: філософія «не встановлює жодної істини, а надає істинам місце... Філософія висловлює не істину, а збіг, тобто мисленнєве поєднання істин»¹⁷. Звідси й дельозівське визначення філософії як мистецтва творення концептів у плані іманенції через двійники мислителя (Сократ у Платона, Дурень у Кузанського, Заратустра в Ніцше). Філософія – це вислизання від схоплення думки «нищими» (див. епіграф) видами дискурсу – ідеологією, наукою, теологією, мистецтвом, критикою тощо.

Свобода. Саме покинутість на межі задає параметри свободи як атрибуту філософії. Свобода в цьому контексті має розумітись як самозібрана готовність ризикнути поставити себе на межу. Ризик свободи в тому, що вона може зірватись в неавтентичне захоплення сущого, і тоді вона розумітиметься як здатність до вибору, сила, що перемагає інші сили. Тоді як свобода філософії в тому, щоб дати речам бути такими, як вони є, залишити їх у спокої.

В. Бібіхін наголошував, що для філософії не так важливі дихотомії, як розрізнення всередині понять та явищ, яке є до будь-якого розділення. Зокрема, російський мислитель фундаментальним уважав розрізнення між своїм (автентичним) та «своїм» (захопленим інструментальним розумом). Іншими словами, для філософії важливим є проведення межі між автентичним та неавтентичним. Перше забезпечується готовністю бути «пастухом буття», свободою від техногенних домагань, збереженням подиву перед таємницею світу. Друге ж є результатом провалу світу в безодню нігілістичної пустелі (Ніцше, Гайдеггер), у якій панує сцієнтистський проєкт планетарного панування.

Філософія як деструкція міту: спільнота versus суспільство

Міт покликаний нав'язати певну ідентичність, апелюючи до першосубстанції – Раси, Природи, Історії, Крові, Землі, Нації. За різноманітністю назв приховується універсальність механізму ідентифікації: через себе міт легітимує суспільство, ідентифікує індивідів та групи та обґрунтовує сам себе. Створюється тріада «міт-суспільство-індивід», яка завжди повертається до міту, замикається на ньому.

Через цю інтегративну функцію міт не можна назвати суто трансцендентним. Міт прагне щільно герметизувати суспільство, не допускаючи

¹⁵ Саме ця формула в ХХ столітті буде описуватись концептом свідочтва (П. Рікер, Дж. Агамбен, С. Алексєвич).

¹⁶ Жиль Делез и Феликс Гваттари, *Что такое философия?* (Москва: Академический Проект, 2009), 39-40.

¹⁷ Ален Бадью, *Манифест философии* (Санкт-Петербург: Machina, 2003), 17-8.

жодних вторгнень зовні. У цьому розумінні Жан-Люк Нансі говорить про іманентизм міту, причому іманентизм смертельний. Прагнення до остаточної іманентності обертається, на думку французького філософа, в прагнення системи знищити саму себе: «У смерті, якщо розцінювати її як реалізацію іманентності (декомпозиції, яка повертає до природи: “все йде під землю та приводиться в рух” чи райських версій того самого “руху”) та піддати забуттю її незмінну *одиночність*, більше немає спільноти чи комунікації – є лише безперервна ідентичність атомів»¹⁸. Усезагальна впорядкованість мітологічної розповіді, котра асимілювала чи знищила переривання та сумніви у власній легітимності та відповідно істинності, приводить до того, що система поїдає сама себе. Пропонуючи людині певну нішу ідентичності, мітологічний іманентизм відсікає можливість самого запитування про межу та виходу до неї, яке протистоїть розчиненню екзистенції в певній соціально-рольовій парадигмі. Так унеможливаються такі форми радикального запитування, як філософія та поезія.

Функціонування такої парадигми, формування на основі міту певної онтологічної та соціальної стабільності забезпечується перетворенням базового екзистенціалу людського буття – смерті – на ресурс, яким система користується задля народження нових мітів та підтримання старих. Іманентне суспільство – це суспільство, де головною метою стає тотальне відтворення смерті та безупинна реактуалізація мітів. У такому разі смерть сакралізується, щоби не допустити профанації сакральної «правди». Кількість жертв, принесених олтар міту, роблять процедуру верифікації останнього блюзнірським зазіханням.

Проект іманентизму рідко реалізовується повністю, оскільки в надрах суспільства він зустрічає радикальний опір. Але опір цей, уважає Нансі, походить не з боку контрпроекту, альтернативного міту, а саме з боку спільноти, що здійснює процедуру переривання міту. Спільнота, пише філософ, є відкритою і не може бути втілена «у власному витворі як у само-втіленні власного субстанційного суб'єкта»¹⁹. Машина спільноти не покликана функціонувати за принципом «міт-ідентичність-суспільство», навпаки, кожний елемент цього ланцюга піддається фундаментальній деструкції. Причому йдеться не про радикальний нігілізм, що бездумно заперечує будь-яку можливість істини та дегуманізує світ і людину. Так спільноту та переривання міту розуміють ті, хто боїться втратити нав'язані форми ідентичності й почати процес «турботи про себе» в сократівському розумінні поза утопічними проектами, рольовими наборами та несвідомим (а часто й свідомим) бажанням віддатись смерті заради «великих ідей» та прийдешніх поколінь. Спільнота починається там, де виникає сумнів в істинності мітологічних розповідей, який полягає не лише у відроджен-

¹⁸ Нансі, *Непроизводимое сообщество*, 40.

¹⁹ Там само, 17.

ні голосів тих, хто мітом вигнаний (героїв, ізгоїв, цапів-відбувайлів), а й в радикальному питанні: чи потрібен міт взагалі? Відповідно у спільноті збірка ідентичности розпадається, перерваний міт проблематизує Початок та його мімесис. Єдине, яку б назву воно не мало, більше не вимагає жертв та наслідування. Мова тепер не про світ оригіналів та копій, першовитоків та історичного гріхопадіння. Немає субстанцій та суб'єктів, які організують буття ідентичностей та атомів, редукованих до них. Спільнота дає буття симулякрам у строгому розумінні цього терміна – як позбавленому зразку «виду» буття.

Симулякр відмовляється від тематики артикуляції священного коріння, наративів та суб'єктностей, він розсіює всі ці молярні сукупності в своєму бутті-на-межі. Буття в спільноті виходить з принципу неповноцінності, який, однак, не повинен розумітись негативно, як заклик до подолання та досягнення певної суверенної завершеності, а навпаки, як онтологічний, у *спів-бутті* з іншим, де моя неповноцінність слугує сполучним мотивом, який не долається, а стверджується. Тому тут не діє гегельська боротьба за визнання, з якої народжується суб'єкт Нового часу, мова про десуб'єктивацію, яка деконструє уявлення про власну завершеність²⁰. Моріс Бланшо говорить про особливий надлишок неповноцінності як модус *спів-буття*: «Надлишок не тотожний переповненню, достатку. Надлишок недостатності, недостатністю і зумовлений – це вічно не втамоване прагнення до людської недостатності»²¹.

Тепер це не маргінальне буття з найменшою, а то й нульовою онтологічною цінністю, це єдино можливе буття по той бік міту, в якому одичне та множинне змикаються. Одичне не є індивідуальним, частковим, а множинне не варто асоціювати з колективним, всезагальним. Змикання одичного та множинного проявляється в тому, що Агамбен називає «будь-яким» буттям, тобто в такому бутті, яке одичне до будь-якої множинності та в той же час може слугувати йому зразком. Це буття «манери», буття одичне зразкове, яке не потребує першопричин, першопопштовхів та першодвигунів, воно породжує саме себе, точніше кажучи, виказує себе зовні, ніколи не збігаючись із собою. «Мова не про апатію, – попереджає італійський філософ, – ані про якість безлике змішування, ані про смирення. Це одичності в чистому вигляді, і беруть вони свій початок лише в пустому просторі прикладу, не будучи пов'язані жодними спільними якостями, позбавлені ідентичности. Вони звільняються від усього, що характеризує їхню індивідуальність, від усілякої ідентичности для того, щоб оволодіти самою належністю...»²². Механізм ідентифікації тут безнадійно зламаний, адже знищений його засадничий

²⁰ Моріс Бланшо, В. Зомбарт, Э. Канетти. «Неописуемое сообщество», в *Тень парфюмера* (Москва: Алгоритм, 2007), 180-81.

²¹ Там само, 185.

²² Джорджо Агамбен, *Грядущее сообщество* (Москва: Три квадрата, 2008), 17.

принцип – жертвопринесення цапа-відбувайла. Спільнота визнає лише таку жертву, яка є добровільною, де той, хто її приносить, перетворюється на того, для кого її приносять, відділення групи від жертви відпущення та солідаризація на основі цього відділення замінюється принципом «кожен помирає за кожного»²³.

В експозиції манери будь-якого буття важливу роль Агамбен відводить категорії можливості. Традиційна збірка суб'єктивності передбачає відсікання можливості та приведення її до відповідності з певною наявною реальністю, а в ідеалі до повного збігу з нею (утопія). Іманентне суспільство тоталітарне, а тоталітаризм іманентний. Парадигмальний топос тоталітаризму – табір – якраз є місцем, де (не?)можливе стає дійсністю без будь-якого залишку, пробілу, проклятої долі. Таке остаточне злиття можливості та дійсності дозволяє сказати, що не лише можливе досягає свого втілення в дійсності, а й неможливе (сакральне Інше, неувялюване, невиказуване). Будь-яке буття ж означає, що власна неможливість (а людське і є можливістю власної неможливості) стає відправною точкою саморозкриття; можливості не бути, можливості можливості. На думку Агамбена, це є вища можливість, де сила та безсилля зливаються у вищій могутності.

Замкненості, зібраності суб'єкта, яку ми знаходимо в будь-якому проекті іманентного суспільства, протиставляється су-місність буття спільноти, що розділяється його учасниками. Розділення тут варто розуміти в двох значеннях. По-перше, як опір гомогенізації; симулякри сингулярні та створюють спільноту як простір різних, суцільних, які не збігаються одне з одним. По-друге, як розділення певного спільного місця, що не описується дихотомією центру та периферії, низу та верху, сакрального та профанного. Це децентрована територія.

Спільнота протистоїть переведенню смерті в режим мітологізованої події, що підлягає постійному самовідтворенню. Тут спільнота ухиляється від смертельної альтернативи, що її описав Бадью: піднесеного жертвопринесення традиційного суспільства та технологічно-бюрократичного умертвіння часів модерну²⁴. Інакше кажучи, смерть у спільноті ухиляється від альтернативи буття мітичним героєм чи анонімної жертви. Смерті повертається її екзистенційний вимір, в якому присутність виказує себе в граничній відкритості іншому. Саме тут можлива справжність: на межі виказування себе. «Спільнота відкривається через смерть іншого: окрім того, вона відкривається іншому... Це – не простори множин "ego" – суб'єктів та субстанцій, безсмертних у своїй основі – а простір множини **я**, котрі завжди *інші* (або ж – ніщо)... Спільнота – це презентація її членам їхньої смертної істини... Вона є презентацією конечности та ексцесу,

²³ Морис Бланшо, «Неописуемое сообщество», 196-98.

²⁴ Ален Бадью, *Загадочное отношение философии и политики* (Москва: Институт Общегуманитарных исследований, 2013), 60-1.

які створюють конечне буття і від яких немає захисту: смерть, але ще й народження, одна лише спільнота репрезентує мені моє народження і разом із тим неможливість для мене як пережити його вдруге, так і подолати власну смерть»²⁵.

Окрім реабілітації смерті, екстатичність спільноти досягається перериванням комунікації та її традиційного репрезентативного статусу. Скинувши з себе репресію метанаративів, комунікація починається там, де немає спільного сенсу, «інформації», яку треба передати з мінімальним спотворенням технічними каналами. Нансі акцентує увагу на тому, що така комунікація не сприяє злиттю, на відміну від міту, а розділяє у вищевказаному розумінні. Важливу роль у цьому сумісному розділенні відіграє відродження можливості Іншого, гетерогенного суб'єктові. «Комунікація та інакшість, як її умова, можуть в принципі відіграти роль інструментального, а не онтологічного порядку в думці, що повідомляє суб'єктові негативну, але видиму ідентичність об'єкта, тобто покладання без інакшости. Суб'єкт не може бути поза собою: зрештою, саме це його і визначає, усе його зовнішнє та вся «інакшість» зрештою знищені та зняті в ньому. Буття комунікації, комунікативне буття (а не суб'єкт-репрезентант), або, якщо хочете, можна ризикнути сказати таке: комунікація як предикат буття, як «трансцендентальне» є передусім *буття-поза-собою*»²⁶. Унаслідок такого комунікативного розділення виникають не суб'єкти та індивіди, а одиничні суцї, що розділяють загальну су-місність перериванням міту та детериторіалізації простору. Тут відсутній Автор, Герой як гранично сконцентрований образ ідентичности людського та божественного. Тут відкривається голос та народжується письмо й література.

Мітологічна ідентичність вимагає довгої та стійкої пам'яті та не менш довгого та стійкого забування, що вписується в офіційний наратив. У міті відбувається грандіозна селекція (або ж, за словами Мамардашвілі, гігієна) індивідуальної та суспільної пам'яті, в якій зберігається лише схематизований та зрештою спрощений і брехливий варіант історичного минулого. Безпосередність і травматичність установчого першонасильства баналізується в ритуальних практиках, у яких немає місця справжнім жертвам. Спільнота ж реанімує пам'ять та пам'ятання як події вторгнення та збереження витісненого, Забутого – травматичного та піднесеного в тих значеннях, які їм надають Кант і Фройд та які аналізує Ліотар. Забуте як піднесене, несумісне з повсякденним досвідом та нормованими ритуалами, позбавляє пам'ять неперервного характеру, вводить в неї необхідні лакуни та обриви. Тут ще одна класична дихотомія пам'яті та амнезії змінюється чергуванням пам'ятання уявлюваного та пам'ятання Забутого. Воно розташовується на рівні слідів, альязій на травматичні події, що лежать в «осно-

²⁵ Жан-Люк Нансі, *Непроизводимое сообщество*, 44-5.

²⁶ Там само, 58.

ві» граничності нашого одиничного множинного буття. Вони не центрують наші ідентичності, а показують неможливість цього. Неможливість, по той бік якої розгортається можливість присутності.

Носієм такого Забутого є фігури, які Агамбен називає помічниками – альтернативні репресивним образом Автора чи Героя, дивні персонажі, котрим заселені світи творів Роберта Вальзера та Франца Кафки, персонажі абсолютно безпомічні та неефективні. Вони не розповідають великих історій, а навпаки, дають голос забутому, вигнаному, на перший погляд неістотному та беззмістовному. Саме вони оберігають Забуте від баналізації та вписування в схему предметних уявлень: «Помічник – це фігура того, що втрачене. Або, точніше, фігура нашого зв'язку із втраченим. Вона відсилає до всього того, що, як у колективному, так і в індивідуальному житті, кожна мить занурюється в забуття, до нескінченної множини того, що незворотно втрачено... Втрачене не вимагає того, щоб ми його пам'ятали чи задовольняли, але воно прагне залишатись у нас забутим та втраченим і з цієї причини незабутнім. У всьому цьому помічник, як у себе вдома»²⁷. Голос помічника – це той же голос, який вивільняється внаслідок переривання міту. Голос, що не повідомляє жодної важливої інформації, адже його завдання інше: дати місце розділяючій су-місності.

Наостанок важливо повторити, що спільнота не є проектом в історичному чи політичному розумінні. Це не утопія, що приречена ніколи не здійснитись або ж здійснитись у вигляді антиутопії, недосяжний горизонт марних сподівань людства. Спільнота не є реальним ідеологічним конкурентом мітологічного способу суб'єктивації. Вона являє собою відтворення головного зусилля, з якого народився Захід як цивілізаційний, філософський полюс в осьовий час (К. Ясперс), Європа як форум світу (А. Ахутін)²⁸ – зусилля рефлексії та граничного сумніву в мітах. Перманентна деструкція мітологічного та одночасний опір примітивному тавруванню останнього як брехні чи забобону. Саме в силу цієї перманентності спільнота не є проектом і тому не може бути початою чи завершеною, це ризоматичне розгалуження всередині самого суспільства, ідентифікувати яке стає неможливим.

Симуляція убогости: ситуація сучасності

Мусимо констатувати, що названі ознаки вбогости успішно симулює сучасний дискурс. Зокрема, на місце граничності приходиться туристична

²⁷ Джорджо Агамбен, *Профанації* (Москва: Гилея, 2014), 36-7.

²⁸ «Варто поставити таке питання, подивитись на історію з цим припущенням в умі, як ми раптом виявимо: так же правда, буття Європи в різноманітному світі, що іменується «Європою», розташоване десь між, на кордонах, у переходах, переміщеннях, колонізаціях, розходженнях і зустрічах різного... Це завжди буття в «кризі», тобто у вирішальній критиці: у розмежуваннях і самовизначеннях, у розходженнях та збираннях – у суді з іншими, зі своїми, із самим собою...» (Анатолій Валеріанович Ахутін, *Європа – форум мира* (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2015), 50.)

екзотичність множення вражень, а необхідність метафізичного запитування викликає насмішки у «серйозних вчених». Справа власного творення відбувається у спільному просторі розгортання істини (агора, форум, університет, Майдан). У цьому просторі відмінності приходять до *спів*-причетності цілого, в ньому збувається світ як справа спільності (В. Бібіхін). Сучасна культура симулює простір такої спільноти; більше не йдеться про збування істини, ми живемо в епоху постправдивості чи ІМНО, яким можна ділитись до нескінченності, більше не розділяючи шлях опінії та шлях істини. Тому відмінності насправді вже не мають жодного значення, товарна логіка скасовує всю багатоманітність Єдиного на користь калейдоскопічної мультикультуралістської екзотики. «Об'єктивним (чи історичним) фундаментом сучасної етики є культуралізм, воістину туристичне захоплення багатоманітністю норівів, звичаїв, вірувань. Особливо ж – неминучою строкатістю уявних формацій (релігії, сексуальні уявлення, форми втілення влади...). Так-так, сутність етичної «об'єктивності» ґрунтується на вульгарній соціології, прямому продовженні колоніального подиву перед дикунами, – ясна річ, з урахуванням того, що дикуни трапляються і серед нас (наркомани передмість, общини вірян, секти: весь журналістський декорум загрозової внутрішньої інакшости), – якій етика, не змінюючи дослідницького апарату, протиставляє своє «покликання» та своїх соціальних трудівників»²⁹.

Покинутість успішно використали теоретики постмодернізму, які побачили в ній як щасливе позбавлення проклятих дилем модерну («кінець історії» Фукуями), так і загрозу «традиційним основам». Це, своєю чергою, ставить під загрозу свободу – як із боку гедоністичного свавілля доби консьюмеризму, так і з боку репресивних практик сучасної біовлади, де під обгорткою вибору між свободою та безпекою стирається сенс першої та гіпостазується статус останньої. Ніцше, розрізняючи активний та пасивний нігілізм як відповідь епохи на тему смерти Бога, не бачив загрози третього нігілізму, який можна назвати гламурним: нігілізм позитивної нейтральності, де всі великі теми та прокляті питання еліміновані «актуальністю проблем сьогодення».

Тому особливих завдань, які ставить сучасність перед філософією, немає. Завдання те ж саме, що стояло перед філософією завжди – вихід до автентичності вбогости та втримання істини в цьому модусі.

²⁹ Ален Бадью, *Етика. Очерк о сознании Зла* (Санкт-Петербург: Machina, 2006), 46-7.

Oleksandr VORONIUK
The Poverty of Philosophy

*Oleksandr Voronyuk – candidate of sciences in philosophy, lecturer,
head of the methodological commission in socio-economic disciplines
at the Zhytomyr Pharmaceutical College.*

This article explores the essence of philosophy as a situation of authentic asking (poverty) which transcends the bounds of pragmatic knowledge. The poverty of philosophy is investigated in three meanings: liminality, abandonment, freedom.

Liminality means that basic philosophical concepts are not ontologically given, they point to the openness of being, so *docta ignorantia*, learned ignorance is posited as the archetypal form of philosophy. Learned ignorance here means the knowledge of the whole (freedom, truth, God, soul, death, etc.). Knowledge of these is not gained experientially, not amassed, nor passed on, but rather exists in the special mode of *already*-knowledge. This knowledge leads to the dichotomy of captivation for fundamental philosophical concepts that precedes reflection and “grasp” of the instrumental mind, which turns the world as a whole into the object of power-seeking (V. Bibikhin).

Abandonment: philosophy unfolds as thinking after the catastrophe of great beginnings. Historically, philosophy emerges with the collapse of mythological thinking. Philosophy is defined as post-catastrophic thinking, thinking in the state of abandonment.

Freedom: philosophy as a self-collected readiness to place oneself at the edge. The author points out the marginality of philosophy, which doesn't represent any metasubject (nation, state, class).

This article shows philosophy's destructive influence on myth, using the juxtaposition of community and society. Myth is shown to be a meta-narrative that integrates the community through a grand story of identity, marginalizing the Other and taking away her voice. At the same time, community is not an alternative project to be implemented as “utopia”; it is called to resist the final immanentization of society by generating splits and disruptions. The author outlines the main characteristics of community: the interruption of myth through giving voice to outcasts, and the destruction of the mimetic stance of “sacred beginnings”; the dispersion of subjective collectedness in existence-at-the-edge of a simulacrum; the introduction of the principle of ontological inadequacy (M. Blanchot); the gainsaying of the alternative between the singular and the general through articulating a “singular plural” (J.-L. Nancy), “any” being (G. Agamben); *com*-patibility as division (of joint space of coexistence and resisting homogenization); death as extreme openness to the other; communication as an ontological phenomenon beyond the function of

representation and passing “information”; and memory as preservation of the traumatic Forgotten (J.-F. Lyotard).

This article analyzes contemporary culture’s simulation of poverty, where exoticism of amassed impressions replaces liminality, the place of abandonment is taken by the apocalyptic rhetoric of postmodernity, and freedom is simulated through the biopolitical themes of security.

Keywords: destruction, metaphysics, myth, community, society, philosophy

Bibliography

Agamben, Dzhordzho. *Griadushchee soobshchestvo*. Moskva: Tri kvadrata, 2008.

– *Profanatsii*. Moskva: Gileia, 2014.

Akhutin, Anatolii Valerianovich. *Evropa – forum mira*. Kyiv: DUKH I LITERA, 2015.

Bad’iu, Alen. *Etika. Ocherk o soznanii Zla*. Sankt-Peterburg: Machina, 2006.

– *Manifest filosofii*. Sankt-Peterburg: Machina, 2003.

– *Zagadochnoe otnoshenie filosofii i politiki*. Moskva: Institut Obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2013.

Bibikhin, Vladimir Veniaminovich. *Sobstvennost’. Filosofii svoego*. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.

Blansho, Moris, V. Zombart, E. Kanetti. «Neopisuemoe soobshchestvo». V *Ten’ parfiumera*. Moskva: Algoritm, 2007, 180–244.

Delez, Zhil’, Feliks Gvattari. *Chto takoe filosofii?* Moskva: Akademicheskii Proekt, 2009.

– *Maia 68-go ne bylo*. Moskva: Ad Marginem Press, 2016.

Khaidegger, Martin. *Osnovnye poniatii metafiziki. Mir – konechnost’ – odinochestvo*. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal’, 2013.

Mamardashvili, Merab Konstantinovich. *Ocherk sovremennoi evropeiskoi filosofii*. Sankt-Peterburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014

Nansi, Zhan-Liuk. *Neproizvodimoe soobshchestvo*. Moskva: Vodolei, 2011.

Patochka, Ian. *Ereticheskie esse o filosofii istorii*. Minsk: Logvinov, 2008.

Володимир ВОЛКОВСЬКИЙ
**Доля філософії в епоху постправди:
слуга короля чи клоун на агорі**

*Володимир Волковський – кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.*

Стаття стосується двох основних популярних тем дискусій у філософській науковій спільноті та світовому інформаційному просторі. З одного боку, це постання епохи «постправди» та пов'язані із цим ціннісно-світоглядні та суспільно-політичні трансформації. З другого боку, це криза філософії як науки і дисципліни та дискусії про перспективи існування філософії в новітню добу, як би вона не називалась (інформаційною, постіндустріальною, постправди тощо). Основна теза полягає в тому, що саме в добу постправди актуальність філософії зростає надзвичайно, проте нова соціокультурна ситуація ставить перед філософією вимогу визначитись щодо своєї ролі і становища в суспільстві.

Виокремлюються дві типові ролі й позиції, форми комунікації філософії та філософа із суспільством, які висловлюються афористично як позиція слуги короля (тобто сервілістичне ставлення до влади – державної чи церковної) чи клоуна на агорі (тобто типова для античної доби софістів ситуація на ринку освітніх та інтелектуальних послуг, де починають працювати закони ринку). Автор припускає, що наш час вельми схожий за більшістю фундаментальних ознак на добу софістики, особливо в контексті переорієнтації вищої освіти на ринковий попит та масові уподобання. Автор описує діалектику свободи філософського мислення між зовнішнім примусом та потребами фінансування і показує, що проблема далека від остаточного розв'язання.

Ключові слова: постправда, філософія, політика, Церква, політична філософія, доля філософії в сучасному суспільстві, інформаційне суспільство, постмодерн

Перш ніж говорити про долю і актуальність філософії в Україні останніх років, я б відзначив дві події чи то процеси, які характеризують проблемність та неоднозначність ситуації. З одного боку, маємо скорочення обсягу викладання філософських дисциплін. Це спричинило шквал різноманітних апологій філософії¹, її потреби для суспільства (держави, культури, виховання людини, цінностей та інших загальників і великих сукупностей), і водночас низку вітань (так, мовляв, і треба, філософія не працює і не потрібна в такій формі). З другого боку, маємо стрімке зростання різних відеокурсів з філософії (зокрема у прихованій формі – критичного мислення, інтелектуального розвитку тощо), стійку популярність окремих філософів-блогерів.

Аргументації та цінності різних апологетів і критиків розбігались, проте всі вони здебільшого уникали питання: як існує філософська освіта в Україні, чому вона саме така, що з нею не так. Питання треба ставити не тільки в партикулярно-українському, а й у всесвітньому контексті кризи модерної науки, доби «постправди», масових інформаційних воєн і творення віртуальних реальностей у постіндустріальному інформаційному суспільстві. Чи має в новому суспільстві сенс філософія, що вона може зробити, і чи може це хтось зробити замість неї?

Відповідно буде структурований цей текст. Спершу дещо зупинимось на особливості сучасної інтелектуально-культурної ситуації (попередньо назвемо її популярним гаслом «епоха постправди»). Ця ситуація постулює особливі затребувані вміння, які безпосередньо пов'язані із класичним філософським полем діяльності. Потім, описавши особливості цього поля, звернемося до форм комунікації філософії і філософа із зовнішнім світом, історії трансформації цієї комунікації і, зрештою, до двох фундаментальних позицій філософа в публічному просторі і зупинимось поміркувати над можливими виходами із цих позицій.

Постправда: лайк понад усе

Дискусії про «постправду»² (post-truth) останнім часом охопили і українську інтелектуальну та політичну спільноту. Стало модним апелювати до «доби постправди», це слово стало одним із найбільш популярним. Зокрема, 2017 р. Український католицький університет присвятив цілу філософську школу питанню «*Виклики світу постправди: політичні, економічні та*

¹ «Сучасна модель філософської освіти», *Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис* 4 (2014), 120.

² Ми перекладаємо «post-truth» як «постправда», будучи свідомі україномовного розмежування «права» та «істина». В нашому випадку це синоніми, хоча маємо свою думку щодо цього розмежування. У деяких слов'янських мовах є слова тільки «права» або «істина». Натомість в українській та російській мовах значення «істина» здебільшого резервується за логічною та науковою цариною у граничності Аристотелевого визначення, а «права» містить логіко-наукове значення, проте має ширше значення «справедливості», «права», «закону», що відсилає до санскр. «дгарма» та гр. «логос».

моральні аспекти»³ та провів низку конференцій на тему «Життя у світі пост-правди: демократичні виклики, особистий вибір і соціальна стійкість»⁴, де серед запрошених лекторів були провідні філософи та гуманітарії України, Польщі, Угорщини, Ізраїлю (зокрема, Авішай Маргаліт, Едвард Алам, Лешек Кочановіч, Андраш Мате-Тоте, Михайло Черенков, Віктор Полетко, Петро Гусак та ін.) Проте досі маємо брак академічних рефлексій з приводу цієї новації. Більшість українсько- та російськомовних текстів про це належать перу журналістів, політичних та соціальних блогерів, більш-менш інтелектуальних сайтів тощо⁵. Серед академічних філософів у контексті історії філософії та в популярному ключі поняття «постправди» виклав був Олексій Панич⁶, більш розробленою є тема трансформацій ідентичностей та викликів у добу постмодерного суспільства⁷. Дещо більшою є рецепція і критика поняття в теологічному середовищі⁸. Набагато більш потужною виглядає бібліографія цього поняття в англійській статті «Вікіпедії»⁹, яка містить понад 70 досить валідних і серйозних посилань.

У дискусіях про постправду важлива не так справжня «новизна» цього явища (чи це цілком новий феномен масової свідомості, чи це просто та сама епоха панування софістики та пропаганди), а той інтелектуально-духовний стан суспільства, суспільно-політичного дискурсу та практики, який позначається словом «постправда». Здебільшого йдеться не про (не)існування істинних чи хибних висловлювань, «фактів», а про втрату ваги істини і факту для політичного дискурсу. Популістська політична стратегія ігнорує факти і спирається на збудження емоційних реакцій. Можна визначати, що це – **такий стан суспільно-політичного дискурсу та практики, коли правдивість чи хибність фактів та суджень ігнорується.**

³ «Виклики світу постправди: політичні, економічні та моральні аспекти», *Літня філософська школа УКУ*. Переглянуто 10 грудня 2017. <http://theological.ucu.edu.ua/anonsy/x-litnya-filosofska-shkola/>

⁴ «Життя у світі пост-правди: демократичні виклики, особистий вибір і соціальна стійкість», *Міжнародна науково-практична конференція УКУ*. Переглянуто 10 грудня 2017. http://philo_conf2017.tilda.ws/

⁵ Євгенія Близнюк, «Пост-правда – не та, за кого себя выдает», *Українська правда*, переглянуто 10 грудня 2017. <https://life.pravda.com.ua/columns/2017/07/31/225568/>

⁶ Олексій Панич, «Вы хотите правды? Их есть у меня!», *Петр и Мазепа*, переглянуто 10 грудня 2017. goo.gl/zuxAac (частина 1); goo.gl/aizTr1 (частина 2); <https://goo.gl/SE6yAJ> (частина 3).

⁷ Р. В. Самчук, «Криза ідентичності в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Європі», *Наукові записки Національного університету «Острозька академія», Серія: Культурологія*, н. 18 (2017): 251-52. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoakl_2017_18_69

⁸ Ярослав Грицак, «Віра і постправда», *Інтернет-портал «Новое время»*, переглянуто 10 грудня 2017. <http://nv.ua/ukr/opinion/grytsak/vira-i-postpravda-980487.html>; Архимандрит Кирилл (Говорун), «Пост-правда», *Українська правда*, переглянуто 10 грудня 2017. <https://www.religion.in.ua/main/37608-postpravda.html>

⁹ «Post-truth politics», *The Wikipedia*. Accessed July 11, 2016. https://en.wikipedia.org/wiki/Post-truth_politics

Апеляція до постправди покликана узагальнити під одним іменем *деградацію суспільно-політичного дискурсу та дискусій*.

Модерна демократія, за висловом П'єра Манана, базується на подвійному авторитеті Науки і Свободи¹⁰. Це ідея політики, яка спирається на комунікативну раціональність, владу Науки в особі розумних експертів, обізнане вільне (деліберативне) політичне відповідальне рішення громадян, які виходять із вільного та раціонального міркування та власної суверенної волі. Тобто це суспільство, громадяни якого зважились (вчинивши акт Свободи) уживати власний Розум. Ми переживаємо крах цієї ідеї, радше навіть мрії.

«Ми живемо в добу постправди» не означає «ми живемо чи повинні жити без правди». Це означає: політичне життя зараз свідомо ігнорує правду, діє *etsi veritas non daretur*, так ніби істини і не існує, дискурсивна вага істинності факту й логічності висловлювання відкинута на догоду вподобанню публіки (лайків)¹¹.

На користь «новизни» цього феномену апелюють до когнітивних та психологічних технік, що дозволяють керувати сприйняттям та переконаннями цільових груп населення (наприклад, досягнення психології, НЛП, нових ЗМІ, Інтернету). Зокрема, феномен Інтернет-комунікації творить особливу екзистенційну ситуацію – ілюзію свободи і власного вибору та авторства. Людині здається, що вона є Автором і творцем інформації, сувереном волі й вибору («лайку-дизлайку»), співтворцем інформаційного простору – проте інформація, яка їй необхідна для вибору, та думки, формується алгоритмом соцмережі чи пошуковика за попередніми діями користувача, платною рекламою, оточенням.

Проте теза «політичне життя зараз свідомо ігнорує правду, діє так, ніби істини й не існує» викликає справедливе зауваження щодо історичного дежавію – від принципів античних софістів у дусі «я можу вам довести А і не-А водночас, залежно від вашого бажання» чи новозавітного обирання того, що лестить людському слуху, до Макіявеллі.

Між тим відомий здавна феномен самоцензури суб'єктом інформації відповідно до своїх поглядів, оточення, трендів у добу соціальних мереж знайшов своє унаочнення та інституціоналізацію. Виявилось, що відкритість комунікацій та доступність інформації не гарантують відкритості й обізнаності: «бан» і «френдоцид» того і тих, хто не до вподоби, і алгоритми мереж стимулюють консервування індивіда в межах його світогляду та блокують альтернативні позиції. Власна «докса» («мнение»¹², «гадка»), право на

¹⁰ П. Манан, *Доступний виклад політичної філософії*, переклад з французької, післямова та примітки С. Йосипенка (Київ: Український центр духовної культури, 2009), 4.

¹¹ В.П. Волковський, «Чи існує постправда? До питання про актуальність філософії для гуманітарної спільноти», в *Міжнародна науково-практична конференція. VI Міждисциплінарні гуманітарні читання*, відповіді редагували Боряк Г.В., Блануца А.В. та ін. (Київ, Київський будинок вчених, 22 грудня 2017 року) Київ, (2017): 150-55.

¹² Перекладаючи «докса» як «гадка», ми б воліли залишити рос. аналог «мнение», оскільки він краще віддзеркалює семантичну та логічну єдність із поняттями «мнимий», «мнительный», «мнительность».

володіння («мати» майже за Фроммом) стало одним із маркерів віртуальних комунікацій.

Здається, що бачимо античний сюжет протистояння «докси» софістів та політиків із «істиною» Сократа та філософів – на новому технічному рівні, що уможливує тотальне самозамикання у власній світоглядній печері. Таке самозамикання призводить до творення абсолютно закритих одне до одного життєсвітів, поляризації міжлюдських стосунків.

Епоха чи то «постправди», чи то «гадки» породжує небезпечну соціокультурну та політичну перспективу. «Докса» антидіялогічна – Я-у-собі цілком закрите до Іншого, не бачить його. Думка Іншого (людини, світу тощо) не потрібна для самодостатнього «мнительного мнения». Інша думка постає як скандал, який треба знищити. Ілюзія спілкування в мережі самозамкнутих монад-Я (доречно згадати Ляйбніцове розуміння, що монади не змінюються під впливом одна одної, а просто змінюються самі в собі, ніби в узгодженості) перетворюється на реальність або самотности, або війни.

Дві позиції філософа в суспільстві

Історично становище філософії в суспільстві та державі змінювалось, залежно від очікувань та цінностей держави й суспільства. За цим очевидним судженням криється інколи трагічна історія інституціювання філософії. Ставлення держави й суспільства до філософії залежить від того місця, яке у свідомості членів суспільства та державця посідають цінності свободи мислення, розуму, раціонального устрою суспільства та особистости, але і також від потреби держави в наявності певної ідеологічної надбудови, що легітимує державну політику і владу конкретного державця. Водночас ми маємо завжди за тло загальну культуру мислення людини, її здатність до критичного філософського мислення.

Можна виокремити дві основні позиції філософа в публічному просторі, відповідно до відносин держави/суспільства та філософії. Уявлення про філософа та філософське знання безпосередньо пов'язане зі становищем, яке має філософія щодо держави і суспільства. Уявлення про філософське знання визначає уявлення про роль та значення філософа, це своєю чергою формулює певну модель викладання філософії. Отже, становище філософії щодо держави та суспільства визначає явно чи неявно викладання філософії. Слід також зауважити, що відносини між державою і суспільством – кардинально впливають і на ставлення до філософії. Філософія, ставлення до неї, її роль – постає дуже важливим маркером, що визначає стан суспільства і держави, діагностичним симптомом.

Магістр Гогвортсу

Перша позиція – роль академічного професора, що з катедри возвіщає втаємничене і складне, важкодоступне знання у стінах такого собі Гогвортсу, даруючи секрет філософського каменя. Філософія – таємний гнозис, наука про перші сутності, «цариця наук», що панує в Університеті і є абсолютно вільним мистецтвом, цілком за Арістотелем. Цей образ належить класично-

му гумбольдтівському університетові, звідки походить образ такого Професора-Магістра. Він відсилає нас до містичної самодостатньої аури середньовічного університету.

Моя теза така, що ця позірна самодостатність науки взагалі й філософії зокрема забезпечується самодостатністю тих, хто фінансує науку й філософію. Самодостатність, політична та економічна незалежність влади від «народу» характерна саме для тих періодів, що ми зазвичай називаємо Середньовіччям та раннім Модерном. Легітимність влади Церкви чи короля влади походить не від загальної волі громадянського суспільства, а від певної ідеології, яка має філософську основу. Ця філософія спирається на трансцендентний до колективних уподобань дискурс, представлений у Божому Слові або/та словах великих Філософів, інакше кажучи – великої Традиції, тобто у завершеному великому Каноні, через вписання у який та використання якого відбувається легітимація будь-якої політичної або філософської події та зміни. Задача філософа постає відтак в ідеологічному обслуговуванні тієї потуги, яка його фінансує, чи то Церква, чи Держава.

Залежно від тимчасового характеру та намірів політики Церква/Держава більш чи менш втручалися у філософський пошук, висували більшу чи меншу цензуру або усувалися від контролю філософської думки. Попри зміни політики, залишалася структура університетів, які утримували церква або держава. Прекрасним прикладом можуть служити «просвічені монархії» XVIII ст., що утримували філософів.

Постає іманентна суперечність між сутністю філософії як «вільного мистецтва» та примусом державця чи церкви: філософія *eo ipso*, як мислення вільне, (само)критичне та рефлексивне, знищує власну легітимність та підтримку. Сама філософська думка починає відбиватись від зовнішнього примусу державця стосовно філософії і знищує державно-церковний контроль, який логічно пов'язаний із владним фінансуванням. Скасувавши державний ідеологічний примус, філософія сама ж знищила реальну мотивацію фінансувати її з боку державця. Знищивши регулятивний принцип релігійного Одкровення, філософія ліквідувала однозначне і загальновизнане джерело своєї легітимності. Відкинувши та скасувавши вищий контроль, філософія тим самим разом із свободою опинилась без інстанції, яка забезпечувала її незалежність від суспільної думки та масових стереотипів.

Ця криза ідеї університету та ідеалу філософії відображає важливу складову кризи класичної моделі академічної філософії і класичного університету. Можна назвати два важливі моменти: резигнація держави з ідеологічної ролі та девальвація академічного статусу.

Держава припинила бути чимось іншим і незалежним від загальної волі громадян-платників податків, які остаточно стали цілком легітимувати політику держави. Загальне виборче право зробило для політиків велику масу громадян набагато більш важливим об'єктом референції політичної дії, ніж думка малої інтелектуальної еліти чи типова модерна *raison d'état*, відповідно відбувся перерозподіл пріоритетів бюджетних витрат.

Академічний статус філософії пов'язаний із ідеалом фахівців, які займаються пізнанням і викладають науку, шляхетної «республіки вчених», які є безкомпромісними слугами істини аж до перверзії «скаженого професора». Розчарування реальною практикою, коли система «професіоналів» слідувала не лише логіці «професіоналізму», але й зовнішнім інституційним стимулам та примусам, породило опертя на академічний статус як на єдиний об'єктивний визначник, що запевнював «вагомість» філософського статусу того чи того висловлювання. Для філософії ситуація виявилась подвійно непевною – критика класичної раціоналістичної філософії розмила межу між філософією як «строгою наукою» та філософією як «поезією духу» чи грою уяви.

Ці внутрішні чинники ще більш спричинились до девальвації філософії та філософської освіти.

Софіст на агорі

Друга роль філософа походить з античної ситуації філософії. Вище було сказано, що «доба постправди» гносеологічно вельми нагадує добу та методичні принципи софістів, коли філософ відіграв роль платного вчителя-софіста, що орієнтувався на ринкове замовлення й уподобання тих, хто платить за його роботу. Аналогічно популярні зараз дорікання щодо занепаду культури мислення, схильності до кліповості, фрагментарності, ірраціональності, функціональної неграмотності, чутливості до емоційних маніпуляцій, світоглядних упереджень тощо – справляють те ж саме враження дежавю, де поєднуються нові особливості, породжені технічними можливостями, із старими рисами людей. Історія Сократа і софістів, одвічна рольова модель усіх філософів, служить прекрасним прикладом одвічної «похвали глупоті». Можна було би відкатись на сучасну шоу-свідомість, яка звертає увагу лише на просте, що апелює до впізнаваних ідей, мемів, подій, висловів, на перемогу культури «попси», спрощеності. Проте критика демократії у Платона та Арістотеля свідчить, що широкі маси завжди не були схильні сприймати складну інформацію та та нетривіальні міркування.

У публічних дискусіях, зокрема в соціальних мережах, можна часто побачити ототожнення «нудний = поганий, дурний, хибний», «захопливий = розумний, істинний, добрий». «Розумне» означає «атракативне», що приваблює. Рейтинги філософських статей і передач у ЗМІ порівняно з рейтингами різних шоу яскраво це підтверджують. Виникає враження, що філософ має бути кимось на кшталт шоумена, філософська промова – атракативною, видовищною. Гроші йому має платити «народ», «люди», споживачі, які голосують за нього, ніби глядачі в амфітеатрі або слухачі на агорі. *Panem et spectaculum*, хліба і видовищ – практичної, прагматичної вигоди та зиску (переваги на ринку), з одного боку, та (високодуховноінтелектуальної) розваги і насолоди, з другого – вимагає люд, що голосує, галасуючи. Філософ, як клоун, повинен заробити їхню увагу й завоювати їхню прихильність, і тільки за проведену «роботу» вони йому платять.

Держава, яка отримує свою легітимність від «народу», що вимагає не витратити гроші платників податків на незрозумілі для нього речі, висуває

вимоги, доречні для ринкової системи (бути «ефективними менеджерами», адаптованими до потреб ринку»), що надто добре нагадує становище типового вчителя «мудрости»-софіста.

Власне, античний драматичний сюжет протистояння Сократа-Філософа та софістів кориниться у досвіді становища філософа як оратора на агорі-форумі. Спираючись на неї, формувалась культура філософського мислення. Ще античність мала поділ між філософією популярною чи вульгарною та філософією езотеричною (до якої належала, зокрема, й «перша філософія» Арістотеля). Культура, яка втілена в ідеї університету та модерної академічної науки, а походить від християнської традиції та середньовічного університету (цікаво, що для ранньохристиянської науки образ Сократа, який протистояв софістам, був не менш значущим, ніж образ Христа, якого розпинає юрба), змушувала людей сприймати складну інформацію, бути уважними, розуміти, терпіти і слухати, тобто силоміць чинила духовний та інтелектуальний вишкіл, аскезу розуму й духу. Певною мірою цій авторитарній культурі, яка захистила шукача-вченого від ідолів ринку та театру, ми зобов'язані науково-технічним прогресом. Проте про причини її кризи було сказано вище.

Учитель філософії життя?

Філософія як *sine qua non* людини майбутнього та захист від війни

Якщо розглянути дискурс про постправду у світлі класичних філософських проблем, маємо сократичну проблему істини й гадки («докси», «мненія»). Знецінення істини факту перед гадками (опініями) та емоціями має серйозну антропологічну та навіть політичну загрозу. Окрім краху моделі модерної демократії, яка будується на ідеї раціонального вільного індивіда-громадянина та раціональної комунікації, панування гадки – антидіялогічне, закрите для конструктивної співпраці. Конфлікт індивідів, які вперто тримаються за володіння гадкою – має загрозу ескалації до війни. Попри переконання, що відмова від кореспондентської концепції об'єктивної істини і опертя на приватну гадку знизить загрозу громадянського протистояння (як це можна простежити в історії європейської літератури про релігійну толерантність, від Гоббса і Локка до Драгоманова)¹³, дискурс про постправду показує, що примат гадки є ще більш загрозливим, оскільки знищується самий простір об'єктивного та інтерсуб'єктивного, який уможлиблює вихід сторін за власні межі у простір діалогу. Звідси і одночасно постає проблема втрати культури критики та перевірки наукового знання, деградація науки до рівня колективного вірування, перетворення наукових теорій на ідеології, а зрештою – втрата верстви суспільства, що має розкіш бути незалежною від кон'юнктури і безкомпромісно свідчити істину.

¹³ Про це Михайло Драгоманов розгорнуто писав у своїх статтях «Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI – XVII столетии» (журнал «Отечественные записки», 1875) та «Віра і громадські справи» (бібліотека галицького журналу «Хлібороб», 1892). Перевидано 2006 р.

Отже, можна свідчити про потребу філософії в різних формах. Критичне мислення, навички (само)критики, світоглядного синтезу (побудови власного світогляду на філософських, логічних та несуперечливих засадах, вибору цінностей, смислоттєвих орієнтирів, ідей) – усі ці речі вже вельми запитані в різних курсах і тренінгах з лайф-коучингу, критичного мислення і протистояння пропаганді, на психологічних тренінгах, під час роботи з інформацією (перевірка фактів, спростування мітів у царині політики, історії, тощо). Робота з політикою та історією – окрема царина філософської діяльності та критики, адже здебільшого пропагандистська інструменталізація працює із тим, що можна назвати політичною філософією (ідеологіями) та філософією історії. Нарешті, саме до парафії філософії належить глобальна антропологічна задача пристосування до умов стрімкого зростання наукового знання та нових вимог інформаційного суспільства – розвивати навичку самоосвіти, багатозадачності та креативності мислення, емоційного інтелекту, відкритості до комунікацій та співпраці, перемикання між різними задачами та проектами тощо. Це потребує навчити не засвоїти результати мислення, але навчити власне мислити на найвищому рівні мислення.

Окрім суто когнітивно-освітніх та психологічних вимірів, філософія за-требувана у вимірі діялогічного ставлення до Іншого, який потребує як прийняття Іншого як Ти, так і прийняття об'єктивної істини як регулятивної ідеї комунікації.

З огляду двох історичних ролей чи патернів буття філософа в публічному просторі ми стоїмо перед викликом. Між шоуменом на агорі чи в амфітеатрі і записним ідеологом у канцелярії, між юрбою та імператором, залишається мало місця для того, чим, на мою думку, є філософський пошук – це коли пошук істини може призвести до висновків, незручних для всіх, навіть для мене.

Філософія *an sich* не може бути апологією чогось ззовні неї, ідеології чи зиску, вона покликана бути критикою «розуму», критичним контролером суспільного життя, протиотрутою ідеології та фанатизму. Як залишатись філософом, не ставши софістом чи легітиматором влади – це питання відкрите. Можливо, відповідь полягає у перетворенні філософа на наставника мистецтва життя і мислення, вчителя філософії життя, звернення до відносин «наставник – учень» (згадуючи психологічний приклад «трикутника Карпмана»)? Саме такий модус філософії може спертися як на історію античної філософії (досвід Академії Платона, аристотелівського Лікею), знайти свої приклади у філософіях Сходу (відносини вчителя та учня від Індії до філософії дзен), європейської традиції філософії як екзистенційної психотерапії (від «втіхи філософією» Северина Боеція до текстів Мішеля Монтеня та філософії діалогу, до навичок інтелектуального раціонального осмислення, критики та рефлексії від Декарта і Канта до Гуссерля).

Загострюю висновок: здається, що філософія – і філософський вишкіл мислення та свідомості – це необхідна умова для розвитку людства і подолання загрози тотальної війни та розлюднення, що дедалі більше ми спостерігаємо.

Volodymyr VOLKOVSKYI
**Philosophy in the Age of Post-Truth:
Servant of the King or Clown in the Agora**

*Volodymyr Volkovskiy – candidate of sciences in philosophy,
fellow of the history of philosophy department at the Skovoroda
Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.*

This article touches on two main themes of popular debate in the community of philosophers and the international information space. On the one hand, it deals with the emergence of the age of “Post-truth,” and related value, worldview and sociopolitical transformations. On the other hand, the article looks into the crisis of philosophy as a scholarly field and discipline, as well as debates around the prospects of philosophy’s survival in the current age, whatever it may be called (Post-industrial, Information, Post-truth, etc.). The main thesis lies in the fact that it is precisely in the age of Post-Truth that philosophy gains enormous relevance; however this new sociocultural situation demands that philosophy regain certainty of its role and position in society. Two typical roles and positions, two forms of philosophers’ communications with society thus emerge. Aphoristically they may be expressed as the Servant of the King (thus, a servile attitude to power, whether secular or ecclesiastical) or the Clown in the Agora (or the market of educational and intellectual services, governed by “market laws,” familiar to Sophists of the Ancient world). The author presumes that our age is in many fundamental respects similar to the age of the Sophists, especially in how higher education becomes reoriented towards market demand and mass preferences. The author describes the dialectics of freedom of philosophical thinking between outside compulsion and the needs of funding, and shows that the problem is far from being resolved.

Keywords: post-truth, philosophy, politics, Church, political philosophy, the fate of philosophy in contemporary society, information society, postmodernity

Bibliography

“Post-truth politics.» *The Wikipedia*. Accessed July 11, 2016. https://en.wikipedia.org/wiki/Post-truth_politics

“Word of the Year 2016 is...» *The Oxford Dictionaries*. Accessed December 10, 2017. <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>

“Filosofia u publicnomu prostori”. *Filosofs’ka dumka. Ukrains’kyi naukovo-teoretychnyi chasopys*, 1 (2017): 144.

“Suchasna model’ filsofs’koi osvity”. *Filosofs’ka dumka. Ukrains’kyi naukovo-teoretychnyi chasopys*, 4 (2014): 120.

“Vykyky svitu postpravdy: politychni, ekonomichni ta moral’ni aspekty”. *Litnia filosofs’ka shkola UKU*. Perekhianuto 10 hrudnia 2017. <http://theological.ucu.edu.ua/anonsy/x-litnya-filosofska-shkola/>

“Zhyttia u sviti post-pravdy: demokratychni vykyky, osobystyi vybir i sotsial’na stiikist’”. *Mizhnarodna naukovo-praktychna konferentsiia UKU*. Perekhianuto 10 hrudnia 2017. http://philo_conf2017.tilda.ws/

Blizniuk, Evgeniia. «Post-pravda – ne ta, za kogo sebia vydaet». *Ukrains’ka pravda*. Perekhianuto 10 hrudnia 2017. <https://life.prawda.com.ua/columns/2017/07/31/225568/>

Hrytsak, Iaroslav. «Vira i postpravda». *Internet-portal “Novoe vremia”*. Perekhianuto 10 hrudnia 2017. <http://nv.ua/ukr/opinion/grytsak/vira-i-postpravda-980487.html>

Kirill (Govorun), arkhimandrit. «Post-pravda». *Ukrains’ka pravda*. Perekhianuto 10 hrudnia 2017. <https://www.religion.in.ua/main/37608-postpravda.html/>

Manan, P. *Dostupnyi vyklad politychnoi filosofii*. Pereklad z frantsuz’koi, pisliamova ta prymitky S. Iosypenka. Kyiv: Ukrains’kyi tsentr dukhovnoi kul’tury, 2009.

Panych, Oleksii. «Vy khochete pravdy? Ikh est’ u menia!» *Petr i Mazepa*. Perekhianuto 10 hrudnia 2017. goo.gl/zuxAac (chastyna 1); goo.gl/aizTr1 (chastyna 2); <https://goo.gl/SE6yAJ> (chastyna 3).

Samchuk, R.V. “Kryza identychnosti v konteksti suchasnoi suspil’no-politychnoi sytuatsii v Ievropi”. *Naukovi zapysky Natsional’noho universytetu «Ostroz’ka akademiia»*. Serii: *Kul’turolohiia*, 18 (2017): 251-52. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoakl_2017_18_69

Volkovs’kyi, V. P. «Chy isnuie postpravda? Do pyttannia pro aktual’nist’ filosofii dlia humanitarnoi spil’noty». V *Mizhnarodna naukovo-praktychna konferentsiia. VI Mizhdystyplinarni humanitarni chytannia*. Vidpovidi redahuvaly Boriak H.V., Blanutsa A.V., ta in. Kyiv, Kyivs’kyi budynok vchenykh, 22 hrudnia 2017 roku: 150-55.

Михайло МІНАКОВ
Сучасність і мир.
Уроки прикладного просвітництва Канта

*Михайло Мінаков – доктор філософських наук,
керівник Української дослідницької програми Інституту Кеннана,
старший науковий співробітник Міжнародного наукового центру ім. В. Вілсона,
головний редактор часопису «Ідеологія і політика».*

У статті розглянуто основні уроки кантівського філософського проєкту вічного миру в контексті становлення Модерну з його політичними системами і міжнародним ладом. Автор аналізує історію філософських і політико-правових позицій у розвитку ідеї вічного миру, а також історико-політичний контекст Кантового проєкту. У третій частині статті подано аналіз пропозицій Канта щодо інституціонального облаштування вічного миру, розвитку конституційних республік і світової федерації народів. Автор висноує, що в ситуації «другого Модерну» досвід ранньомодерних філософських пошуків спонукає сучасних філософів до активного діалогу з державними діячами, а також до лідерства в інституціональній розбудові передумов громадського миру і попередження воєн у східно-європейському регіоні.

Ключові слова: Просвітництво, мир, модерн, другий модерн, модерність, Кант, прогрес, сучасність, знесучаснення, демодернізація, Україна, пострадянські суспільства

Наша східноєвропейська сучасність знов загрожена. Сили демодернізації можуть запроторити нас за ґрати кристалу архаїки. Після семи десятиріч років різноякісного повоєнного миру наш край занурився у війну. Після подій 2014 року скептичний виклик «Як можлива поезія після Освенцима?» переріс у запитання «Як можлива філософія після трагедій на Майдані, в Одесі та на Донбасі?»

У цій реконтекстуалізації запитування можливо досягнути цілу сукупність проблем української сучасності і водночас сучасної практичної філософії — з її моральними, міжнародно-правовими та філософсько-політичними складовими. Той дегуманізуючий культурний стан, до якого дійшли

пострадянські народи, пострадянські політичні культури, вимагає належної філософської рефлексії та відповідей, адекватних наявним потребам.

Знесучаснення пострадянського простору повертає сучасну людину до двоїстого вибору: між прийняттям традиції чи відстоюванням модерності. Це – вибір між колективним історичним та комунікативно-раціональним аргументом, між уявним поверненням до сконструйованого минулого чи активної свідомої творчості сучасного майбутнього.

Як той, хто вибирає орієнтацію сучасності на майбутнє, я вважаю за необхідне аргументувати свій вибір. У парадоксальний спосіб серед кількох перспективних способів аргументації у суперечці із консерватизмом посилення на минуле сучасного світогляду має одну значну перевагу. Попри те, що історичний аргумент – прерогатива неотрадиціоналізму й консерватизму апропо, цей аргумент на користь прийняття модерності має особливу вагу: він пропонує альтернативу консерватизму на його легітимній території. Досвід переходу від політичної архаїки до сучасного політичного мислення-діяння може стати корисним у дискусії.

У цьому контексті досвід європейських філософів XVII–XVIII століття – попри часову та культурну визначеність – має універсальне значення. Зокрема, раціоналізація життєсвіту як «упорядкування хаосу» та «просвітлення темряви» починається зі світоглядних викликів географічних відкриттів та дискусії католиків і протестантів Заходу. Однак аргументація на користь цієї раціоналізації та спроби її нормалізації й дисциплінування відбувається саме в умовах філософського мислення Просвітництва, що свідомо домагається подолання культурного контексту і пропонує аргументи й висновки, які мають вагу в будь-якій географічній та часовій перспективі.

Універсалізм просвітницького проекту, за всій його ґрунтованості у філософії, домагається значущості не тільки у просторі мислення. Універсалізм передусім означає конвертацію філософських висновків у практичний вимір. Просвітництво має відверто соціально-політичні та соціально-економічні практичні наслідки.

Уявлення про єдиний світ, в якому людина-дівець і мислитель має універсальні приписи, що спрямовують як її/його життя, так і життя її/його спільноти, і життя людства в цілому, стають тими соціально-епістемологічними структурами, що впливають на ставлення до політичного як до того, що може бути побудовано відповідно до 1) ідеалів права, рівності і справедливості та 2) завдання життєствердності. Саме патос встановленого на віки миру і продовження життя в багатоманітті його форм лежить в основі ідеї «прикладного просвітництва».

Просвітницька раціоналізація політичного як нерозривного теоретично-практичного процесу пов'язана з філософською дискусією про можливість вічного миру. Мир у цьому розумінні – така політична конструкція, яка стає можливою лише за умови застосування раціонального аргументу як у побудові політичної системи, так і в побудові умов співіснування політичних систем. Раціональність – у її комунікативній, моральній та публічній

силі — виступає принципом і засобом припинення конфліктів, що забирають життя і припиняють можливість існування людей, із якими б традиції, культурами і народами вони себе не ототожнювали.

Водночас раціоналізація політичного є тривалим процесом, у якому проявляється внутрішня суперечність раціональності: між егоїстичними інтересами індивіда й інтересами людського роду як *спів-*носія раціональності, між публічністю і приватністю, між конфліктністю та здатністю підтримувати мир. І саме тут важливо повернутися до Кантового проекту «вічного миру», чії теоретико-практичні засади можуть допомогти у *ре-*легітимації сучасності в період кризи модерності й обіцянки «другого Модерну» у Східній Європі.

Тож у цій статті я 1) розгляну історичний контекст мислення Канта щодо «вічного миру», 2) розгляну положення трактату І. Канта «До вічного миру» та 3) розгляну ті філософсько-політичні ідеї, що долають свою історичну визначеність в його трактаті та можуть бути корисними у протистоянні демодернізації суспільств Східної Європи.

1. Історичний, політичний та ідейний підтекст Кантового трактату «До вічного миру»

Імануель Кант (1724–1804) написав і видав трактат «До вічного миру» 1795 року. Цей трактат – своєрідний заповіт для нефілософської аудиторії, який кенігзберзький філософ написав для перегляду певних консенсусів просвітників щодо можливостей встановлення миру й перспектив переходу тогочасних політичних порядків до функціонування у формі республік. Водночас Кант підсумував два десятиріччя власних розмислів про історію і політику, що почалися від першої версії «Критики чистого розуму» і проходили окремою темою чи не в кожному наступному творі.

У XVIII ст., почасти внаслідок критики політичних ідей Томаса Гоббса (Leviathan, 1651), Джона Локка (Two Treatises of Government, 1689) і Вільяма Пена (Essay towards the present and future Peace in Europe, 1693), почасти через реакцію інтелектуалів і політичних еліт на ідею аббата Сен-П'єра (Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe, 1713) про необхідність «союзу держав» для встановлення миру, теорія вічного миру стає важливою частиною публічних дебатів між філософами, правниками і навіть політиками. Європейські інтелектуали обговорювали умови можливості припинення війн та встановлення міжнародного порядку, що вів би до тривалого, а в ідеалі – вічного – миру.

Обшир теоретичних позицій просвітницької філософії і юриспруденції щодо вічного миру ґрунтовно проаналізовано в нещодавній розвідці Йоахима Краузе щодо політико-правового контексту Кантового «Трактату»¹.

¹ І. Краузе, «Кант и его время. Трактат «К вечному миру» на фоне французской революции и последующих войн», в *Кантовский сборник* (Калининград: Издательство РГУ имени И. Канта, 2013), 33-45.

Й. Краузе, зокрема, показав, як відбувається перехід просвітницької дискусії від думки про умови союзу держав, що знімає потреби у війні, до концепції вічного миру і до радикальної позиції Шарля Луї де Монтеск'є, озвученої 1748 року, згідно з якою вічний мир можливий лише між республіками. Німецький соціолог та історик права також правильно вказав на те, що трактат Канта є, по суті, ревізією ідей Монтеск'є. Адже після двох анексій 1790-х років – протиправного захоплення країн Райнланду республіканською Францією та поділом майже республіки Речі Посполитої польської трьома монархіями – ідея миролюбности, конкурентоздатности та життєспроможности республік мала бути переглянута. І саме в ревізії ідеї Монтеск'є про умови можливості вічного миру Кант постає як прикладний просвітник, який реалізує настанову критичної філософії про нерозривність теорії і практики. На мою думку, єдиним ганджем розвідки Краузе є неухважність до конфлікту навколо кантівської ідеї вічного миру у Генце, Фіхте і Ліста, а також втрата з поля зору передпросвітницької дискусії про мир.

Важливо указати на те, що вся дискусія про мир відбувалася в рамках, встановлених попередньою дискусією католиків і просвітників XVI–XVII ст., яка була співприсутня і в просвітницьких суперечках. Ці рамки визначало напруження між послідовниками вчення бл. Августина (*De civitate Dei*, 412?) щодо того, що вічний мир досяжний лише у Вишньому Граді², та послідовниками ідей Еразма Роттердамського (*Querela pacis undique gentium ejectae profligataeque*, 1517) і Федера Зебастіана Франка (*Das Krieg büchlin des Frides*, 1539), які говорили про можливість втілення миру на основі практичного застосування вчення Євангелія в житті людських колективів. Почасті результати цих дебатів були артикульовані у західноєвропейському міжконфесійному компромісі, вираженому в статтях Вестфальського миру (1648) як *“pax christiana universalis perpetua”*.

Ще одна ідея, яку підхоплює та відстоює Кант, походить із позиції, спільної для Франсіско Суареса (*De Charitate*, 1621) та Гуго Гроція (*De Jure Belli ac Pacis*, 1625). Тут ідеться про необхідність встановлення миру не лише між християнськими народами, але між усіма народами світу. Щоправда, глобальність миру в обох мислителів залишалася ціннісно необґрунтованою та не мала реалістичних пропозицій щодо застосування цієї норми. Для Канта просторові умови (загальність і глобальність) та часові умови (вічність і відкритість до майбутнього) миру – винятково важливі для доведення реалістичности плану мирного переустрою людства.

² *De civitate Dei*, XIX 10-13, 26-28. Великою мірою свої позиції католики аргументували також із посиланням на Данте (*Monarchia*, 1310), Марсіло Падуанського (*Defensor Pacis*, 1324) та Фому Аквінського (*Summa theologica*, 1265–1274), які знаходили нові історичні докази на підтримку вчення бл. Августина. Спільна позиція полягала в неможливості постійного миру в поцейбічному світі, можливості тимчасового миру лише в межах одної держави, уявлення про мир лише як допоміжну умову для упокорення вчення Христа та уявлення про те, що мир походить з розуміння Христових істин, зокрема про справедливість (що залишало мусульман чи юдеїв поза спільнотою укладання миру).

Трактат Канта «До вічного миру» стоїть в одному ряду з іншими творами про підстави можливості вічного миру. Цей ряд набагато більший, ніж його пропонує розглядати Краузе. Зокрема, у ньому є концептуальні тексти, які написали Джамбатіста Віко (*De universi juris uno principio et fine uno*, 1720), Християн Вольф (*Ius Naturae*, 1758), Шарль Луї де Монтеск'є (*De l'esprit des lois*, 1748), Вольтер (*Paix perpetuelle*, 1769), Жан-Жак Руссо (*Du contrat social*, 1762; та *Extrait du projet de paix perpetuelle*, 1761), Джеремі Бентам (*Principles of International Law*, 1789/1843), Томас Пейн (*The Rights of Man*, 1791), Джеймс Медісон (*Universal Peace*, 1792), Йоган Готліб Гердер (*Briefe zu Beförderung der Humanität*, 1793), Фрідріх фон Генц (*Über den ewigen Frieden*, 1800), Йоган Готліб Фіхте (*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800) та Фрідріх Ліст (*Das nationale System der politischen Ökonomie*, 1841). Темі цього ряду – умови можливості вічного миру, баланс сил у світі, право і сила, мораль і політика, принципи республіканізму. Всі ці теми артикульовано і в трактаті Канта.

Однак варто звернути увагу на ревізійністичну іронічність Канта до просвітницького теоретизування про мир і політику. Сучасник двох несправедливих і ґрунтовно протиправних анексій, Кант намагається переглянути вірування в те, що республіки як політичні влади, основані на праві та поділі влади на гілки, мають бути миролюбними та міцнішими за монархії. Фактично, він повертається до перегляду актуальності власних ідей про поділ світу на феноменальний та ноуменальний, щоправда, тепер у теоретико-політичному розрізі.

Досвід постреволюційної Франції – перше практичне політичне втілення просвітницьких ідей – показав, що миролюбність не обов'язкова характеристика республіки. Надія на те, що суспільна угода про межі «політичного тіла» та розподіл влад припинить війни, виявилася занадто ентузіастичною. Також й інше очікування просвітників, що республіка виявиться потужнішою за монархію, на прикладі розподілів Польщі показало себе утопічним. Тож Кант, зважаючи на перевірку концепцій історичним досвідом Європи, іронічно указав на те, що вічний мир можливий лише на цвинтарі: доки людина живе, мир проблематичний.

«[Вічний мир.] Чи звернено цей сатиричний вираз на вивісці отого голландського шинкаря, де зображено цвинтар, до людей загалом? Чи до очільників держав, які все ніяк не наїдять-ся війною? Чи, може бути, взагалі лишень до філософів, які марять цією солодкою мрією?»³.

Цю саму згадку про голландський жарт із цвинтарним миром можна знайти в *Codex diplomaticus* (1693) Ляйбніца. Це, як на мене, свідчить про те, що сам Кант розглядав трактат мало не продовженням Ляйбніцевого кодексу – але тепер не для дипломатів і генералів, а для урядовців і політиків.

³ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf," in *Kant I. Werke in zwölf Bänden, Band 11*, Herausgeber Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 197.

Кант продовжує лінію, що її запропонував Лябніц: філософи мають говорити з сильними миру цього, робити філософські принципи застосовними для раціоналізації, впорядкування і просвітлення хаотичного світу.

У цьому аспекті Кантів ревізіонізм полягає у винесенні вічного миру до світу цілей, надання йому регулятивного, а не конститутивного характеру. Мир як мета утримує спілкування людей у політичному вимірі, поєднаному із моральним світом. Тут політика і свобода стають союзниками продовження життя розуму і розумних моральних істот.

2. Структура і загальний зміст трактату

Імануель Кант поєднує два плани розгляду проблематики миру – прагматичного та трансцендентального – у трьох частинах трактату. Назва «До вічного миру» артикулює загальну спрямованість трактату бути дороговказом, практичним керівництвом до застосування.

Перша частина трактату складається з шести попередніх статей (Prälirninartikeln), що уможливають дієвість основних положень уявної угоди про вічний мир. Маючи статус «трансцендентальних приписів», вони звернені до тих, хто укладатиме власне статті мирного договору: урядовцям та парламентарям.

Перші два положення встановлюють:

«Жодне укладання миру не може вважатися за таке, якщо це відбувається із таємним збереженням підстави до майбутньої війни»⁴.

«Не має бути жодної самостійної держави (байдуже, великої чи малої), яку було би можливо отримати у спадок, чи в обмін, чи як покупку, чи як дарунок»⁵.

У цих статтях Кант продовжує логіку просвітників-попередників на встановлення межі для поведінки держав і урядів під час війни. Вислови у вигляді заборон та пояснення до них постулюють можливість союзу (порядку на умовах угоди між державами) лише між республіками, де початок війни можуть оголосити тільки ті, хто відчуває на собі всі наслідки війни (на відміну від монархії).

Також ці два положення містять наслідки рефлексії щодо подій початку 1790-х років. У першому положенні розміщено реакцію на те, що Базельську угоду 1795 року між Пруссією та Францією було порушено вже за кілька тижнів. Що стосується другого положення, то тут я згоден з Йоахимом Краузе, який доводить, що Кант розвиває положення Сен-П'єра щодо залежності долі держави від рішення населення, але тепер зважаючи на поділи Польщі та долю Базельської угоди⁶. Фактично, Кант

⁴ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf" 196.

⁵ Ibid.

⁶ И. Краузе, «Кант и его время. Трактат «К вечному миру» на фоне французской революции и последующих войн», 37.

перевіряє попередні ідеї просвітників на придатність до сучасного йому політичного ладу.

У першій статті також ідеться про вимогу до тих, хто укладає мир, бути щирими в намірах укласти його саме як вічний. Цей темпоральний вимір першої попередньої статті встановлює універсалістичні рамки для міжнародно-правового документа. А вже у другій статті Кант розвиває тему намірів в універсалістичній ідеї держави: держава є морально-правовою автономією, чий моральний фундамент дозволяє говорити про неї в термінах метафори «індивіда», суверенної спільноти людей.

Цей моральнісний вимір мирних статей також поширюється на уявлення про публічність. Важливо звернути увагу на наявність чіткої вимоги публічності у справах миру між державами. По суті, перед нами одна з перших вимог практикування публічності в міжнародній політиці. У першій статті йдеться про публічність як доступність до інформації про наміри сторін, а в другій – про докорінну відмінність держави як публічної справи (*res publica*) від приватної справи, яку справді можна купувати, продавати та успадковувати.

Із двох попередніх положень впливає третє «завершальне»:

«Постійні збройні сили (*miles perpetuus*) мають із часом зникнути»⁷.

У поясненні до цієї статті знаходимо той практичний аспект, якого бракувало Сен-П'єрові, Монтеск'є та Вольтерові в їхніх проєктах вічного миру. Третє положення скасовує армії нападу і створює армії захисту. Республіки втрачають засоби нападу одне на одне. Тим самим республіки здобувають моральну вищість перед монархіями, відмовляючись від підходу до людини як засобу війни (солдата).

Також ця стаття спирається на розуміння держави як сукупності інститутів зі своїми засадничими інтересами. Вимога зруйнувати постійну армію – це добре продуманий і аргументований припис знищити один із перших модерних інститутів європейських держав. Реформи західноєвропейських армій в XVII–XVIII ст. є взірцями застосування інструментальної раціональності, де дегуманізуюча ідея дисципліни перетворювала людину на механізми досягнення мети, а жорстка ієрархія та принцип вищости наказу утримувалися жорстокістю покарань. Армія як ранньомодерний інститут швидко стала надпотужним агентом соціального й економічного розвитку європейських народів, яку Кант справедливо розглядав як рушійну силу відтворення воєн.

Захисну функцію держав Кант пропонує передати «ополченням», озброєним громадянам, які би не мали інтересу до нападів і були би непереможними в захисті. Фактично йдеться про спробу протиставити логіці війни

⁷ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", 198.

економічне мислення. Однак творчий потенціал грошей у справі подолання насилля сам потребує попередньої умови. Четверта стаття встановлює:

«Борги держави не мають використовуватись як засоби зовнішньої політики»⁸.

Ця стаття спрямована проти руйнівного ефекту економічної раціональності. Визнаючи за економікою потугу, що може привести до розвитку миру, Кант має досвід патологічного застосування економічного аргументу для продовження війни, зокрема Британською імперією та Римською Священною Імперією германської нації. Зовнішні борги мають бути позбавлені статусу причини для оголошення війни. А також практики надання чи отримання боргів мають бути обмежені як економічні підстави самовідтворення війни.

П'яте положення проголошує право суверенітету як ще одну передумову миру:

«Кожна держава мусить утримуватись від насильницького втручання у політичний лад та врядування іншої держави»⁹.

Ця попередня заввага підкреслює важливість суверенітету народу. Підставовою ідеєю тут є саме практикування поваги до морально-правової автономії суспільств. Кілька прикладів із сучасної Канту політичної ситуації, які він наводить у пояснювальній частині, показують, що порушення принципу суверенітету руйнує можливість переходу від міжнародних відносин до універсальної правової системи «союзу народів». Неповага до суверенітету – це джерело воєнного стану і принцип його відтворення.

Останнє шосте положення підбиває підсумок усіх попередніх:

«Жодна держава під час війни не може застосовувати такі ворожі дії, які б зробили неможливими взаємну довіру в [стані] майбутнього миру, наприклад: відправлення таємних убивць (*percussores*), отруйників (*venefici*), порушення умов капітуляції, намовляння до зради (*perduellio*) у завойованій державі»¹⁰.

Заборону на диверсії часто розглядали в коментувальній літературі за ознаку утопічності кантівського трактату. Однак, зважаючи на пояснення до тези, слід згадати, що завдання Канта – створення метаправа, або ж третього рівня прав на додаток до національного права та міжнародного права. Фактично шостий припис вимагає поваги до правил як таких, зокрема й до правил ведення війни. Зважаючи на той жалюгідний реальний стан ресурсів для встановлення миру, повага до правил може виявитися тією «соломин-

⁸ Ibid.

⁹ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf," 199.

¹⁰ Ibid., 200.

кою», яка дозволить утримувати надію розумних істот на існування в мирі колись у майбутті.

У цій першій частині трактату положення поділяються на приписи «суворого дотримання» (1, 5, 6) та правила, що поширюють повноваження миротворців і спрямовують реальність до майбутнього миру (2, 3, 4). Разом вони утворюють ситуацію такого собі *ще-не-миру*, яка може стати підґрунтям для реалізації основних положень про вічний мир. Відсутність війни ще не є миром, а тим більше – вічним миром. Лише через право людство може дістати-ся сталого миру.

Друга частина трактату містить основні положення (Definitivartikel) угоди про вічний мир.

Стаття 1: «Суспільний устрій у кожній державі мусить бути республіканським»¹¹.

Стаття 2: «Міжнародне право мусить бути основано на федералізмі вільних держав»¹².

Стаття 3: «Право світового громадянства мусить обмежуватися умовами загальної гостинності»¹³.

Саме в цій частині Кант артикулює свою теорію публічного права. Тут же філософ прояснює моральні апріорні підстави можливості вічного миру. Зокрема, філософ пропонує до побудови потрібну систему права – національну, міждержавну та світово-громадянську (чи *всесвітньо-цивільну*). Перша мала би забезпечити відносини громадян у республіках. Друга – відносини між державами як «індивідами» світового товариства. Третя – відносини у федерації держав світу на основі, що забезпечує збіг моральних та правових засад, але не політичних інтересів республік.

Отфрід Хьофе у своєму аналізі кантівського трактату зазначає, що і формулювання, і аргументація в цій частині зорієнтовані на людей, які ухвалюють рішення – на політиків та державців, а не колег-філософів¹⁴. Я згоден із цією оцінкою, адже – попри філософську значущість трактату – він має застосовний характер. Кант пише цей текст для неакадемічної аудиторії.

У другій частині Кант висловлює кілька базових припущень щодо миру, війни, суспільства і «природи людини», які я детальніше розгляну в другій частині цієї статті. Зараз же важливо вказати на те, що в аргументах на користь положень Кант дає підсумок і своїм філософським розвідкам людської історії і суспільства, які починає ще в першій «Критиці» (1781) і детально описує в «Ідеях до загальної історії з огляду на світове громадянство» (1784).

Ці два чинники – зорієнтованість на практиків держуправління і підсумковий характер тексту – примушували Канта обмежувати самого себе

¹¹ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf," 204.

¹² Ibid., 209.

¹³ Ibid., 214.

¹⁴ O. Höffe, "Der Friede – ein vernachlässigtes," Einleitung *Zum ewigen Frieden* von I Kant, Herausgeber O.Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2004), 10

у власному ригоризмі чи систематизмі. Раз у раз в проясненні остаточних положень він обмовляється, що хотів би сподіватись на більше, ніж, наприклад, світовий союз народів, чи очікував би радикальнішої реалізації розумних засад у житті людства. Однак сам себе стримує, доводячи, що філософи – не мрійники, а їхні поради політикам – значущі, важливі, та ще й не становлять загрози панівному становищу політиків.

Нарешті у третій частині трактату філософ уміщує два додатки: «Про гарантію вічного миру» і «Таємну статтю до вічного миру». Обидва ці тексти мали посилити аргументи другої частини у прагматичному розумінні. З одного боку, вони показували зв'язність філософської позиції Канта, а з другого боку, висвітлювали стосунки між політиками та філософами.

У додатку про гарантію вічного миру Імануель Кант повніше розкриває свої погляди на теоретичні аспекти вічного миру. Йому йдеться про зв'язок між моральними засадами права і телеологією природи. Мир – є конечна мета соціального розвитку людини і людського суспільства. У висвітленні цієї позиції філософ повертається до ідей третьої «Критики» та своїх попередніх філософсько-політичних творів 1780-х та початку 1790-х років.

Я також погоджуюся із оцінкою Отфріда Хьофе першого додатку як того тексту, в якому Кант звертається до тогочасних політиків і юристів, що поділяли ідеологічну позицію незацікавленості в політиці й праві за межами власне окремої «політії»¹⁵. Справді, як практик-просвітник Кант намагається подолати стереотип тогочасних (та і сучасних нам) державців, що сенс політики перебуває в межах одної окремої держави. Однак уже в XVIII ст. перспектива глобалізації ставала дедалі помітнішою, що унеможливлювало ефективність управління державників-егоїстів. Кант відверто говорить про глобальну пов'язаність держав і наявність ряду спільних інтересів, на балансуванні яких можливе подолання природного стану війни.

У другому ж додатку Кант вступає у певну суперечність із самим собою. Якщо на початку трактату він висуває вимогу до публічності угоди про вічний мир, то таємність порушує цей засадничий припис. Філософ сам зізнається у цій суперечності¹⁶. Однак виправданням такому вчинку слугує повага – як формулює Кант – до «авторитету» й «мудрости» уряду держави. Філософи мають підтримати «державу» мудрою порадою «тихо-мовчки» (*stillschweigend*), не підриваючи її загальний незаперечний авторитет джерела істини. Це рятує також і авторитет філософів, які утримаються від занурення в «пропаганду»¹⁷.

І в цій же частині для посилення своєї позиції Кант уміщує додаток до додатку – ставить невеличкий підрозділ «Про непорозуміння між мораллю і політикою з огляду на вічний мир». Розмисли тут ще раз показують намагання перекласти критичну філософію мовою, зрозумілою для політиків і

¹⁵ Ibid.

¹⁶ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf," 227.

¹⁷ Ibid., 228.

юристів. У боротьбі з макіявелізмом та цинізмом, Кант намагається показати прийнятність і навіть ефективність морального аргументу в політиці.

Зважаючи на зазначений історико-філософський та історико-правовий контекст, а також зміст частин трактату «До вічного миру», я хотів би вказати на засади прикладного просвітництва, що і сьогодні мають значущість для людей пізньомодерного суспільства.

3. Уроки Канта: людина між вічним миром і перманентним конфліктом

Проект вічного миру в Канта оснований на трьох засадах: (1) практична прикладна настанова, (2) політична й релігійна незаангажованість, (3) конституційний республіканізм як інклюзивна ідеологічна позиція.

Практична прикладна настанова робить ідею вічного миру не предметом інтелектуальної дискусії, а одним із завдань просвітницького проекту. Це завдання пов'язане із ширшою метою Просвітництва – створити простір для реалізації потенціалів людини й людства, реалізації розуму. Мир для цього проекту – необхідна передумова, яка підважує впливовість архаїки «природного стану» і перешкоджає становленню модерності. Війна повертає нас до минулого, до відтворення ситуацій, до логік помсти. Модерний мир відкриває майбутнє для реалізації розумних начал.

У вступній частині до основних положень трактату Кант встановлює:

«Стан миру серед людей, які живуть поряд, не є природним станом (*status naturalis*), і навіть більше – ним є стан війни, тобто якщо не прямо ведуться ворожі дії, то ними постійно загрожують. Отож стан миру має бути *встановлено...*»¹⁸.

Завдання встановлення миру має бути реалізовано на принципах розуму: свобода, право і моральність.

Оскільки таке завдання звучить утопічно, філософові доводиться обмежувати себе в артикуляції того, що читачі трактату – політики і юристи – можуть сприйняти за утопічне. Одною з наскрізних ліній аргументації і риторики трактату є антиутопійність, іронія до ентузіязму («*Schwärmerei*») і застосовність пропозицій.

Передусім застосовність стосується створення таких державних інституцій і інституціональних політик, які би просували мир і зменшували інтереси тих, хто потребує війни. Фактично Кантові йдеться не просто про просвітницьке вірування в модерні інститути, які би раціоналізували життя. Його позиція набагато ригористичніша: діяти мають лише життєствердні модерні інститути. Кантова інституційна пересторога, яка суголосна критиці модерну в Макса Вебера, Макса Горкгайма, Теодора Адорно і Юргена Габермаса, приміром, стосувалася заборони постійної армії і немеритократичної бюрократії. Кантів вічний мир базувався на «Системі», однак у її

¹⁸ Ibid., 204.

мінімалістичному вигляді. Політична модерність має бути основана на інститутах, які впроваджують права і роблять їх змістом політики; але такими можуть бути зовсім не всі інститути. Те, що пізніше Габермас назве «комунікативною раціональністю», вже в трактаті «До вічного миру» зазнає своєї першої артикуляції.¹⁹

Такий модернізм Канта можливий внаслідок того, що в нього вийшло обмежити себе і в артикулюванні власної політико-конфесійної ангажованості. Досвід розриву із пієтизмом і проживання власної ідентичності як самосвідомого – і критичного до себе – просвітника дарував Кантові можливість певною мірою контролювати свої ідентичності у проектуванні глобального й вічного миру. Як Вольтер, Руссо чи Гоббс, Кант свідомо утримується від участі в політичній боротьбі того часу, поділяючи думку, що безпосередня участь у політиці зменшує шанси реалізації проекту глобального миру. Однак, на відміну від них, Кант переконаний у можливості використовувати політичні й державні інституції для встановлення й інституалізації стану вічного миру.

Я також погоджуюся з тезою Отфріда Хьофе про те, що свідоме утримування від конфесійної позиції, на відміну від Сен-П'єр, Еразма і Франка, дозволяло Кантові говорити про мир справді глобальний, а не примирення лише християнських народів²⁰. У XIX ст. неокантіянци південно-західної школи намагалися «націоналізувати» і «лютеранізувати» філософський доробок Канта. Зокрема, Фрідріх Паульсен висунув тезу про «протестантську природу філософії Канта»²¹. Однак ідеї і аргументи трактату «До вічного миру» заперечують паульсенівський конфесійний патріотизм. Рамки вічного миру – людство, глобальність і вічність. Універсалізм Кантового проекту долає межі традиціоналістичних інтерпретацій політики.

Нарешті конституційний республіканізм Канта пропонує інклюзивну ідеологічну основу для модерної держави. Зважаючи на телеологічну природу людського розуму, виражену в схильності поступу в напрямі «царини моральних остаточних цілей», філософові йдеться про те, аби зменшити опір архаїчних чи інструментально-раціональних інститутів наявних держав зростанню впливовості свободи.

Республіканізм Канта, як його виражено в трактаті, проявляється в таких положеннях:

1. Республіка – це держава, інституційний принцип якої полягає в розведенні гілок влади (передусім виконавчої та законодавчої) задля гарантування свобод і прав рівноправних громадян.

«Республіканський устрій оснований, по-перше, на принципах свободи

¹⁹ Зрештою, Габермас і сам пов'язує свою комунікативну філософію із кантівським доробком. Про це див.: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 36.

²⁰ O. Höffe, "Der Friede – ein vernachlässigtes," 14.

²¹ K. Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus* (Berlin: W. von Gruyter, 1900), 1-2.

членів суспільства (як людей); по-друге, на засадах залежності всіх від єдиного спільного законодавства (як підданих); і, по-третє, на законі рівності (як громадян)...»²².

Тут Кант іде за Руссо, висуваючи спільноту людей на перше місце у визначенні республіканського устрою. Але акцент в ідеї республіки Кант робить на інституційній облаштованості порядку: суспільна угода громадян може функціонувати лише за умови поділу влад на законодавчу та виконавчу.

Це визначення республіканського устрою також слід читати в контексті нормативного розуміння республіки в інших творах Канта (у «Критиці чистого розуму», «Метафізиці моральності» чи «Суперечці факультетів»). Наприклад, у «Суперечці факультетів», що були написані водночас із трактатом «До вічного миру», Кант називає республіку “*respublica noumenon*”²³. У «Метафізиці моральності» йдеться про «чисту республіку» (“*eine reine Republik*”) як про «довершений правовий уклад між людьми... як речами в собі»²⁴. А в «Критиці чистого розуму» філософ говорить про республіку як Платонову республіку, що втілює в політичних інститутах структуру розуму з його гармонійною та ієрархічною структурованістю спроможностей²⁵. Певною мірою, я згоден із дослідником кантівської правової філософії Го-Вон Юнгом, який говорить про республіку як водночас чистий принцип моральності і факт соціальної реальності в Канта, як точка збігу ноуменального та феноменального світу²⁶. Отже, за прикладною риторикою Канта в трактаті приховано критичну метафізику права й політики. Але приховування свідчить і про те, що його вчення про республіку в рамках тексту має характер компромісу.

2. Республіка – це особливий етос, де громадяни реалізують свою розумну людську природу в активній участі у законодавчих процесах. Ця активність робить можливим верховенство права, де мораль і політика можуть збігатися. Республіканський етос виявляє себе простором можливості для життя і творчості людини в нерозривності феноменальної і ноуменальної природи.

3. Республіка – агломерат інститутів миру. Якщо республіка не впадає в патологічний стан, коли в законодавстві починають діяти інтереси чи то більшості, чи то одної групи, то політичне ціле громадян не зацікавлене в нападі. Війна можлива лише захисна. Тоді як мир – основа існування і співіснування людських розмаїтих колективів.

²² I. Kant, “Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf,” 205–06

²³ I. Kant, “Streit der Fakultäten,” in *Kant I. Werke in zwölf Bänden, Band 11*, Herausgeber Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 364.

²⁴ I. Kant, “Metaphysik der Sitten,” in *Kant, I. Werke in zwölf Bänden, Band 8*, Herausgeber Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 464, 497.

²⁵ I. Kant, “Kritik der reinen Vernunft (AA),” in *Kant, I. Werke in zwölf Bänden Band 3/4*, Herausgeber Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 201

²⁶ Ho-Won Jung, *Volkssouveränität, Representation und Republik* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006), 14.

4. Республіка – це регулятивна мета, прагнення до якої створює політичні передумови для реалізації і людини, і людства в цілому. Публічність і відкритість є основним принципом для республіки відновлювати баланс сил і інтересів всередині спільноти, попри конфліктогенну «протиспільну спільність» людей. Публічність і відкритість республіки роблять її місцем повної дії автономного та автентичного суб'єкта, що водночас мешкає у феноменальному та ноуменальному світах.

5. Регулятивність республіканського ідеалу дозволяє уникнути і утопізму, і ескапізму, і самоіронії, які демонстрували просвітники з числа попередників Канта. Всі три позиції підривали впливовість проєктів «вічного миру» на політичні еліти. Однак цей вплив є винятково важливим для Канта. Трактат мав показати державцям, попри їхній цинізм та груповий егоїзм, що вічний мир – не порожня балаканина (“keine leere Idee”).

У цьому аспекті Кант вдається до різних засобів: пропонує секретність діалогів політиків і інтелектуалів (і це попри власну вимогу публічності всіх статей миру), натяком порівнює політиків із дияволами (що керуються в політиці лише власними та груповими інтересами, а також обмежують своє мислення суто розсудком, тобто уникають присутності в ноуменальному світі). Крім того, Отфрід Хьофе говорить про переконливу картину вічного миру Канта через опис багатоманітності вимірів миру: мир між окремими людьми, мир між конфесіями, мир і природа (екологічний вимір), космічний вимір миру, що долає ієрархії усталеного світового порядку, соціальний мир, правовий мир і політичний мир²⁷. Усе разом має дати зрозуміти політикам: вічний мир – це можливість, це можливе політичне майбутнє зі своїми вигодами для тих, хто стане його лідером.

Республіка – поза її можливими імперськими (сучасна Кантові Франція чи Голландія попередніх століть) та націоналістичним (Кант використовує «демократія» саме в цьому розумінні) патологічним втіленням – є поєднанням громадян, в якому принципи спільного укладання законів відповідають принципам рівності всіх громадян і не дозволяють більшості керувати меншістю. Саме така конституційно облаштована республіка є передумовою «вічного миру» зсередини світового правового устрою.

Маючи досвід республіканських патологій, Кант розглядає радикальну модель «республіки дияволів». У цій моделі агенти не мають ані совісті, ані зацікавленості в свободі чи праві. Усе, чим вони керуються, — розсудок та власний інтерес. Але навіть істотам, які керуються лише діяльним розсудком (тобто дияволам), достатньо спроможностей для побудови громадянської автономії із власним законом, що протидіятиме війні. Також і люди, громадяни власної республіки, будуть не зацікавлені у веденні воєн з метою захоплення: простий розрахунок власних інтересів (і вітальних, і політичних, і економічних) покаже, що війна невигідна. Піддані монархії чи

²⁷ O. Höffe, “Der Friede – ein vernachlässigtes,” 13-8.

патологічних республік (де громадянство не є станом свободи й рівності всіх) перетворюють себе на зняряддя, втрачаючи статус людини і відчужуючи себе від ноуменального світу. Фактично в основі кантівських положень про республіку і вічний мир лежить його ж вчення про судження.²⁸ Лише збалансована трьома конституційними принципами республіка дає можливість поєднувати феноменальний і ноуменальний світ, розсудок і розум людини, перетворюючи її на громадянина.

Фактично, як уже було зазначено, кантівський конституційний республіканізм – це компроміс між тим, про що говорить його філософія, і тим, про що говорить його досвід. Другим концептуальним компромісом є «світова федерація» як неполітичний правовий громадянський союз народів.

Світова федерація як союз народів – це компроміс між політичним принципом єдності людства й історичним досвідом. Телеологічна природа людського розуму наперед визначає регулятивну мету розвитку людства – мирний стан, оснований на верховенстві права, де сполучаються моральний та політичний виміри людського життя. Історичний досвід людства говорить про те, що держави – і владні еліти – не дадуть можливості для побудови світової республіки у правовий спосіб. Тож Кант пропонує розглядати глобальну федерацію як неполітичний правовий союз державних народів, що цілком прийнятно і для людства як такого, і для громадян окремих республік, і для керівників держав. На підтримку цього трирівневого проекту (громадянин – окрема республіка – світова федерація) Кант і висуває ідею трирівневого права (цивільного – міждержавного – світово-громадянського).

Важливо завважити, що обидва компромісні висновки (про конституційну республіку і світову федерацію) стосуються інституціалізованого оформлення подолання стану війни і встановлення стану миру. Кант працює з двома природами людини – феноменальною та ноуменальною.

Як і Гоббс, Кант уважає стан війни «природним станом» людства²⁹. Структурованість цього природного стану така, що мир і право не можуть бути реалізованими. Тут, як це справедливо зазначає Вольфганг Керстінг, Кант виступає найрадикальніше з-поміж усіх просвітників, вказуючи на неможливість вивести право і мир з військового стану³⁰. Лише в правовому режимі легітимне насилля (і лише проти правопорушника) може вести до відновлення правового стану. В умовах же природного стану навіть відсутність війни не є миром.

На відміну від Гоббса і багатьох мислителів часів Ренесансу і раннього модерну, Кант не ототожнює війну з конфліктом. Суперечність між людьми

²⁸ Доведенню цього присвячено «Лекції про політичну філософію Канта» Ганні Арендт: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 98-100.

²⁹ I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf," 204.

³⁰ W. Kersting, "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein," in Kant I. *Zum ewigen Frieden*, Herausgeber O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2004), 88.

є як у військовому, так і в мирному стані. Ця конфліктність людської природи полягає в тому, що в «Трактаті» (як і в «Ідеях до історії»), отримує назву «протиспільної спільності» (*ungesellige Geselligkeit*). В «Ідеях до загальної історії з огляду на світове громадянство» (1784) «протиспільна спільність» подана як засіб природи для досягнення свої історичної мети, власне, як регулятивна мета, що веде до встановлення стану світового громадянства.

«Протиспільна спільність» – це поняття, яким Кант позначає присутність людини у *співпросторі* і *співчасі* з іншими людьми. Воно безпосередньо стосується співприсутності індивідів-розумних істот в історії, де автономія морального суб'єкта пов'язана з колективним виміром людини. «Протиспільна спільність» не тотожна антагонізму, рушію війни. Натомість ідеться про спроможність людини бути співприсутньою історії, де конфлікт і суперечності індивідів можуть – за умов наявності функціональної збалансованої республіки – мати величезний творчий потенціал, що рухатиме людство до його остаточної мети.

У цьому аспекті Кантове розуміння людського духу неочікувано пов'язується і з діалектикою Гегеля, де творчий потенціал суперечності реалізується в розв'язально-зберезувальному її підваженні (*Aufhebung*), і з марксистським вченням про перманентну революцію. У Канта ми маємо повне розуміння діалектичної сили конфлікту в розвитку суспільства (хоч принцип гармонії для нього залишається керівним).

Що стосується революції, то в тіні замовчування трактату «До вічного миру» в Канта зберігається і його розуміння революції. Для нього революція – це момент переходу від архаїчного стану війни до конституційної республіки модерності. Цей перехід він аналізує і в есе «Що таке просвітництво», і в «Суперечці факультетів». Як точно помітив Мішель Фуко, подія революції становить для Канта факт появи особливої атмосфери ентузіазму всіх сучасників, байдуже, чи беруть вони участь у подіях революції, чи ні.³¹ Цей осоловий суспільний ентузіазм – свідчення про існування спільного «морального відчуття», пов'язаного із проявом спільної природи людства в прихильності до права, свободи, рівності й республіканського устрою.

Революція у Канта є моментом якісного переходу зі стану традиційного суспільства і його інституційного оформлення до стану модерної республіки, що уможливорює вічний глобальний мир. Це не є тривалий процес історичних змін, як у Карла Маркса і Фрідріха Енгельса, і зокрема – не «перманентна революція» Маркса і Льва Троцького, і не «пасивна революція» Антоніо Грамші.³² Кантове розуміння революції ближче до сучасної концепції

³¹ Про ці аспекти докладно описано у Мішеля Фуко в: M. Foucault, *The Politics of Truth* (New York: Semiotexte, 1997), 83.

³² Див.: K. Marx, K. Engels, *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März*. Bd. 7 (Berlin: AVD, 1973) 254; Л. Троцький, *Перманентная революция* (Берлін: Гранит, 1930) 36; A. Gramsci, *An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*. trans. and ed. D. Forgacs (New York: Schocken, 1988) 248.

переходу від соціально-політичних порядків закритого типу до порядків відкритого типу в новій політекономічній історії людства Дугласа Норта, Джона Воліса і Барі Вейнгаста³³ чи «революції свободи» в термінах Ганни Арендт³⁴. Визначальною рисою тут є розуміння революції не як розтягнутого в часі процесі нескінченних змін і відкладення обіцянок революціонерів на недосяжне майбутнє, а як акту переходу зі стану одного типу до іншого за неісторичною логікою опису цієї події.³⁵

Висновки

Кантове вчення про вічний мир і по цей день сучасне. У діялозі ідей «першого» і «другого» Модерну критичний запал і застосовний потенціал думок Канта може бути корисним для подолання як спокус історичного аргументу, який веде як до зради ідеалів миру, права й республіканства, так і для запобігання повернення ніщивних для життєвіту культури практик інструментальної раціональності в державотворенні.

Передусім уроком для нас є необхідність інституціонального розбудовування миру й запобігання стану війни. Пострадянська епоха була часом інституціональних лінощів і політичного декадансу як у розбудові держави, так і в оформленні *співжиття* у східноєвропейському регіоні. Свобода здавалася незаперечним правом, однак інституціональних гарантій цього права так і не було створено. Мир між колишніми республіками СРСР здавався неминучим, тож механізми регіональної безпеки і не створювалися. Кантова теза про необхідність побудови миру і його інфраструктури отримала свого кривавого підтвердження в наш час.

Другим уроком Канта є ствердження цінності творчості й самореалізації людей, зокрема в публічній політиці. Постіндустріальне українське суспільство стало ще одною жертвою пострадянської демодернізації, процесу знецінення раціонального и домінування неотрадиціоналістичних вірувань у соціально-політичному житті. Поволі цінності колективного виживання опинилися в центрі ідеологічного оформлення політики України, лишивши і ліві, і ліберальні альтернативи розвитку країни непочутими.

Ще один урок Канта полягає в цінності діалогу інтелектуалів і владних еліт. Злиденність суспільного діалогу останніх десятиріч позначилася на ідейному змісті політики. Однак і в «республіці дияволів» раціональний аргумент має значливість. Тож пасивність і зневіра інтелектуалів можуть лише сприяти подальшій демодернізації і України, і країн цілого регіону. Актив-

³³ D.C North, J.J. Wallis, and B.R. Weingast, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³⁴ H. Arendt, *On Revolution* (London: Polity, 1990).

³⁵ Детальніше про розрізнення історичних та неісторичних теорій-практик революції див. тут: М. А. Мінаков, «Модерн і Революція в Україні: до питання про генеалогію Євромайдана», в *Наукові записки НАУКМА. Т. 154. Філософія та релігієзнавство* (Київ: ТОВ «Аграр Медіа груп», 2014), 45-53.

ність громадянина – запорука функціональності республіки й відтворення громадянського стану.

Другий модерн дарує нам шанс на нове просвітництво у Східній Європі. Регуманізація і внутрішньої політики країн регіону, і міждержавної політики є важливим завданням. Філософський пошук може повернути перспективу в наші непевні часи, відкрити горизонт майбутнього і відновити впливовість модерних цінностей у нашому краї.

Mykhailo MINAKOV
Modernity and Peace.

The Lessons of Kant's Applied Enlightenment

*Mykhailo Minakov – doctor of sciences in philosophy,
Principal Investigator on Ukraine at the Kennan Institute,
senior fellow at the Woodrow Wilson International Center for Scholars,
editor in chief of the Ideology and Politics Journal.*

The article contains an analysis of the major lessons of Immanuel Kant's philosophical project of perpetual peace in the context of development of contemporary political systems and international order. The author reviews the history of philosophical and legal accounts of perpetual peace, as well as the political context of Kant's project. The third part of the article offers a detailed analysis of Kant's proposals with regard to the institutional construction of constitutional republics and of a global federation of peoples. The author concludes that from the perspective of the 'second Modernity,' the experience of early Modern philosophers might assist in resuming a more active dialogue between philosophers and political leaders, as well as inviting contemporary philosophers to take a leadership role in the institutional construction of preconditions for civil peace and the prevention of wars in Eastern Europe.

Keywords: Enlightenment, peace, Modernity, second modernity, Kant, progress, contemporaneity, de-modernization, Ukraine, post-Soviet society

Bibliography

Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

– *On Revolution*. London: Polity, 1990.

Belwe, A. *Ungesellige Geselligkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

Foucault, M. *The Politics of Truth*. New York: Semiotexte, 1997.

Gramsci, A. *An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings, 1916–1935*, translated and edited by D. Forgacs. New York: Schocken, 1988.

Höffe, O. "Der Friede – ein vernachlässigtes." Einleitung. In Kant I. *Zum ewigen Frieden* von I Kant, Herausgeber O.Höffe, 5-30. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

Joung, Ho-Won. *Volkssouveränität, Representation und Republik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.

Kant, I. "Kritik der reinen Vernunft (AA)." In *Kant, I. Werke in zwölf Bänden Band 3/4*, Herausgeber Wilhelm Weischedel, 905. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

– "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In *Kant I. Werke in zwölf Bänden, Band 11*, Herausgeber Wilhelm Weischedel, 51-63. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

– "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht." In *Kant, I. Werke in zwölf Bänden, Band 11*, Herausgeber Wilhelm Weischedel, 31-51. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

– "Streit der Fakultäten." In *Kant I. Werke in zwölf Bänden, Band 11*, Herausgeber Wilhelm Weischedel, 261-394. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

– "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf." In *Kant I. Werke in zwölf Bänden, Band 11*, Herausgeber Wilhelm Weischedel, 195-251. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

– "Metaphysik der Sitten." In *Kant, I. Werke in zwölf Bänden, Band 8*, Herausgeber Wilhelm Weischedel, 307-633. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Karanti, L. "“Vechnyi” miri “liberal’nyi” mir: tri punkta nevernoi interpretatsii». V *Kantovskii proekt vechnogo mira v kontekste sovremennoi politiki : materialy mezhdunarodnogo seminara*, pod redaktsiei A. S. Zil’bera, A. N. Salikova. Kaliningrad : Izdatel’stvo BFU imeni I. Kanta, 2013. 131-42

Kersting, W. "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein" In Kant I. *Zum ewigen Frieden*, Herausgeber O.Höffe, 87-108. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

Krauze, I. "Kant i ego vremia. Traktat “K vechnomu miru» na fone frantsuzskoi revoliutsii i posleduiushchikh vojn”. V *Kantovskii sbornik*. Kalinigrad: Izdatel’stvo RGU imeni I. Kanta, 2013. 33-45

Marx, K., und F. Engels. *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850, Band 7*. Berlin: AVD, 1973.

Minakov, M. «Modern i Revoliutsiia v Ukraini: do pytannia pro henealohiiu Ievromaidana». V *Naukovi zapysky NaUKMA, Tom 154. Filosofiia ta relihiieznavstvo*. Kyiv: TOV «Ahrar Media hrup», 2014. 45-53

North, D.C., J.J. Wallis, und B.R. Weingast. *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Paulsen, F. *Kant, der Philosoph des Protestantismus*. Berlin: W. von Gruyter, 1900.

Plessner, H. «Unwesentliche Geselligkeit. Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff.» In *Die Frage nach der Conditio humana*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 100-23

Ripstein, A. *Force and freedom: Kant’s legal and political philosophy*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2009.

Trotsky, L. *Permanentnaia revoliutsiia*. Berlin: Granit, 1930.

Віктор МАЛАХОВ
**Діалогічне спілкування та його роль у досягненні
суспільного примирення й порозуміння**

*Віктор Малахов – доктор філософських наук,
професор, фахівець у галузі етики.*

*До 2015 р. професор катедри філософії та релігієзнавства НаУКМА,
головний науковий співробітник Інституту філософії НАНУ.*

У статті розглянуто можливості та перспективи застосування діалогічного підходу до осмислення і розв'язання конфліктних ситуацій у сучасному українському суспільстві, пошуку шляхів примирення й порозуміння. Показано, що внутрішні механізми та евристичний потенціал діалогічного спілкування є адекватними рівневі складності проблем, що постають перед суспільством сьогодні і, отже, здатні сприяти їхньому конструктивному вирішенню. Позначено деякі умови й особливості запровадження діалогічних засад у наболілих царинах політичного, культурного, релігійного життя, а також у стосунках між людськими поколіннями. Проаналізовано ціннісний зміст поняття миру та обґрунтовано його актуальність у контексті розвитку діалогічної культури й позитивного спрямування сучасного людського життя.

Ключові слова: діалог, спілкування, дискусія, порозуміння, Інший, культура, культурна реальність, цінності, міжгенераційний діалог, мир

Відмітною рисою чи не кожної революції – український Євромайдан тут у жодному разі винятку не становить – є те, що люди по обидва боки революційної хвилі в певну мить переходять на крик, перестають чути один одного, ба навіть просто визнавати за людей своїх потенційних співрозмовників. Здається, сама телеологія повалення старого режиму на якийсь час позбавляє учасників цього процесу здатності спілкуватися по-людськи; замість того, з якоюсь фатальною неминучістю люди вдаються до мови закликів, образ, ультиматумів та інвектив. Такий «мовний поворот», безперечно, підсилює ступінь взаємної нетерпимости, позбавляючи протиборчі сторони останніх шансів на порозуміння – і в такий спосіб пришвидшуючи хід подій.

Вимагати від революцій діялогічності – чи не те ж саме, що чекати від землетрусу допомоги в облаштування людського житла.

Проте минає час, інколи значний, і розпочинається спочатку непомітна робота культури, що крок за кроком, стебок за стебком заживлює розриви від соціально-політичних потрясінь, відновлює діялогічну компетенцію суспільства. Складно сказати, коли доба такого відновлення настане для нашої змученої країни. Утім, і за нинішніх драматичних обставин суспільству вкрай потрібно берегти й культивувати свій діялогічний потенціал – непросте вміння поважати людей із різними думками, сприймати всерйоз інші точки зору, аргументовано відстоювати власні позиції, наполегливо шукати спільні цінності, зрештою, досягати порозуміння і згоди. Все це поза сумнівом знадобиться завтра, у мирні часи, котрі, треба сподіватися, настануть, але, варто повторити, має свою вагу вже й сьогодні – і як необхідний механізм налагодження суспільного життя, і як спосіб реалізації власне людської ідентичності членів суспільства, їхньої людяності, поза якою все втрачає свій сенс. Суспільство, не спроможне забезпечити людську тональність обговорення щонайгостріших своїх проблем, не в змозі зберегти ані здатність із цими проблемами впоратись, ані саму атмосферу взаєморозуміння і злагоди, без чого його цілісність опиняється під неминучою загрозою.

Не складно переконатись, що попит на діалог у нинішній Україні значно перевищує наявні можливості цей попит задовольнити. У цьому впевнюють нескінченні виступи «активістів», що з завидною наполегливістю приходять під вікна владних інстанцій, бурхливі обговорення на форумах в Інтернеті, завищені очікування щодо комунікативної компетентності тих чи тих політичних лідерів, очікування, які легко змінюються розчаруванням і відповідно породжують нові хвилі протесту. Причому провал таких діялогічних очікувань, вочевидь, постає наслідком не тільки успадкованого хронічного невміння вітчизняних зверхників спілкуватися з власним народом, а й новітньої занедбаності культури спілкування загалом. Досить простежити обговорення будь-якої злободенної проблеми у Верховній Раді або переглянути хоча б кілька телевізійних ток-шоу, котрі нині збирають неабияку аудиторію, щоб переконатися – ні, в такий спосіб люди не спілкуються, а самотверджуються: одні, використовуючи інших, чи завдяки самим проблемам, глибинний інтерес до яких мав би їх поєднувати. Ба більше, скидається, що для сучасних публічних діячів ознакою професійності стає своєрідний вишкіл антидіялогічності – свідоме напрацювання здатності не чути своїх опонентів, не зважати на їхні комунікативні прерогативи, вперто «озвучуючи» (типове слівце сучасного політичного жаргону) свою позицію, втовкмачуючи її в мізки масової аудиторії.

На окресленому контрастному тлі ще більш рельєфно постають основоположні питання: чим взагалі є діалог як форма людських стосунків? Якою є його комунікативна специфіка? Що потрібно для того, щоб діалог відбувся?

У дослідженнях останніх десятиріч, присвячених темі діалогу¹, чималу увагу приділено походженню та історії цього терміна, а також своєрідності реальних проявів діалогічності в історії світової культури. Зважаючи на дані таких досліджень, передусім маємо зазначити, що від перших часів свого виникнення діалог формується та усвідомлюється як феномен *смісловий*, спрямований на спільне з'ясування суті справи, обмін думками, пошук порозуміння². Для діалогу є принципово важливим, що в своєму співрозмовникові ми бачимо рівнодостойного партнера; ми звертаємося до нього, як до мислездатного суб'єкта, актуалізуємо його здатності розуміння та судження, а не чинимо на нього тиск як на тіло, що прагне самозбереження. Тож будь-які спроби погрозами спонукати опонента до беззастережного прийняття тих або тих умов є несумісними із духом справжнього діалогу. Діалог, повторимо, є феноменом смисловим, корелятивним із порозумінням стосовно певних речей, значущих для кожного з його учасників.

На різних рівнях реалізації діалогічних засад у людських стосунках – від приватних бесід аж до міжнародних переговорів – нині часто виринає уявлення про діалог як буцімто розмову неодмінно двох учасників. З такого погляду будь-яке втручання «третього» руйнує ситуацію «прямого діалогу» чи спонукає говорити про якийсь особливий «тріалог», «полілог» тощо.

Всупереч таким уявленням, у самому терміні «діалог» від початку жодних вказівок на подвійність немає. Грецький префікс, який тут додається до основи «логос» – не «ді-» (як, скажімо, у словах «дилогія», «дидрахма»), а «дія-», що означає рух через перешкоду, поширення, розподіл. Відповідно до цього діалогічна думка – це думка, що поширюється за межі єдиного поля розуміння, переходить в інші контексти, стає предметом роздумів різних суб'єктів, розглядається з різних позицій. У діалозі кожен із учасників здобуває унікальну можливість долучитися до самого процесу міркувань своїх співрозмовників та опонентів, побачити предмет свого зацікавлення в несподіваному, незвичному аспекті, збагатитися поглядами, ідеями та знаннями, недоступними з його власної позиції. Саме таке призначення діалогу й засвідчується всією історією світової діалогічної культури.

В одному з класичних текстів пізньоантичної доби, анонімних «Пролегоменах до платонівської філософії», зазначається характерна відмінність діалогу від типового драматичного твору. Якщо в комедії або трагедії, пише давній автор, «діючі особи... до кінця залишаються незмінними», то в пла-

¹ Див., напр.: Є. В. Більченко, *Чужий. Інший. Близький. Філософія діалогу як філософія Третього* (Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010), 388; В. Ю. Даренський, «Структура «глибинного об'єднання», *Практична філософія* 1 (2005): 3-11; И. Дворкин, «Філософія діалога в пошуках шляху», в *Толерантність та діалог в сучасному світі. Зб. наук. праць: Філософські діалоги* (2013): 112-71; В. Ю. Даренський, В. Д. Жулай, Л. М. Карачевцева та ін., *Діалог sub specie ethicae* (Київ: Вид-во ПАРАПАН, 2011), 280; Ян А. Ключовський, *Філософія діалогу* (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013), 224; В. А. Малахов, *Етика спілкування: навч. посібник* (Київ: Либідь, 2006), 400.

² Див. В. А. Малахов, *Етика спілкування: навч. посібник* (Київ: Либідь, 2006), 11-4.

тонівському діялозі «завжди видно, як змінюються погані під дією доброго, як вчаться вони й очищаються»...³

Цю сентенцію не варто розуміти суто моралістично. Власне, ідеться про таку внутрішню зміну учасників діалогу, яка є наслідком взаємного обміну ідеями і думками, навчання один в одного. Таке взаємозбагачення є підставою розглядати саме як зміну від «поганого» до «доброго»: беручи участь у діялозі, людина урізноманітнює свій внутрішній світ, робить стереоскопічним і багатоплановим власне бачення реальності, вчиться обстоювати свої позиції. У цьому розумінні діалог як такий, безперечно, вдосконалює людський суб'єкт, сприяє не лише розв'язанню нагальних соціальних проблем, а і загальному піднесенню людської духовності й культури.

Мартін Бубер, один із творців новітньої філософії діалогу, якось зізнався, що так і не зміг подолати в своїй душі відчуження від дискусії, цього «дивного спорту мислездатних людей»⁴. Окрім тих прикрих тенденцій «дедіалогізації» суспільного життя, про які йшлося вище, показовою для нашого сьогодення є стійка схильність прирівнювати будь-який діалог до дискусії, тимчасом це речі різні⁵.

Що таке дискусія, нам, як і у випадку з діалогом, найкраще може підказати походження самого терміна. Латинське дієслово *discutio* означає «розбиваю», «руйную», «трощу». Відповідно до цього первинного значення мета дискусії загалом полягає в тому, щоб спростувати – «розбити», «розтрити» – думку опонента, тобто позбутися її. Дискусія як така – незамінний спосіб обговорення гострих проблем і принципових підходів у науці, політиці тощо: усюди, де стикаються взаємозаперечні позиції, між якими потрібно зробити аргументований вибір. Утім, і в запалі найгострішої дискусії не слід, як це часто трапляється у нас, особливо в політиці, забувати про гідність своїх опонентів. Тож культура дискусії передбачає поєднання, здавалося би, несумісних настанов: наполегливості у відстоюванні власних позицій і спростуванні альтернативних поглядів – і поваги до тих, хто ці погляди захищає. Ця повага в такому разі має не лише нормативний етичний сенс; по суті, без неї виявляється неможливим самий процес цивілізованої дискусії, у якому ми щонайперше звертаємося до своїх опонентів, передбачаючи в них здатність розуміння й судження. Не дивно, що за браком взаємної поваги дискусія перероджується на звичайну сварку, яка не тільки принижує гідність тих, хто бере в ній участь, а й підриває будь-яку можливість порозуміння.

Принципова складність, яка впливає з природи дискусії, полягає в тому, що спростувати погляди людини в такий спосіб, щоб через це не постражда-

³ «Анонимные пролегомены к платоновской философии», в Платон, *Диалоги* (Москва: Мысль, 1986), 490.

⁴ М. Бубер, *Два образа веры* (Москва: Республика, 1995), 95.

⁵ Див про це: В. А. Малахов, «Етос толерантності на зламі століть», в *Етос і мораль у сучасному світі* (Київ: Вид-во ПАРАПАН, 2004), 152–54; Малахов, *Етика спілкування*, 15.

ло її відчуття гідності, зазвичай складно, часом і взагалі неможливо. Адже для мислездатної особистості є природним розглядати власні виплекані ідеї та думки як продовження самого свого Я, тож їхня дискредитація не може не завдавати їй болю та особистого приниження. Відповідно не тільки за нинішніх наших умов, а і за більш високого рівня розвитку в суспільстві культури дискусійних обговорень дискусія залишається справою ризикованою, болючою, яка потребує значних інтелектуальних та моральних зусиль. Саме з огляду на соціальну значущість дискусій у різних сферах життя завданнями формування й утвердження в суспільстві своєрідного етосу дискусії ніколи не слід легковажити – а надто коли йдеться про виховання так званих політичних «еліт».

І все ж, зовсім не будь-який діалог варто розглядати як дискусію, накидаючи йому тим самим умови і стиль непримиренної боротьби поглядів.

Нині незрідка доводиться чути про діалог культур, діалог релігій, дедалі частіше згадуємо і про діалог поколінь (хоча діалогу поколінь в Україні приділяється все ще замало уваги). Але ж чи можна сподіватися бодай на якусь користь від усіх таких діалогів, коли в них превалює притаманний дискусії конфронтаційний тип дискурсу? Якби, скажімо, «діалог» між представниками різних релігій зводився до того, що православні батюшки, католицькі ксьондзи, юдейські рабини та ін. взаємно викривали в ньому «хибні погляди» одні одних і вихваляли власне розуміння Божества, – яким могло би бути конструктивне значення такого «діалогу» для свідомості наших сучасників, що відкрив би він їм, окрім нових ресурсів нерозуміння, озлоблення й образ? Або, наприклад, – нині, на жаль, це річ звичайна, – представники української і російської культури затіяли би «діалог» про те, чия культура краща. Що породив би такий «діалог», окрім загострення вже наявної ворожнечі?

Ні, справжній діалог здатний розгортатися за зовсім іншою, почасти вже схарактеризованою вище моделлю взаємозбагачення партнерів, досягнення ними стереоскопії розуміння й бачення суті справи. Хочеться сказати, що ми сьогодні тільки так і маємо уявляти будь-який плідний діалог культур, релігій, людських поколінь. В усіх таких діалогах сторони, що беруть у них участь, передусім мають бути вдячними одна одній за те різноманіття цінностей, традицій, поглядів, підходів до споконвічних проблем життя, що їх вони в діалозі немовби дарують і відповідно отримують у дарунок кожна від кожної. (Цілком зрозуміло, що власної принципової позиції будь-кого з учасників такого діалогу – представника певної конфесії, певної національної культури, певного покоління – такий обмін цінностями, підходами й думками аж ніяк не підважує, проте привчає до невпинного процесу самокритики і самообґрунтування, до того, щоби ми нарощували в собі здатність дивитися на свої улюблені ідеї, так би мовити, «свіжим оком», віддаючи належне різноманіттю інших, теж, треба гадати, небезпідставних ідей і поглядів.)

Але така ж, по суті, діалогічна конструкція дискурсу мала би знайти втілення і в галузі актуальних проблем громадського життя. Змагальність

– одна з невідмінних передумов демократичного устрою, проте в ситуації політичної турбулентности вона часто породжує своєрідну інерцію, що перетворює обговорення будь-якої соціально значущої проблеми на арену зіткнення протиборчих сил, самоствердженню яких приносяться в жертву реальні потреби людей, конкретні інтереси розвитку соціуму й культури. А між тим справжнє опанування складністю сучасних соціальних та цивілізаційних процесів передбачає не так протиставлення, як взаємоузгодження і взаємодоповнюваність різних підходів, різних аспектів бачення й розуміння тієї чи тієї проблемної ситуації, тієї чи тієї тенденції або події, що стосується інтересів багатьох зацікавлених сторін і здатна впливати на майбутнє людської спільноти. Авторів цих рядків уже доводилося писати в такому контексті про позитивний смисл успадкованої ще з давніх-давен ідеї *ради* як форми спілкування, від початку покликаної уможливити різнобічне й при цьому вільне від явних суб'єктивних або групових упереджень, зорієнтоване на спільну ціннісну перспективу обговорення різноманітних проблем і предметів суспільного інтересу⁶. В широкому плані тут, безперечно, заявляє свої права концепція *деліберативної демократії* (Джозеф М. Бессетт, Юрген Габермас, Сейла Бенгабіб, Джемс Фішкін та ін.) як демократії «діялогу..., раціонального дискурсу, обговорення, переконання, аргументації, компромісів у її безпартійному варіанті»⁷. Саме у відмові від часткових «партійних» протистоянь (але не від принципу індивідуальности як такого), саме в етосі доброзичливої відкритости, зважености, ґрунтового, неквапливого обговорення соціально значущої справи з урахуванням усіх представлених її аспектів є підстави вбачати справжній нерв щойно згаданої концепції. І знаменно, що в процесі її розвитку, що поза сумнівом відповідає запитам сучасности, раз у раз спливає тема *діялогу*; представники теорії деліберативної демократії усвідомлюють філософію діялогу як одну з наріжних методологічних засад⁸. Так чи так, проте доводиться визнати, що діялогічний підхід є вельми актуальним для осмислення стану справ у сучасному світі, а надто в Україні наших днів. Причому йдеться не просто про розгортання якихось дебатів або дискусій (хоч як би ми шанували дискусії), а саме про діялог як спосіб досягнення взаєморозуміння і спільної орієнтації в наявній реальності способом її багатоаспектного осягнення.

Останнім часом ми стаємо свідками визрівання цілої низки проблемних вузлів світового масштабу, які потребують від тих, хто прагне їх розв'язати, діялогічних зусиль надзвичайного рівня складности. Очевидно, що і європейській, і світовій спільноті ще треба буде навчатися діялогічній роботі

⁶ Див.: В. А. Малахов, «Про тиск буттєвості, що єднає владу і час», *Влада і реформи в Україні: Круглий стіл Інституту філософії та Інституту соціології НАНУ, Філософська думка 2* (2010): 45-8.

⁷ Див.: А. В. Зайцев, «Делиберативная демократия как институциональный диалог власти и гражданского общества», *Социодинамика 5* (2013): 29-44.

⁸ Див.: Там само.

такого гатунку, за відсутності якої навіть звичайне підтримання рівноваги в сучасному розбурханому світі виявляється дедалі менш можливим. Тим більше це стосується спільноти української.

На жаль, уже багаторічні налаштування, спрямовані на досягнення миру в нашій Вітчизні, засвідчують фатальну, попри все, нестачу самої *волі до діалогу*⁹, нестачу, за якої кожна зі сторін конфлікту може сподіватися хіба що на свою здатність залякати чи обдурити супротивника. Україна принципово не бажає починати діалог з «терористами», себто з реальною владою Донецька й Луганська, Росія не хоче вести діалог з Україною, бо не позиціонує себе як учасницю конфлікту, обурений поведінкою Росії Захід досі тішить себе думкою про її ізоляцію, що ж до всезнавчих представників інопланетних цивілізацій, які впродовж десятиліть так вперто намагалися увійти в контакт з землянами, то вони, судячи з усього, збайдужіли вже до всіх нас гуртом...

Автор не бачить сенсу розпочинати на цих сторінках суперечку з російською владою, яка, поза сумнівом, його не почує. Стосовно ж неодноразово висловленого з українського боку небажання розпочати діалог невідомо з ким потрібно зауважити ось що.

По-перше, – якщо починати з найбільш загального, – мудрість і мужність учасників діалогу визначається готовністю до спілкування не лише з так званим «своїм іншим», тобто партнером, який визнає ті самі правила комунікації, яких дотримуєтесь і ви, а і з «радикально Іншим», котрий керується зовсім іншими, чужими для вас правилами діалогічної гри¹⁰. Безперечно, люди, які нині визначають стан речей на Донбасі, живуть і діють за іншими засадами, аніж ті, що визнані в Києві, – але ж на те вони й інші. Що більш іншим є Інший, то більше, звичайно, з ним проблем. Не було би проблем, не було б і потреби у діялозі. А так вона є.

По-друге, важливою настановою європейської етики принаймні з євангельських часів є принцип асиметрії, випередження морально значущої дії партнера. «...Коли любите тих, хто любить вас, – яка вам за те ласка?.. І коли добро чините тим, хто добро чинить вам, – яка вам за те ласка?.. Тож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад, – і ваша за це нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви» (Лк. 6: 32, 33, 35)¹¹, – каже Ісус Христос. Діє цей принцип і в світській етиці останніх сторіч¹². Робити добро, не очікуючи на винагороду, бути толерантним до тих,

⁹ У цьому зв'язку хотілося би звернути увагу читача на спробу діалогу українських та російських інтелектуалів, яка відбулася вже зараз у рамках співпраці Міжнародного фонду «Відродження» (Україна) та Інституту економічного аналізу (Росія). Див.: О. В. Білий, упоряд. *Україна – Росія: діалог під час конфлікту* («Агентство «Україна»»; Міжнародний фонд «Відродження», 2015), 110.

¹⁰ Пор. аналіз цієї ситуації: Жан Бодрийяр, *Прозрачність Зла* (Москва: Добросвет, 2000), 183-237.

¹¹ Переклад І. Огієнка.

¹² Див., напр.: Э. Левинас, *Избранное: Тотальность и Бесконечное* (СПб.: Университетская книга, 2000), 217-19 та ін.

хто вас, можливо, на дух не переносить, не полишати спроб порозумітися з тими, хто має злі наміри проти вас, – не просто вияв людської шляхетності, а безпосереднє засвідчення творчої енергії і внутрішньої життєздатності моралі, без якої все в людських стосунках обертається на порох. Навіть якщо з другого (у цьому разі донецького) боку не було би зовсім власної зацікавленості в діалозі, спроби в такому напрямку варто було би робити – краще мати примарний шанс на порозуміння, ніж жодного. Тим більше, що така зацікавленість «з того боку», судячи з усього, все ж таки є.

По-третє, до абеткових істин філософії діалогу належить те, що жоден реальний діалог не може бути жорстко вмонтований в дуальну структуру «Я–Ти–відношення»; він завжди передбачає постать Третього, який є можливим «наадресатом» діалогічних повідомлень (М. Бахтін)¹³. За влучним висловом Е. Левінаса, «очима другого на мене дивиться “третій”»¹⁴. Тож (якщо знову перекинути місток від теорії до конкретики українського сьогодні) хай навіть нинішні очільники Донбасу є безсловесними маріонетками Москви, чи не можна сподіватися, що контакт із ними все ж надасть більш відчутну можливість напряду достукатися до їхнього «наадресата» – можливість, що нею в будь-якому разі нехтувати не варто?

Звичайно, діалог як такий, попри всю його можливу суспільну значущість, виявляється здійсненням лише за наявності певних необхідних передумов. Проте в цій галузі знайдеться не так уже й багато очевидних, придатних до чіткого формулювання речей, які не припускали би винятків. Складно (а чи й можливо взагалі?) спілкуватися з тими, хто не визнає тебе за рівноправного суб'єкта розмови, не поважає твою людську гідність – складно, але, як ми знаємо, інколи доводиться. Складно спілкуватися з тим, хто збиткується з твоїх цінностей, твоїх святинь. Часом ми забороняємо собі підтримувати стосунки з певною людиною, вважаючи її лиходієм або негідником, – втім, у разі граничної потреби такі заборони здатні втрачати для нас свою дієвість. Найскладніше й морально неприпустимо спілкуватися з тими, хто свідомо руйнує засади людського співжиття, переступає реальні межі людяності, – із садистом, расистом, терористом. Колись, однак, доводиться спілкуватися і з терористом – заради відвернення лиха. Але ж чи впевнені ви, що стільки людей на сході України справді заслуговують на це чорне ім'я?

Гіркий парадокс можна побачити в тому, що ті, хто, здавалось би, так прагне зберегти Донбас в українській спільноті, повернути його у лоно національного спілкування в якнайточнішому розумінні цього слова, нині відхрещуються від діалогу з ним, – цієї, нагадаємо, власне смислової, дистанційованої форми людських стосунків. Проте за відсутності діалогу та завбачуваних ним умов вільного самовизначення суб'єкта безпосередність та «тіснота» екзистенційного спілкування неминуче обертаються на примус або насильство.

¹³ Див.: М. М. Бахтін, *Естетика словесного творчествa* (Москва: Искусство, 1979), 305-07.

¹⁴ Левінас, *Избранное: Тотальность и Бесконечное*, 215.

Загалом треба сказати, що утвердження діалогічної культури в суспільному житті сучасної України – процес, який щоразу має долати на своєму шляху могутню інерцію недовіри й ворожнечі, продиратися крізь хащі всіляких залякувань та апеляцій до насильницьких дій. Але ж нагромаджені у суспільстві проблемні вузли таки потрібно розв'язувати, і ніякі революційні потрясіння не можуть зробити в цьому розумінні зайвою копітку роботу культури. Зокрема й культури вдумливо та з повагою обмінюватися думками. Сказане вже достатньо застерігає нас від того, щоби терміни «культура», «культурний» розуміти в такому контексті лише формально – як не є, до речі, формальною і вимога спілкуватися «по-людськи». Ні, йдеться не про елементарну політкоректність і не про вишуканість манер. Культуру є підстави розглядати як онтологічно значущу інтерсуб'єктивну людську діяльність у тому її аспекті, в якому вона постає як плекання і розвиток буття (саме латинське слово *colere*, від якого *cultura*, власне, і означає «дбати», «плекати», «виросувати») у світлі певних спільно визнаних цінностей¹⁵. Культура діалогу, зокрема, є плекання і розвиток мистецтва діалогу як однієї з фундаментальних людських цінностей, утілення його в безпосередній реальності людського буття. Про наявність такої культури ми можемо говорити тією мірою, якою в суспільстві існують усталені практики ведення діалогу та інституції, котрі їх підтримують і поширюють; загальнодоступні способи формування і передавання діалогічних навичок і діалогічного досвіду; більш або менш широка згода стосовно принципової цінності діалогу та його місця в людському житті і стосунках.

Неодмінною змістовною передумовою розвитку культури діалогу є достатній рівень ціннісної відкритості його учасників, їхня готовність сприймати як цінність саме різноманіття ціннісних настанов, що виявляється в процесі діалогічного спілкування. Переважно діалог у сучасному світі (причому як на Сході, так і на Заході) будується за вже згаданим вище принципом розмови зі «своїм Іншим»: ми, мовляв, відкриті для вас, щиро раді спілкуватися, от тільки ви для цього маєте прийняти без заперечень наші правила спілкування – ну, і ті засадничі цінності, яким ці правила відповідають. Цілком очевидно, що для нинішньої України таке обмежене розуміння діалогічної ціннісної відкритості категорично протипоказане: надто багато в нас ціннісних розбіжностей, що не тільки утруднюють порозуміння між різними верствами населення, а й роблять проблематичним саме їх співіснування в рамках єдиного соціокультурного і життєвого простору.

Свого часу ще Ісає Берлін зазначав принципову несумісність цінностей, на яких люди базують своє культурне буття. Як писав британський мислитель, «не всі добрі речі сумісні, а ще менше сумісні всі ідеали людства»¹⁶.

¹⁵ Дозволю собі посылитися в цьому контексті на власну давню монографію, висновки якої, проте, не видаються мені застарілими: В. А. Малахов, *Культура и человеческая целостность* (Київ: Наук. думка, 1984), 119.

¹⁶ І. Берлін, «Дві концепції свободи», в *Сучасна політична філософія: Антологія* (Київ: Ос-

Проблемну ситуацію, яка звідси випливає, незмірно загострює сучасна криза мультикультуралізму з її справді-таки пекучими соціальними наслідками. В Україні згадана ціннісна несумісність дається взнаки і в смертельно небезпечних для держави суперечностях геополітичної орієнтації, і в ослабній напрузі стосунків між окремими регіонами країни, між різними соціальними групами населення, конфесійними спільнотами тощо.

Міркування над можливими способами подолання негативних наслідків зазначеного протистояння несумісних ціннісних орієнтацій підказує два взаємодоповнювані способи впливу на цю загрозливу ситуацію.

З одного боку, альтернативні ціннісні настанови й зумовлені ними способи самореалізації і ставлення до життя можна намагатися врівноважити розбудовою багатовимірною соціального і культурного простору, який би давав можливість запобігати безпосереднім зіткненням між інтересами громадян, вписуючи їх у спільне складно організоване поле легітимних стосунків. Передусім тут постають, звичайно, завдання *правового регулювання*; утім, це не ставить під сумнів важливість різнобічного нарощування самої *культурної реальності*, рівень складності та облаштованість якої мають відповідати різноманіттю й динаміці сучасного людського життя.

З другого ж боку, неодмінною складовою важкого процесу подолання конфлікту ціннісних орієнтацій і досягнення суспільної згоди є суто діалогічне *зусилля* порозуміння, зусилля осягнути й долучити до власного ціннісного світу те, що попервах виглядає із ним несумісним, ворожим, чужим. Таке зусилля має, звичайно, свої межі; є речі, що їх за будь-яких намагань узгодити неможливо. Проте всередині зазначених меж завжди може знайтися місце для більш широкого погляду на світ і, отже, для примирення. Конкретно кажучи, зняття конфліктної напруги між тими, наприклад, хто поділяє традиції та ідеали УПА, і тими, чия прихильність залишається на боці Червоної армії, передбачає, по-перше, забезпечення для тих і тих належних правових і культурних умов для пошанування своїх героїв і цінностей. По-друге, однак, здобути в такий спосіб порозуміння не буде достатньо глибоким і міцним, якщо його не живитиме зсередини взаємна повага людей, здатних, навіть долаючи щось у собі, входити у ціннісний світ своїх супротивників, сприймати цей світ якщо не з симпатією, то з цікавістю.

Як уже зазначалося, безглуздо будь-який діалог стригти під гребінець дискусії. Нашій країні, безперечно, потрібні гострі, принципові дискусії з наболілих проблем сьогодення, але не меншою мірою важливі для неї та її майбутнього напружені, основані на волі до порозуміння діалоги, метою яких було би додання конфліктогенної несумісності, взаємне відкриття цінностей, смислів і життєвих засад один одного, спільне творення поліфонічного людського *світу і миру* (втім, про *мир* у нас розмова ще попереду).

Для кожної зі сторін, що явно або латентно конфліктують у нинішній Україні, такі діалоги мали би не тільки правити за спосіб знаходження вкрай потрібного балансу інтересів, але і – хотілося б повторити ще раз – ставати шляхом до реального ціннісного відкриття і визнання Інших, такого відкриття й визнання, яке (принаймні в духовному плані) водночас збагачувало б усіх учасників діялогічного спілкування і залучало їх до багатовимірної поліфонічної цілісності мирного співбуття. При цьому слід виходити з того, що будь-яка зі сторін – потенційних учасниць здатна у власний спосіб зробити реальний внесок у формування спільного ціннісного простору української національної культури. Тож маємо вислухати всіх.

Щодо мешканців Донбасу, ще до нинішніх трагічних подій так відверто зневажених «свідомою» частиною української громадськості за їхню, буцімто, «совковість», то решті України ще доведеться визнати не лише їхнє право на повагу до себе і свого способу життя, а й важливість самої присутності цінностей, що їх вони відстоюють, в свідомості української спільноти. Йдеться про «тонкі», проте принципово важливі для людської ідентичності реалії, що їх у кількох словах визначити неможливо, проте можна відчутти й помислити саме в діалозі, у доброзичливій розмові, яка не терпить не тільки військових, а й морально-ціннісних ультиматумів. Морально-ціннісна реабілітація Донбасу з урахуванням усього багатства позитивних здобутків культури цього регіону, усієї важливості цих здобутків для формування нашого спільного майбутнього – неминуче завдання для всього українського суспільства, без розв'язання якого неможливим залишиться його одужання.

Не менш важливим є й спільне усвідомлення і якомога чіткіше вираження тієї людської правди, яка надає внутрішньої сили і, можна сказати, нездоланності позиціям найрадикальніших борців за українську національну справу. Щиро кажучи, мені зовсім не є близькою патетика українського націоналізму. Важливо, однак, не забувати про те, скільки за цією патетикою криється реального людського болю, нагромадженої впродовж віків історичної несправедливості, мовчки проковтнутих образ, не визнаних, заледве не помічених тими, хто їх вчинив. Ще важливіше відчутти за всіма цими прикрими нашаруваннями вистражданий позитивний ідеал зрілої самовладної нації, здатної постояти за себе і своє майбутнє. *Екзистенціалізація* національного духу, його пробудження і самоздобуття в контексті сучасних реалій у будь-якому разі заслуговують на повагу, дарма, що форми, в яких ці процеси здійснюються, у нас значною мірою спотворені провінційним ресентиментом і проявами, неприйнятними з погляду загальнолюдських цінностей. Відділити тут пшеницю від куколю – завдання не просте, воно потребує терпіння, доброї волі, здорового глузду – так само як і принципності у відстоюванні того, чим поступитися не можна.

Звичайно, діалог у цій болючій, але життєво важливій галузі формування національної самосвідомості і національного етосу – річ абсолютно незамінна. Повторюю: мають бути вислухані всі.

Принциповою для всього українського суспільства справою є і розгортання діалогу на основі ціннісної відкритості – не політизованих суперечок – у галузі конфесійно-церковних стосунків. Не вдаючись до докладного розгляду саме суперечок, що переважно точаться в цій галузі, можна принаймні відзначити, що будь-які можливі єднальні процеси тут теж передбачають готовність сторін вислухати одна одну, що й забезпечило би більш надійну й глибоку основу для згаданого єднання. Несхибними дороговказами на цьому шляху видаються настанови Святого Письма, які сьогодні мають бути прочитані й осмислені з усією серйозністю християнського сумління. Як декілька разів у близьких формулюваннях проголошує апостол Павло, для тих, хто «зодягнувся» у Христа, «нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвала, скита, раба, вільного, – але все та в усьому Христос!» (Кол. 3,11. Пор.: Гал. 3, 28). Разом з тим, у Євангелії від ап. Івана читаємо: «Багато осель у домі Мого Отця»... (Ів. 14, 2). Хотілося б навести й ще один євангельський вислів. Як говорить, звертаючись до своїх вірних, Христос, «де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, – там Я серед них» (Мт. 18, 20).¹⁷

Гадаємо, що міркування з приводу наведених положень, значущість яких є безперечною для всіх, хто визнає засади християнського віровчення, достатньо налаштовують душу для доброзичливого, конструктивного діалогу всередині спільноти християн сучасної України – діалогу попри будь-які наявні розмежування. Тим більше, що останній наведений вислів може, очевидно, стосуватися не лише окремих вірян, а і, скажімо, церков, кожна з яких проголошує прагнення бути церквою Христовою...

Окремої розмови потребують проблеми діалогу міжгенераційного, діалогу людських поколінь. Очевидною реалією сучасного суспільного життя, якою в жодному разі не можна легковажити, є те, що внаслідок дії цілої низки взаємопов'язаних чинників цивілізаційного процесу прірва, яка поділяє людські покоління (говорити в цьому зв'язку просто про «дистанцію», очевидно, вже було б окаяним), дедалі зростає. Якщо ще якихось півсторіччя тому конфлікти поколінь можна було зводити до відмінностей ідеалів, ціннісних орієнтацій, життєвих настанов, то нині йдеться про щось значно більш радикальне. Під неблаганним впливом сучасних інформаційних технологій, та й усього нинішнього налаштування життя загалом змінюються, можна сказати, самі засади людської чуттєвості, людської здатності розуміти світ і орієнтуватися в ньому, реагувати на те, що відбувається навкруги. Сама перспектива втрати людиною своєї родової ідентичності, що так страхала мислителів і митців минулого століття, видається щодалі більш реальною – і менш вражаючою. Ну що таке «насправді» людина, людяність? Проїхали!..

...Тож не диво, якщо в молодіжних аудиторіях нам, людям старших поколінь, за рядами начебто уважних облич дедалі частіше ввижається чорна діра Нелюдського. Як самі ми виглядаємо в очах нинішніх учнів, студентів,

¹⁷ Переклад І. Огієнка.

дітей, онуків – нам узагалі не до знання. Причому кожне нове покоління учнів, студентів, дітей актуалізує для себе і для нас це відчуття безодні з новою, ще незвіданою гостротою – і в темпі, який щоразу прискорюється.

Як і в інших подібних (почасти вже розглянутих вище) випадках, ситуація цього приголомшливого розриву залишає нам, по суті, два альтернативні виходи. Вихід перший полягає в тому, щоб сприймати зазначений розрив як нездоланну межу або як зону неминучого конфлікту – і, отже, примиритися з історичною поразкою своєї системи смисложиттєвих цінностей, своєї (нашої) культури і, зрештою, людськості загалом. Можливість другого виходу ґрунтується на усвідомленні і задіюванні самої згаданої зони розриву як передумови діалогічних стосунків – того славнозвісного буберівського «Між» (*das Zwischen*), тієї творчої розколини між *Я* і *Ти*, без яких жоден діалог відбуватися не може. Чим-чим, а незайнятим простором для розгортання міжгенераційних стосунків ми аж ніяк не обділені. Важливо, щоб цей простір бодай якоюсь мірою ставав простором діалогічного спілкування, а не зоною взаємного відчуження – хоча цілком виключити останнє вочевидь неможливо. Містки порозуміння, наведені через прірву генераційної інакшости, не можуть не бути крихкими, але від їхнього збереження й примноження залежить і спадкоємність культурного розвитку, і соціальна стабільність, і перспективи нашого суспільства на майбутнє.

Звичайно, так само як діалог культур, регіонів або конфесій, діалог поколінь – це передусім діалог між конкретними людьми, кожен з яких лише до певної межі ототожнює себе з відповідною спільнотою – у цьому разі спільною генераційною. Тож за майданчик для такого діалогу може правити будь-яка арена людського спіткання – і університетська аудиторія, і телевізійне ток-шоу, і світлиця у рідній оселі, і лісова галявина. Головне – налаштованість на те, щоб по-справжньому почути один одного, звільнившись від нав'язливих стереотипів. І в плані вироблення такої налаштованості важливо, як бачиться, повною мірою враховувати особливості саме міжгенераційного типу діалогічного спілкування, передусім – його неминучу *асиметричність*.

Ідеться, звісно, не про те, щоб спілкуватися з молоддю «з висоти» своїх знань, досвіду або кар'єри. Інерція такої «докомунікативної» нерівності має бути, навпаки, подолана, врівноважена дотриманням вимог суворої формальної рівності – інакше довірлива розмова між людьми різних поколінь просто не відбудеться. Проте структура самого діалогу визначає в такому разі різні екзистенційні позиції для «старшого» і «молодшого», «вчителя» і «учня», «батьків і дітей», і цими структурними вимогами неможливо нехтувати.

Як зазначав, аналізуючи міжгенераційний діалог, О. Розеншток-Г'юсі, сама подія такого діалогу, з одного боку, передбачає відмову від будь-яких створених заздалегідь, тобто упереджених образів людини, її «належного» майбутнього тощо. Учитель і учень, старший і молодший учасники діалогу мають прийти на зустріч внутрішньо готовими до змін у самих основах власного ставлення до життя. «Якщо вчитель приходиться на урок з готовим

образом людини або ученя обоюдно вчителя, вбачаючи в ньому взірєць для себе, то уроку не вистачає ... справжньої, саме йому притаманної влади. Урок має позбавити вчителя і учня самостійної значущости і, звільнивши їх від зарозумілої прихильности власним взірцям, кинути їх у безмір нескінченного часу»¹⁸.

«Звичайно, – провадить далі Розеншток-Г'юсі, – ми складаємо собі уявлення про майбутнє наших дітей. Проте лихо нам і їм, якщо ми плутаємо ці наші уявлення про їхнє майбутнє з їхнім *справжнім* майбутнім. Справжнє майбутнє виникає з дієвости нашої віри, їхніх надій і нашої спільної любові. Це здійснюване майбутнє, що його спричинюють наші дії, щодень має наново брати гору над нашими уявленнями про майбутнє»¹⁹.

З другого боку, позиції «старшого» і «молодшого», «вчителя» і «учня» в згаданій події діалогу, як уже було сказано, все ж таки різні, і цю відмінність між ними зраджувати не слід, – як, до речі, незрідка трапляється сьогодні, коли на менторські зазіхання з боку «просунутої» молоді люди старшого покоління відповідають раболіпними спробами підлаштуватися під «модну» говірку і «круту» поведінку, що їх вбачають у нинішніх молодиків. Звісно ж, ні до якої іншої реакції, крім зневаги, такі підлабузницькі заходи спонукати не можуть.

За словами Розенштока-Г'юсі, релевантні в такому розумінні позначення «старий» і «молодий» – це не біологічні, не «фізичні», а соціальні поняття. Бо молода людина в змозі грати лише тому, що її у просторі гри захищає від серйозного життя певний вал. Людина є молодою, оскільки сама вона не стоїть на передньому краї життя. Вона здатна жартувати, оскільки хтось інший протистоїть серйозності життя. І навпаки, старі люди є старими, оскільки вони забезпечують іншим можливість гри»²⁰. І лише завдяки такому генераційно представленому чергуванню серйозности і гри, ризику і жарту, приречености й свободи учасники діалогу поколінь здобувають можливість «жити одним життям»²¹ і разом брати участь у «творенні спільного часу» людської духовности й культури²².

Висловимо цю ж думку у більш звичних для нас термінах. У власне діялогічному значенні *молодість* людини, її належність до нових поколінь визначається її здатністю вчитися, розумово і духовно зростати, що передбачає наявність вільного часу і простору, можливість помилок і повторень: недаремно мовиться, що науки корені в повторенні. Типовими чеснотами учня за будь-яких часів є увага і старанність; того, що варто запам'ятати й засвоїти, ученя чекає від учителя, а не навпаки.

¹⁸ О. Розеншток-Хюсси, *Избранное: Язык рода человеческого* (СПб.: Университетская книга, 2000), 58.

¹⁹ Там само, 58–9.

²⁰ Там само, 65.

²¹ Там само.

²² Там само, 69.

Що ж до позиції *старшого* в діалозі, то вона пов'язана саме з відповідальністю за набутий досвід, суму вистражданих істин, поширення яких ця діялогічна постать має сприймати як сенс власного існування, – і, отже, з принциповою неприпустимістю, «неможливістю» помилок. Природне місце такого учасника діалогу – за катедрою, звідки відступу бути не може: це його останній рубіж. При цьому, якщо вчитель екзаменує учнів, то й учні, своєю чергою, випробовують учителя, до того ж у значно більш серйозному значенні. Невдало складений іспит учень, у принципі, має шанс перескласати, для вчителя, теж у принципі, ніяких переекзаменувань бути не може – дискредитація втіленого ним багажу духовності обертається для нього на особисту катастрофу. Тож маємо визнати, що бути вчителем, батьком, людиною старшого віку, точніше кажучи, посідати саме таку позицію у діалозі поколінь – *боляче*. Цей біль ще посилюється для нас сьогодні з цілком очевидних причин – через чітку свідомість інформаційної некомпетентности, недосконалости наших знань, а також власної причетности до історичних гріхів недавнього минулого і сьогодення. Певно, відчуття цього болю можна за нинішніх часів розглядати навіть як своєрідну ознаку автентичности у спілкуванні між людьми різного віку, у діалозі вчителя з учнем, – доки болю нема, про справжню відвертість таких стосунків говорити не доводиться.

І все ж учитель, який жаліє самого себе, – поганий учитель. Дбати він повинен неподільно про своїх учнів, віддаючи собі ясний звіт у тому, що зберігати свій учнівський *modus vivendi* їм за нинішніх умов дедалі важче, що за межами шкільного порядку на них чекають реальні життєві випробування – можливо, такі, що з ними й рівняти не можна ті, котрі випали на його власну долю. З боку ж самих учнів або студентів вступ до діалогу, окрім усвідомлення своїх традиційних учнівських привілеїв і прав, передбачає цікавість, бодай мінімальну, до особистости та інтересів учителя. Тож людям старших поколінь важливо донести до учнів, дітей, наступників не просто свій досвід, свої знання, а і своє натхнення, свою – як казав видатний київський естетик 60–80-х рр. минулого сторіччя Анатолій Канарський – *небайдужість*. Нехай для людей нових генерацій джерела цієї небайдужости, цього натхнення залишаться чужими і дивними, все ж у події діалогу саме їхнє артикулювання створює полюс необхідної напруги, що, принаймні на особистісному рівні, сприяє процесам взаємовизнання і взаєморозуміння. Окреслена в такий спосіб зона контакту може, очевидно, ставати відправним пунктом для більш широкого узгодження поглядів на світ і людське життя.

Що міжгенераційний діалог, істотні риси якого я тут намагався окреслити, потрібен людям старших поколінь і культурі в цілому, видається річчю зрозумілою. Але чи має він якийсь сенс для самої молоді, що, здавалося б, так і прагне від'єднатися від отих клятих старих і запанувати, як у рідній сторонці, в своїй віртуальній реальності?

З певністю можна твердити, що так, має. Конкретно кажучи, сьогоднішній «плаский» (інформатизований–глобалізований–віртуалізований) світ,

попри всі свої хвалені переваги²³, все ж не надає – або поки що не надає – своїм юним мешканцям достатній набір засобів для його цілісного сприйняття та осмислення як основи самодостатнього людського – поки що людського – буття. Хоч-не-хоч, а доводиться або на кожному кроці стикатися з прикрою нестачею цих засобів (що штовхає в обійми своєрідного комп'ютерного дебілізму), або запозичувати їх з тезаурусу менш «пласких» епох, зокрема, з філософії, літератури та життєвого досвіду ХХ ст. Відкритий діалог з представниками попередніх генерацій, з пам'яті яких іще не вивітрилися ті часи, виявився б у цьому випадку якраз до речі. Втім, справа не тільки в цьому.

Є у філософії Е. Левінаса таке поняття – «жити чимось»²⁴. Філософ має на думці, що людське життя не є відірваною від світу абстракцією: людина по-справжньому живе враженнями від зовнішнього буття, котрі втамовують її бажання, спричиняють у неї насолоду, надають її існуванню смак, колір і запах. Люди покоління, до якого належить автор цих рядків, покоління, що вступило в доросле життя в 60–80-ті роки минулого сторіччя, мали досить виразну свідомість і досить яскраве відчуття того, чим саме вони жили: на зміну суворому аскетизмові ранньої радянської доби саме тоді постало святкове розмаїття наново відкритого світу, який вабив і зачаровував нас, і кликав за обрій, і зосереджувався навколо тих, кому присвячували ми свою свободу і віддавали свою любов. Свобода, любов, романтика, Незвідане та інші основоположні цінності розпочиналися для нас просто з відкритих очей та розчинених вікон, їхнім промінням була сповнена вся безпосередність нашого тут-і-теперішнього буття, що простягалася і вишир, і вглиб, і вгору, і на всі сторони світу...

Скидається на те, що для нинішньої молоді це значною мірою не так, що імперія гаджетів, так і не породивши власних самодостатніх цінностей, витиснула за межі їхнього безпосереднього життєставлення світ цінностей реальних, сумірних з цілісністю невиваганого людського буття. Тим-то сакраментальне питання, *чим живе* сучасна молодь, вочевидь, залишається мало з'ясованим для неї самої; принаймні, на нього дедалі складніше давати нетривіальну відповідь. Природно, що жодне спілкування з попередниками прямо і просто цю відповідь нинішнім молодим людям не підкаже; природно, що в кожного покоління мають бути власні життєві цінності. Але ж спонукати до роздумів про природу цих цінностей і про свій шлях у житті може і розмова з іншими – особливо коли ця розмова щира, а співрозмовникам є чим поділитися зі свого власного досвіду.

У будь-якому разі проблематика наступних поколінь та їхньої життєвої перспективи потребує в наш час якнайсерйознішої уваги. При цьому важ-

²³ Див.: Т. Фрідман, *Світ плаский: Глобалізований світ у XXI столітті* (Харків: Акта, 2008), 675; А. Астаф'єв, «Глобальна культура та соціальний порядок у концепції «сплощення світу» Томаса Фрідмана», *Філософська думка*, 6 (2014): 82-9.

²⁴ Э. Левинас, *Избранное: Тотальность и Бесконечное*, 133-36.

ливо не застрягати на тих або тих об'єктних, суто зовнішніх констатаціях (хоча, певна річ, мають свою вагу й вони), а постаратися зрозуміти, як виглядає ситуація, про яку йдеться, *зсередини*, під кутом зору потреб та інтересів, тривог і сподівань самої молоді людини, якій доводиться і робити свій відповідальний життєвий вибір і якимось вкорінюватися у нинішньому світі, такому непевному, парадоксальному й хисткому, і – що не менш важливо – знаходити у цьому світі нові джерела для натхнення і творчості. Очевидно, що в річищі таких спільних зусиль самоусвідомлення й орієнтації діалог нічим іншим замінений бути не може.

Вище вже згадувалася роль діалогу в творенні *миру* – мирного стану суспільства і суспільного миру загалом. Авжеж, без діалогів – міждержавних, міжкультурних, міжгенераційних тощо – досягнення хоч якого тривкого і ґрунтового примирення в суспільстві здебільшого виявляється неможливим. Суть проблеми, яка тут вимальовується, не зводиться, однак, до самого лише усунення відкритих конфліктів і тих дискурсивних і соціальних практик, які їх обслуговують. Для того, щоб глибше осягти миротворче значення культури діалогу, потрібно уважніше вдивитися в саме поняття *миру*, яке у нас зазвичай потрактовується вкрай однобічно.

Кажучи конкретніше, у вітчизняній свідомості, з філософською літературою включно, у наш час домінує уявлення про мир як просту відсутність війни²⁵. Відсутність війни, ба навіть утримання сторін конфлікту від активних воєнних дій – це, звичайно, вже й саме собою чимало, в чому, зокрема, маємо нагоду переконатися і ми в нинішній Україні. І все ж проста відсутність чогось, навіть великого лиха, не може бути самоціллю, не може утворювати позитивний ціннісний сенс людського буття. Добре, коли можна не сидіти в укритті – добре саме тому, що на світі є вільний простір і свіже повітря. Якби не це, єдине, чого могла б побажати для себе людина, – це більш комфортабельне укриття. Тож і зведення миру до формального заперечення війни і «воєнних цінностей» неминуче принижує, якщо взагалі не зводить нанівець, внутрішню привабливість самої ідеї миру – і, навпаки, збільшує шанси альтернативних життєвих настанов.

Слід зауважити, що знецінення ідеї миру на основі ігнорування її позитивного змісту – тенденція, яка прокладає собі стежки на наших теренах протягом уже кількох десятиліть. Молоді люди, які стають на шлях життя нині, зовсім не перші, від яких можна почути, що мир – це так, притулок для слабаків, а от війна – це насправді «круто», тут є де розвернутися, є де себе показати... Своєрідна етика, естетика й метафізика війни крок за кроком завойовували для себе позиції у вітчизняному – за традиційним самоусвідомленням, такому «миролюбному» – дискурсі; наслідки цієї експансії нам доводиться розсьорбувати сьогодні.

²⁵ Див., напр.: М. Цюрупа, «Мир», в *Філософський енциклопедичний словник* (Київ: Абрис, 2002), 377–78.

Тим важливіше мати на увазі, що мир – це не просто голе заперечення конфліктів з їхніми як-не-як оригінальними (а для когось цікавими і привабливими) рисами. Якраз навпаки, мир у глибокому розумінні цього слова – це *повнота реалізації можливостей спільного людського буття*; тільки в мирі люди, народи й людство в цілому здатні онтологічно реалізувати себе, здійснити своє творче покликання. Справжній мир завжди є за що любити; недаремно, як твердять дослідники, в слов'янських мовах слово *мир* має той самий корінь, що й слово *милий*, корінь, що виражає «приязнь і доброзичливість»²⁶. «Отже, і мир, – зазначає щойно цитований петербурзький вчений В. В. Колесов, – те, що є милим, а милі передусім спокій, тиша і згода між людьми й племенами»²⁷. Звідси – стійкі з давніх-давен сполучення: «мир і тиша», «мир та любов». «Мирь» – завжди побажання спокою, потрібного для життя та праці.

Тож якщо слово *мирь* у значенні «спокій» поширене в усьому слов'янському світі, то – цілком природно – у «деяких літературних слов'янських мовах... досить рано почало розвиватися й інше, пов'язане з ним значення: *мирь* як «просторове розташування усіх людей, що одночасно живуть на землі». Від початку, звичайно, до такого «миру» належали тільки члени роду, згодом – мешканці села, потім іще ширше – весь світ взагалі, у повній відповідності з грецьким словом *kosmos*, яке в такому разі наслідували слов'янські перекладачі»²⁸. Утім, «*мирь* як «спокій» і *мирь* як «космос» вже з XII ст. відомі нам як два різні слова, а з часом їх почали розрізнявати вже й на письмі: *мирь* «спокій», але *мірь* «община»»²⁹; при тому, однак, «жити миром можна тільки в мирі»³⁰.

За словами Г. Г. Гадамера, людська мова є «всеохоплива випереджальна витлумаченість світу»³¹, «первинна форма даности будь-якого духовного досвіду»³². Саме через це наведені спостереження над словом *мирь* видаються повчальними: на прикладі конкретної живої мови вони розкривають пульсацію первісної смислової єдності, що охоплює обжите, освоєне людьми, впорядковане (пор. грецьке *kosmos*), сповнене знайомих облич буття – і милий, сприятливий спокій у його видноколі. Негативне значення відсутності незгод, чвар, війни – лише завбачуваний момент цієї життєвої, онтологічної, соціально-моральної цілісності, котра явно висуває на перший план свій позитивний ціннісний зміст. Отже, завдяки лексичним даним пе-

²⁶ В. В. Колесов, *Мир человека в слове Древней Руси* (Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986), 226.

²⁷ Там само.

²⁸ Там само, 227.

²⁹ Там само, 228.

³⁰ Там само.

³¹ Г. Г. Гадамер, «История понятий как философия», в Гадамер Г. Г., *Актуальность прекрасного* (Москва: Искусство, 1991), 29.

³² Г. Г. Гадамер, «Семантика и герменевтика», в Гадамер Г. Г., *Актуальность прекрасного* (Москва: Искусство, 1991) (Москва: Искусство, 1991), 60.

ред нами виразніше вимальовується смислообраз миру як більш високого, більш складно організованого, більш досконалого і, зрештою, щасливішого (з огляду на можливість реалізації засадничих життєвих інтенцій) стану людности, ніж мілітарний її стан.

Свого часу Бернард Шоу висловив думку про те, що «мир не тільки кращий, а й безмежно важчий, ніж війна». Ця важкість миру може лякати. В Україні і в світі нині знайдеться чимало людей, для кого саме війна і простіша, і природніша, і краща за мир. Ще б пак: вона усуває «зайві» умовності людського буття, відкриває простий вихід для елементарних (а отже, «щирих») потреб і емоцій, присмачує здобутки життя чарівним, наркотичним відчуттям ризику, дає безліч нагод ясно й дохідливо для всіх продемонструвати свій патріотизм, свою відвагу, міць, чоловічий характер, вірність окопному братству тощо. Ну справді, чим не етика з естетикою?

Говорити і думати про мир складніше, ще складніше його творити. У контексті окресленого аспекту цього поняття дедалі більш очевидним стає те, що мир – це, звичайно, не припинення будь-яких конфліктів, радше «такий стан, за якого конфлікти творчим, ненасильницьким способом набувають іншої якості»³³. Зокрема, на місце взаємного ненавистництва мирний тип розв'язання конфліктів висуває емпатію, місце сили посідає ненасилля, місце руйнації – творчість, точніше кажучи, творення нових можливостей співжиття. Закріплює такий позитивно-мирний підхід до конфліктів комунікативна спрямованість людського духу, що спирається на відчуття живої співпричетности Іншим, відразу до вольових «остаточних рішень», динамізм і гнучкість мислення³⁴. У будь-якому разі, якщо ми прагнемо до відновлення самостійного ціннісного змісту поняття миру, ми маємо повністю усвідомлювати ту «важкість» миру, про яку згадував Б. Шоу: «важкість», що приймає на себе тягар конфліктної проблематики війни, але розв'язує цю проблематику в цілковито інший спосіб, у річищі позитивної людської творчости, діалогу і спілкування.

Однак про роль діалогу в досягненні й відстоюванні миру сказано вже, напевне, достатньо. Узагальнюючи, важливо підкреслити, що й за самим способом свого існування *мир* як онтологічний феномен має діалогічно-спілкувальну природу. Його з повним правом можна вважати певною людською спільністю, але такою спільністю, в якій кожен з її учасників – чи то окремих індивідів, чи то соціальна група, нація, держава – вільно знаходить себе, своє справжнє покликання. Інакше про мир говорити не можна, хіба що про «поганій мир», який недалеко відійшов від «добрячої» бійки. Мир, далі – це й відчуття присутности Інших – присутности, яка не провокує на ворожечу, а навпаки, підтримує впевненість у собі і власних силах. А втім, Інший залишається Іншим. Без бродильного елементу інакшости феномен миру втра-

³³ Йоган Галтунг, «Культурный мир: некоторые характеристики», в *Культура мира и демократии. Культура мира* (Москва: Международный институт мира и демократии, 1997), 93.

³⁴ Там само, 91–113.

чає свою життєздатність, свою творчу потугу, стає вразливим для спокус агресивного самоствердження, – і про це слід пам'ятати, обмірковуючи нинішні популярні моделі «однополярного», «своє-центристського» миру, чи то руського, чи то американського, чи то ісламського.

Між тим мир – це й той виднокіл, той обрій, що поступово розступається в усі боки, ті буттеві ландшафти, в котрі «вписане» існування певної людської спільноти; вдаючись до відомого визначення М. Гайдеггера, це «відкритість буття» перед нею. Нарешті, мир – це й сталість, впорядкованість самого життя з усіма його плеканнями і здобутками, сталість, що зближує людину й людину, індивіда й рід, минуле й майбутнє.

Отже, говорячи про позитивний ціннісний зміст миру, ми не можемо не визначати його передусім через сукупність форм спілкування в усьому багатстві їхнього потенційного розвитку, спілкування, що стало для тих, хто спілкується, справжньою основою їхнього життя.

Може виникнути питання: а хіба війна не є своєрідною формою спілкування? Хіба не реальна річ – «розмова» на шаблях, «обмін репліками» у вигляді автоматних черг або ракетних ударів? Чи все це саме собою вже часом не діалог?

Відповідь на це питання має бути цілком однозначною: ні, війна як така спілкуванням не є, дарма що актуалізує деякі специфічні форми останнього. Війна принципово не є спілкуванням, по-перше, тому, що спілкування можливе між суб'єктами, які взаємного визнають один одного, війна ж, за визначенням знавця цього заняття Карла фон Клаузевіца, є «актом сили з метою примусити противника виконати нашу волю»³⁵, і, отже, передбачає ставлення до суперника не як до суб'єкта, а саме як до об'єкта, котрого належить «поставити на місце» незалежно від його власної волі. По-друге, якщо спілкування, тим паче спілкування діялогічне, базується на смисловій прозорості висловів і актів співбесідників, що прагнуть взаємного порозуміння, то війна передбачає саме прихований, замаскований характер вирішальних акцій, котрі мають стати несподіванкою для ворога. З особливою гостротою і, можна сказати, особливо принизливим, нестерпним для людської самосвідомості способом цей десуб'єктивуючий ефект виявляється в галузі *війни інформаційної*, жертвами якої – справді жертвами! – виявляються нині мільйони людей у найрізноманітніших куточках світу.

Тож війна спілкуванням не є. Спілкуванням у всій повноті його життєбудівних потенцій і здобутків є мир. Мир, що в своєму граничному осмисленні зрештою і являє нам ніщо інше як своєрідний *полілог* людських культурних світів з властивим цим світам різноманіттям цінностей, етичних пріоритетів, онтологічних вкоріненостей і форм спілкування. Боротися за мир в

³⁵ Цит. за: Д. Смит, «Образ войны в 1990-е годы», в *Культура мира и демократии. Культура мира*, 159.

окресленому його розумінні, брати участь у розбудові мирних стосунків – справа, безперечно, складна, відповідальна і достойна.

Утім, не будемо вдаватися з цього приводу до надмірного пафосу. Будь-які свої цінності людина вибирає, а вибір передбачає, що можуть бути аргументи і «за», і «проти». Так і у виборі миру завжди є свій, явний або прихований, ризик, своя моральна напруга – що більшою є напруга, то більше підстав розглядати вибір на користь миру як вчинок.

Років із двадцять тому тодішній міністр закордонних справ Німеччини Є. Фішер, аргументуючи політику підтримки силових акцій проти режиму Мілошевича в Сербії, висловив тезу про те, що за наявності дилеми «Ні – війні» й «Ні – Аушвіцу» перевагу належить віддати останньому твердженню. Незалежно від того, чи справді поведінка тодішньої сербської влади заслуговувала на таке порівняння з репресивною системою нацизму, дилема, що її сформулював Фішер, не може не зачіпати сумніння людей, що з повагою ставляться до уроків історії. Справді, всім, хто має до того цікавість, відомі історичні прецеденти, коли прагнення миру саме з морального погляду могло спричинити серйозні заперечення. Чи припустимо було би, наприклад, під час Другої світової війни домагатися миру з нацистською Німеччиною? Чи доречно в наш час наполягати на примиренні з ІДІЛ – навіть якщо б таке примирення взагалі було можливе? І разом з тим – чи маємо ми підстави твердити, що в нинішній ситуації на Донбасі і в українсько-російських стосунках загалом справи стоять принципово інакше, ніж у двох щойно згаданих випадках?

Очевидно, що цілковито безсторонньої відповіді на останнє питання сьогодні годі й чекати. Щодо автора цих рядків, то я переконаний, що так, зазначені ситуації є докорінно відмінними, і наскільки нерозважливо, якщо не злочинно, було б у 1945 р. дбати про мир з нацистськими бонзами, настільки ж нерозважливо і злочинно нехтувати сьогодні щонайменшою можливістю для примирення між Україною і Росією і всередині самого українського суспільства. Виходжу в цих своїх переконаннях із того, що нинішній фатальний конфлікт не тільки призводить до безглузвих жертв і нівечить людські долі. Він, цей конфлікт, сіє насіння ненависти, що отруює і довго буде отруювати життя людських спільнот, які звикли перебувати у згоді й злагоді, – аж до окремих родин включно. Внаслідок його згубної інерції руйнується неповторна *культурна реальність* дотеперішнього українського буття, зазнає незворотних перетворень сама – здавалося б, так високо поцінована нині – українська ідентичність. Чи може справжніх патріотів України тішити обличчя їхньої Вітчизни, спотворене суїцидальною люттю? Тож, як видається, подолання нинішнього мілітаристського божевілля, таке подолання, яке повертало би до мирного стану також і галузі ідеології, моралі, повсякденних стосунків, є, без перебільшень, найпатріотичнішим завданням нашого часу.

Утім, як зазначалося, завжди можуть знайтися і аргументи «проти» – проти щойно висловленої позиції зокрема. У когось, либонь, сформува-

лися зовсім інші переконання, і теж не без підстав. По суті, проти вимоги миру, незважаючи на потужність її ціннісних засад, завжди є що заперечити³⁶. А отже, ті, хто її поділяє, мають бути готові до її публічного відстоювання – у відкритому і щирому діалозі, що, як зазначав уже відомий нам пізньоантичний інтерпретатор Платона, вдосконалює всіх тих, хто бере в ньому участь, веде їх шляхом взаємного навчання й очищення.

Viktor MALAKHOV
**Dialogical Communication and its Role
in Achieving Social Harmony and Understanding**

*Viktor Malakhov – doctor of sciences in philosophy,
professor in ethics and moral philosophy; retired (in 2015) from the department
of philosophy and religious studies at National University “Kyiv-Mohyla Academy”,
and from senior fellow of the Skovoroda institute of philosophy,
National academy of sciences of Ukraine.*

This article looks at the possibilities and prospects for using a dialogue approach to conceptualizing and solving conflict situations in contemporary Ukrainian society, finding paths to reconciliation and understanding. It demonstrates that the internal mechanism and heuristic potential of dialogical communication are on par with the problems arising before society today, and as such can help their constructive resolution. The author marks certain conditions and peculiarities of introducing the basics of dialogue into the areas of political, cultural, and religious life most in need of it, as well as into inter-generational human relations. The article analyzes the value of peace as a concept and makes a case for its relevance in the context of developing dialogical culture and pointing contemporary human life in a positive direction.

Keywords: dialogue, communication, discussion, harmony, the Other, culture, cultural reality, values, intergenerational dialogue, peace

³⁶ Вагому аргументацію щодо цього можна знайти, зокрема, в добірці: «Війна і суспільство. Круглий стіл «Філософської думки» в *Філософська думка* 1 (2015): 5-60. Див. також: О. В. Білий, упоряд. *Україна – Росія: діалог під час конфлікту*.

Bibliography

- “Anonimnye prolegomeny k platonovskoi filosofii”. V *Platon. Dialogi*. Moskva: Mysl', 1986.
- Astaf'iev, A. “Hlobal'na kul'tura ta sotsial'nyi poriadok u kontseptsii “sploshchennia svitu” Tomasa Frydmana”. *Filosofs'ka dumka*, 6 (2014): 82-9.
- Bakhtin, M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moskva: Iskusstvo, 1979.
- Berlin, I. «“Dvi kontseptsii svobody”». V *Suchasna politychna filosofii: Antolohiia*. Kyiv: Osnovy, 1998.
- Bil'chenko, Ie. V. *Chuzhyi. Inshyi. Blyzhnii. Filosofii diialohu iak filosofii Tre'oho*. Kyiv: Vydavnytstvo NPU imeni M. P. Drahomanova, 2010.
- Bilyi, O. V., uporiad. *Ukraina – Rosiia: dialoh pid chas konfliktu*. “Ahentstvo “Ukraina”; Mizhnarodnyi fond “Vidrodzhennia”, 2015.
- Bodriiia, Zh. *Prozrachnost' Zla*. Moskva: Dobrosvet, 2000.
- Buber, M. *Dva obraza very*. Moskva: Respublika, 1995.
- Darenskii, V. Iu. “Struktura «glubinnogo obshchennia”». *Praktichna filosofii* (2005): 3-11.
- Darens'kyi, V. Iu., V. D. Zhulai, L. M. Karachevtseva ta in. *Diialoh sub specie ethicae*. Kyiv: Vyd-vo PARAPAN, 2011.
- Dvorkin, I., “Filosofii dialoga v poiskakh puti”. *Tolerantnist' ta diialog v suchasnomu sviti. Zb. nauk. prats': Filsofs'ki diialogi* (2013): 112-71.
- Fridman, T. *Svit plaskyi: Hlobalizovanyi svit u XXI stolitti*. Kharkiv: Akta, 2008.
- Klochovs'kyi, Ian A. *Filosofii diialohu*. Kyiv: DUKH I LITERA, 2013.
- Levinas, E. *Izbrannoe: Total'nost' i Beskonechnoe*. SPb.: Universitetskaia kniga, 2000.
- Malakhov, V. A. “Etos tolerantnosti na zlami stolit'”. V *Etos i moral' u suchasnomu sviti*. Kyiv: Vydavnytstvo PARAPAN, 2004.
- *Etyka spilkuвання: navch. posibnyk*. Kyiv: Lybid', 2006.
- *Kul'tura i chelovecheskaia tselostnost'*. Kiiv: Naukova dumka, 1984.
- Rozenshtok–Khiussi, O., *Izbrannoe: Iazyk roda chelovecheskogo*. SPb.: Universitetskaia kniga, 2000.
- Tsiurupa, M. “Myr”. V *Filosofs'kyi entsyklopedychnyi slovnyk*. Kyiv: Abrys, 2002.

Оксана ДОВГОПОЛОВА
**«Розриви» колективної пам'яті:
проблематика виявлення та лікування**

*Оксана Довгополова – докторка філософських наук,
професорка катедри філософії та методології пізнання
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.*

Колективна пам'ять не є монолітним комплексом знань та уявлень, подекуди вона сліється, виходить в паралельні режими існування, а інколи розривається. Розриви колективної пам'яті створюють соціальне напруження, яке або долається через спеціальні процедури комеморативного перезавантаження, або заганяється в простір позбавлення голосу. Для аналізу розривів колективної пам'яті плідним є феноменологічний підхід, зокрема ксенологічна концепція Б. Вальденфельса. Метафора «поранення» в контексті зустрічі з Чужим та аналіз «лікування» обжитого простору через інтерпретацію за допомогою інструментарію з того самого обжитого простору виявляються плідними під час дослідження комеморативних розривів. Аналіз «зшивання» комеморативних розривів ХХ століття дає можливість стверджувати, що сама наявність розриву унаочнюється через застосування нового наративу, що дозволяє досягти нової якості соціальної солідарності. У колективній пам'яті сучасної України є декілька ліній розриву, але можна припустити, що деякі з них не усвідомлюються в суспільстві через відсутність відповідного наративу. Одним із прикладів такого розриву є колективна пам'ять вимушених переселенців. Рефлексія цього розриву здійснюється через художні проекти, спрямовані на актуалізацію думки про те, що створення спільного простору пам'ятання в контексті переселенців може спонукати дію громадянської солідарності, що дозволить запобігти додатковим соціальним конфліктам.

Ключові слова: колективна пам'ять, феномен Чужого, місця пам'яті, постпам'ять, розрив пам'ятання

Будь-яка колективна пам'ять може існувати в декількох режимах – умовно «природному» (коли «пам'ять поколінь», тобто розповіді старших людей,

підтверджує людині те, чого її навчили в школі та під час різних церемоній у «місцях пам'яті»), репресованому (коли пам'ять моєї соціальної групи живе в суперечності з пам'яттю суспільства в цілому), розірваному (коли умови для підтримання пам'яті стають такими небезпечними, що вона переривається, про її існування можемо дізнатися з якихось джерел – а можемо не дізнатися зовсім). Парадокс полягає в тому, що загалом колективна пам'ять унаочнює своє існування саме коли з її функціонуванням щось не так, коли вона рветься. Саме на цьому мені й хотілося би зосередитись. Розірвана пам'ять у різних вимірах неодноразово ставала предметом дослідницького інтересу – у контексті проблеми впливу на колективну ідентичність політичних репресій (наприклад, дослідження «кривого горя» Александра Еткінда¹), формування штучних конструктів на місці відсутньої пам'яті (як у понятті постпам'яті Маріанни Гірш²) тощо. В кожному разі описується свій механізм поладження розриву, «зшивання» зіпсованої тканини колективних уявлень. Інколи це нові способи інформування, донесення тієї самої інформації іншою мовою (роздуми Йорна Рюзена про «вторинне травмування» в контексті пам'яті про Голокост³; аналіз Алейди Ассман змін форм меморіальної культури в Німеччині⁴ тощо). Інколи це пропозиції звільнитись від певного шару пам'яті, щоб надати гідне місце для «правильних» та «репресованих» (це легко побачити в пошуках правильного способу деколонізації чи демунізації).

Мені в цьому тексті йдеться про механізми виявлення, усвідомлення як проблеми та зшивання розривів колективної пам'яті. Розрив колективної пам'яті виникає в точці соціальної проблеми, напруги або політичного примусу. Отже, зшивання розриву виявляє зусилля щодо подолання конфліктності соціального буття в той чи той момент. При цьому розрив не обов'язково усвідомлюється на рівні соціального буття, не визначається як проблема, а значить, не може бути подоланий. У суспільстві, що перебуває у стані стресу (як зараз Україна), будь-який спосіб виявити та загасити джерело соціальної напруги є життєво актуальним. Я дозволю собі не залишатися тільки на рівні теоретичної рефлексії, але й торкнутися конкретних прикладів механіки успішного додання розривів колективної пам'яті та ситуації, коли розрив не знаходить мови для свого проговорення. Багаторічний досвід соціальної дії в контексті різних комеморативних «розривів» необхідно осмислити як окреме явище, що потребує окремого дослідницького підходу. Ми можемо вказати на певною мірою вже класичні дослідження соціаль-

¹ Александр Эткінд, *Кривое горе: память о непогребенных* (Москва: Новое литературное обозрение, 2015).

² Marianne Hirsch, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2012).

³ Йорн Рюзен, *Нові шляхи історичного мислення* (Львів: Літопис, 2010).

⁴ Алейда Ассман, *Новое недовольство мемориальной культурой*, пер. с нем. Б. Хлебникова (Москва: Новое литературное обозрение, 2016).

ної дії в контексті неможливості застосовувати старі практики (від критики П'єра Нора «місць пам'яті»⁵ до аналізу Алейди Ассман нового незадоволення меморіальною культурою), на наукові та освітні проекти, спрямовані на подолання наявності «білих плям» в історії (для України це, наприклад, актуалізація трагедії Голодомору). Але проблема долання «розривів» колективного пам'ятання, на наш погляд, має розглядатися в ширшій перспективі, отже, вписування «розривів» у досвід катастроф та політичних репресій створює додаткову рамку розуміння, що не надає можливості побачити «розриви» з іншою природою. Спробую в цьому тексті розглянути теоретичні способи виявлення «розривів» та приклади соціальної дії в контексті усвідомлення останніх. Оскільки для авторки цих рядків проблема постає не тільки як теоретична, а як практична в контексті буття колективної пам'яті в сучасній Україні, окрему увагу буде приділено одному з неусвідомлених нині комеморативних «розривів», а саме проблемі колективної пам'яті вимушених переселенців останніх років. Запропонований екскурс у спробі виявити розрив колективної пам'яті всередині України не претендує на узагальнення ситуації з колективною (та історичною) пам'яттю. Я торкаюся тільки двох прикладів, що потребують осмислення та спільної дії.

Аналіз механіки долання розриву колективного пам'ятання авторка цих рядків пропонує здійснити за допомогою методологічного інструментарію респонзивної феноменології, а саме препарування ситуації Чужого, як це пропонує Бернгард Вальденфельс. Підхід соціологічної феноменології (що стартує в дослідженнях Альфреда Шютца) демонструє свою плідність для аналізу соціального «бачення» та відповідно «не-бачення». Опрацьовуючи інструментарій роботи з розривами колективної пам'яті, я вважаю за можливе наголосити на реактуалізації наративістського підходу в аналізі комеморативних практик. Постає можливим пов'язати підхід Гейдена Вайта з концепцією комеморативної каузальності Тимоті Снайдера, який вказує на зумовленість бачення сучасності наявними інтерпретаційними схемами розуміння минулого.

Природа «розриву» комеморативної тканини

Операції із зшивання розривів колективного пам'ятання цікаві як відновний соціальний механізм, терапевтична процедура в ситуації соціального стресу. Розриви колективного пам'ятання проявляють себе в ситуаціях, коли певні теми з минулого не мають повноцінної присутності в практиках соціального буття, освіти, меморіальній політиці держави тощо. Належність до «комеморативної спільноти» (commemorative community) надає можливість отримати право на впізнавання власної ідентичності в комеморативних практиках суспільства. Якщо ж людина до «комемора-

⁵ Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (Special Issue: Memory and Counter-Memory), (1989): 7-24.

тивної спільноти» не належить, вона саме буде відчувати розрив пам'ятання, бо для її (або її предків) пам'яті не знайдеться інтерпретаційних механізмів. При цьому інформації про певні події в публічному просторі може бути скільки завгодно, справа не в браку інформації, а в браку комеморативного механізму. Зокрема, Т. Снайдер питає в своєму есеї про комеморативну каузальність – у якій схемі пам'ятання Голокосту знайдеться місце для комеморації трьох мільйонів радянських військовополонених⁶? Вони не належать до комеморативної спільноти в контексті Голокосту – і це, на думку Снайдера, створює певні перекося в розумінні природи події Голокосту. Звертаючись до меморіальної політики України, можемо знайти багато тем, що за наявності колосальної дослідницької та освітньої літератури, наукових програм тощо залишаються поза межами колективного пам'ятання через їхню відсутність у меморіальній політиці держави. Пошлюся нещодавнє дослідження регіональної пам'яті в Миколаєві Дар'ї Козлової. У ньому авторка порівнює експозиції миколаївських музеїв, в експозиції яких наявна тема Другої світової війни, та доходить висновку, що, наприклад, тема масового знищення євреїв є там, де творці експозиції долучалися до програми вивчення Голокосту, й зовсім відсутня там, де дотримуються умовно радянської схеми пам'ятання. Д. Козлова вказує також на ще один розрив, що неминуче виникає в історичній пам'яті миколаївських школярів: «В сучасних підручниках, які активно використовуються у звичайних шкільних класах, існує тенденція опису нацистського окупаційного режиму на прикладі лише однієї окупаційної зони – Райхскомісаріату Україна, до якої входила тільки частина Миколаївської області, тому учням шкіл Миколаєва та області важче отримати інформацію про події війни у власному регіоні в цілому (хіба що, в рамках шкільних додаткових годин, сфокусованих на вивчення краєзнавчого матеріалу)»⁷. Приклади можна множити. Один із найбільш промовистих для України – три десятки пам'ятників у Бабиному Яру за відсутності суспільної практики комеморації. Кілька комеморативних спільнот живуть власним життям, часом вдаючись до конкурентних змагань. Отже, інколи збереженню розривів пам'ятання не заважає наявність відкритої доступної інформації.

Чи сприяє суспільній солідарності збереження розривів розвитку? Питання риторичне. Звісно, ні. Отже, «зшивання» розривів могло би стати засобом терапії колективної ідентичності (та неодноразово ним ставало). Висхідним імпульсом «зшивання» пам'яті виявляється при цьому оптика майбутнього. Якщо виходити з визначення історичної свідомости Й. Рю-

⁶ Timothy Snyder, "Commemorative causality," accessed March 14, 2017. <http://www.eurozine.com/commemorative-causality/>.

⁷ Дар'я Козлова, «Про Другу світову війну та Голокост: пам'ятання і забуття», *Україна модерна. Міжнародний інтелектуальний часопис*. Переглянуто 14.03.2017. <http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/kozlova-memory-and-oblivion>.

зена як орієнтації життєвих практик через досвід часу в медіумі пам'яті⁸, то «зшивання» колективної пам'яті постає як усвідомлена ситуація соціальної напруги в ситуації «розриву» пам'ятання задля здійснення певного проєкту майбутнього, у якому конфлікт через певні причини намагаються подолати. «Зшивання» розривів не є єдиною можливою стратегією в разі наявності останніх – є обставини, коли умовою виживання суспільства вважається кінцеве закріплення розриву. Я зупинятимусь на випадках «зшивання».

Феноменологічна методологія дослідження ситуації «чужого» та аналіз комеморативних «розривів»

Соціальна напруга в контексті пам'ятання змушує відчутти колективну пам'ять як те, що відмовляється працювати в «нормальному» режимі. Пропоную подивитись на проблему «розриву» пам'ятання в методологічній перспективі феноменології. Авторці цих рядків в такому контексті здається плідною метафора «поранення», що її застосовує сучасний німецький феноменолог Бернгард Вальденфельс для описання ситуації зустрічі з Чужим. На думку Б. Вальденфельса, будь-який «злам» звичного (обжитого, автоматично інтерпретованого) світу може бути описаний через метафору поранення. Фізичне втручання прирікає мене до уваги⁹, виводить з автоматичного існування повсякденности. В ситуації поранення людина наближується до межі власного існування, співвідношення між пасивністю та активністю тут падає в точку стовідсоткової пасивности. В цей момент Вальденфельс бачить загрузання сенсу в реальному втручанні, ми не здатні говорити, щось перериває наше мовлення¹⁰. Перебування в реальності, яку ми не впізнаємо в її чужості, нестерпне. Отже, таку реальність треба «лікувати». Б. Вальденфельс доводить, що початком виправлення «перебою» є тлумачення, будь-яке, навіть неправильне – але поки ми не зможемо створити розповідь про те, що відбулося, ми не зрушимо з місця. Тлумачення Чужого (Чуже постає позапорядковим, таким, що не може бути інтерпретоване за допомогою наявних «рецептів» орієнтації в обжитому світі) неминуче здійснюється за допомогою інструментарію, який нам знайомий. Нам треба пристосувати його для тлумачення незрозумілого, а потім за допомогою знайомого будівного матеріалу перебудувати картину світу. «Лікування» інтенційного перебою здійснюється через тлумачення, інтерпретації, проговорювання історії незрозумілої події. Є цілий набір цих інтерпретаційних технік, на якому я зараз не зупинятимусь. У нашому контексті важливо, що будь-який перебіг інтенції в її здійсненні запускає процес інтерпретації Чужого за допомогою опрацьованих на іншому матеріалі технік, що призводить до переконструювання картини обжитого

⁸ Йорн Рюзен, *Нові шляхи історичного мислення* (Львів: Літопис, 2010), 81-2.

⁹ Бернхард Вальденфельс, *Мотив Чужого* (Минск: Пропілеї, 1999), 46.

¹⁰ Вальденфельс, *Мотив Чужого*, 56.

світу. Із колективною пам'яттю відбувається те саме: коли старі схеми відмовляються працювати на відтворення нашої ідентичності, суспільство шукає нових інтерпретаційних схем, щоб вбудувати їх у старі схеми розуміння сенсу Історії.

«Лікування» обжитого простору в європейській традиції та дослідження природи колективної пам'яті

Дозволю собі припустити, що сам феномен історичної пам'яті був описаний як такий у момент зламу «природного» пам'ятання. Поняття колективної та історичної пам'яті сформулював Моріс Гальбвакс наприкінці 20-х років ХХ століття, коли європейські країни здійснили надзвичайне зусилля зі зшивання розірваної тканини пам'ятання.

Після Першої світової війни злам колективного пам'ятання сприймався як злам Історії. Велика війна змусила зневіритись у поняттях Прогресу, Поступу та Історії з великої літери з її настановою на вибудовування такого проєкту життя, який був заповіданий предками та буде схвалений потомками. Жертви жахливі, результати незрозумілі, звичні «вони померли задля того...» не викликають довіри, ті, хто вижили, нічого не бояться та нікому не вірять, є «електризованими війною». При цьому саме вони – ті, хто пройшов війну, і є головними героями історії. Як не дати розвалитись схемам ідентичності, що вже довели свою дієвість, та вписати туди нову реальність, яка не ще не набула мови для того, щоб описати себе саму?

У момент завершення Першої світової відбулося глобальне «зшивання» розриву пам'ятання. Розтлумачити «поранення» зрозумілого світу виявилось можливим завдяки винайденню нової мови про зв'язок кожного з долею власної держави. Цією мовою було проговорено розповідь про Невідомого солдата, культ якого почав формуватися з 1920 року. Якщо придивитись до церемоніальнів створення перших Могил Невідомого солдата в Лондоні й Парижі, ми побачимо міцні символічні шви на наново зшитій тканині пам'яті.

Тільки описання багатоденного церемоніялу поховання Британського Невідомого солдата забрало би два друковані аркуші, церемонія була прописана дуже ретельно. Нагадаю тільки принципово важливі деталі. Це реальний солдат – але невідомо, хто саме, бо прах обирали навмання – з декількох масових поховань. У такий спосіб досягався ефект створення узагальненої фігури. Слава невідомого солдата впліталася в багаторічну військову славу Британії через участь короля у комеморативній процедурі – король, наприклад, власноруч обрав хрестоносний меч з королівської скарбниці, щоб покласти на саркофаг, в якому Солдата везли на Батьківщину. Новий герой Історії був похований у Вестмінстерському абатстві – місці поховання англійських королів. Військова слава багатьох століть зійшлася в цьому жесті поваги. Король Георг V йшов за труною героя. А кількома роками потому перша представниця англійського королівського дому поклала свій букет нареченої на могилу Невідомого солдата, зв'язавши минуле та майбутнє цим жестом.

Могила Невідомого солдата в Парижі була створена за рік після англійської, теж у символічному серці міста – біля Тріумфальної Арки. І ще за кілька років саме французька Могила збагатилася елементом, який зараз здається просто «природною» частиною комеморації військової скорботи, – Вічним Вогнем. Цей комеморативний інструмент перекидає для нас місток між двадцятим століттям та римським храмом Вести, в якому зберігався імперіум, символ державної влади в Римі. Весь символічний супровід нового інструменту комеморації заслуговує на спеціальний аналіз, але це не є завданням цього тексту.

Сьогодні навряд чи хтось помітить сліди розриву. «Поранення» було вилікуване, шви зарубцювалися. Зараз навіть дивно читати про ретельно пропрацьований церемоніал прощання з Невідомим солдатом. Шви на розірвану тканину пам'яті накладалися так ретельно, що сьогодні ми не бачимо їхніх залишків. Через це перезавантаження військової пам'яті змінилася сама природа історичного пам'ятання. Елементи старого нарративу були обережно використані, щоб це було саме лікування, перезавантаження – а не авангардне створення нової реальності з чистого аркуша.

Успішність проекту була зумовлена, зокрема, тим, що реалізовувався він через спільне зусилля Влади та Соціуму. Нова комеморативна спільнота народилася через це союзництво. Варто нагадати, що цей жест зшивання розірваної тканини пам'ятання запустив справжню «мандрівку мнемонічного сюжету»¹¹ (за визначенням Астрід Ерлл), тобто стрімке поширення практики вшанування Невідомого солдата у світі.

Повернуся до свого припущення про зв'язок між цим актом лікування обжитого простору та появою теоретичного осмислення феномену історичної пам'яті. М. Гальбвакс видав «Соціальні рамки пам'яті» 1925 року, коли процес «зшивання» минулого з майбутнім можна було спостерігати. До речі, розуміння принципової значущості бачення «розриву» можна назвати загальним місцем досліджень колективної та історичної пам'яті. Нагадаю, зокрема, один із критеріїв, за яким П. Нора відрізняє історичну пам'ять від історичної науки – пам'ять відштовхується від розривів. «Ми більше не говоримо про “витоки”, ми говоримо про “народження”. Надане нам як радикально інше, минуле постає як розділений світ»¹². Я. Зерубавель спирається на твердження Нора про «народження», ілюструючи це не тільки ідеєю народження нації, але будь-якої спільноти¹³. Народження символізує відділення від іншої групи, іншого світу. Саме відчуття необхідності знайти контури неподоланого розриву між нами та рештою світу відзначає загалом функцію історичної свідомости в її романтичному варіанті, а великою мірою й в усіх інших. Причому такий розрив, для якого *вже знайдено* варіант подолання.

¹¹ Astrid Erll, “Travelling Memory,” *Parallax*, 17, no.4 (2011): 4-18.

¹² Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire,” *Representations*, 26 (Special Issue: Memory and Counter-Memory, (1989): 17.

¹³ Яель Зерубавель, «Динамика колективної пам'яті», *Ab Imperio* 3, (2004): 82.

На останньому твердженні хочу наголосити. Розрив як такий змушує здійснювати зусилля «лікування». Але побачити розрив можливо тільки після того, як його залікували, тобто розказали історію по-новому, знайшли наратив. Справа в тому, що розриви можна не помічати. Інколи це може стати соціальною проблемою.

**Немає мови – немає «розриву»:
умови бачення пошкоджень тканини минулого**

Як правило, розриви – це війни чи соціальні катаклізми. Якою мірою дивовижні зсуви з колективним пам'ятанням відбуваються в напружених соціальних ситуаціях, складно осягнути розумом (доки не потрапляєш у таку ситуацію). В цьому контексті хотіла би послатися на дослідження Ігоря Нарського щодо формування історичної пам'яті під час громадянської війни початку 20-х років на Уралі¹⁴. Громадянська війна, злидні, банальний брак інформації про те, що відбувається в світі, зникнення незалежної преси, тотальна недовіра кожної соціальної страти до іншої – усе це руйнувало старі рамки пам'яті та водночас змушувало нову владу енергійно «реконструювати минуле»¹⁵. Історик описує поступове рефреймування обжитого світу за допомогою ретельного опрацювання правил церемоніальної комунікації в пам'ятні дати. Створювалися нові місця пам'яті (передусім цвинтарі героїв, де проходили напрочуд пишні на тлі голоду церемонії). Символи ж минулого знищувались з «радикальністю, що доходила до вандалізму»¹⁶. І. Нарський демонструє, що джерела свідчать про те, що протягом 1914–21 років сучасники сприймали дійсність як безперервну війну, але на початку 20-х років спільними зусиллями «зверху» та «знизу» жахливі беззмислові роки було замінено яскравими картинками класової боротьби, трагічною розповіддю про героїчну жертвність у реалізації найвищого сенсу боріння за краще майбутнє. З точки зору І. Нарського, зміни, що відбуваються в колективному пам'ятанні мешканців уральських міст, схожі на безумство. Це жахливе провалля культурної пам'яті, в якому минуле буквально розсипалось на попіл¹⁷. Своєрідна культурна амнезія «маленької людини» в роки російської революції, що звільнила місце для реабілітації культурної пам'яті на новому підґрунті, стала основою для нових норм соціальної поведінки¹⁸. І. Нарський з жахом описує ситуацію, коли лише за *п'ять* років створилося абсолютне комеморативне провалля, що було затягнуте за допомогою нових інтерпретаційних схем, які, своєю чергою, стали основою для відтворення нового типу соціальних відносин.

¹⁴ Ігорь Нарский, *Жизнь в катастрофе. Будни населения Урала в 1917-1922 г.* (Москва: РОССПЭН, 2001).

¹⁵ Нарский, *Жизнь в катастрофе*, 428.

¹⁶ Там само, 431.

¹⁷ Там само, 442.

¹⁸ Там само.

Неочікуване відлуння думок І. Нарського авторка цих рядків відчула в епізоді роману Дж. Літтелла «Благодійниці» (*Les Bienveillantes*), де офіцери СС розглядають полиці бібліотеки в тільки-но захопленому Луцьку. Коли один дивується, що тут книжки тільки російською та українською «Дивовижно, отже, тут нещодавно була Польща!» – «Уявіть собі, червоні все вигребли повністю» – «За два роки?» – «Двох років навіть занадто» (переклад авторки статті за виданням: Дж. Літтел, *Благовоительницы* (М.: Ad Marginem, 2012). Тут описується свідоме створення розриву, якому саме передуює «зшивання». Таке теж трапляється (перепрошую в читачів за звернення до такого неоднозначного джерела).

Останні згадані випадки «зшивання» тканини минулого наново здійснювались силоміць. Згадую їх для того, щоб очевиднішим ставав зв'язок між тлумаченням та зламом, розривом. Інколи тлумачення, що ревізує минуле, передуює самому розриву, інколи провокує. Але очевидно, що сама наявність розриву (його характеристики, так би мовити) визначається саме через запропоноване тлумачення. Якщо це справжній розрив, пошук мови для того, щоб розповісти про подію, може тривати десятиліттями. Для говоріння про Голокост світ шукав мову майже півстоліття¹⁹, проходячи всі стадії від небажання говорити, твердження неможливості репрезентації, суперечок про унікальність події до сучасного визначення Голокосту як поворотної точки європейської історії, що через свою абсолютну нелюдність визначила необхідність спільними зусиллями боронити права людини та будувати ціннісну ієрархію нових держав так, щоб зверху не було нічого, окрім цінності людського життя та гідності. У текст сучасного європейського міста має бути вписане речення про це. Навіть якщо саме ця країна із Голокостом не пов'язана (нагадаю в цьому контексті конкурс на меморіал Голокосту, що має з'явитись 2021 року в центрі Лондона; проект був затверджений восени 2017).

Лікування комеморативних «розривів» у контексті потенціалу нарративістської методології

Зафіксувавши цей зв'язок між розривом та «лікуванням» через тлумачення, мені би хотілося торкнутися поняття нарративу, що вже кілька разів з'явилося в тексті. На думку авторки цих рядків, саме рефлексія «зшивання» розривів минулого актуалізує нарративізм Гейдена Вайта. Проблема «історичної уяви» (підзаголовок «Метаісторії» Вайта – «Історична уява в Європі ХІХ ст.») саме орієнтує нас на процедури добудовування нових обривів світу в ситуації зіткнення з Чужим. За Вайтом, кожен історик є філософом історії, бо будь-яка цілком коректна та об'єктивна розповідь про історичну подію неминуче вписана в загальне бачення проекту соціально-

¹⁹ Див., наприклад, Алейда Ассман, *Новое недовольство мемориальной культурой*, пер. с нем. Б. Хлебникова (Москва: Новое литературное обозрение, 2016).

го життя людини. Вибираючи той чи той матеріал для аналізу, історик здає собі справу, чим це важливе для сучасників. І це вже прокреслює певну спрямовану в майбутнє лінію (не обов'язково при цьому описувати те, що відбудеться).

Г. Вайт створював свою концепцію для описання історіографічних тенденцій. Для аналізу історичної пам'яті підхід Г. Вайта є цілком актуальним. Пам'ять формує ідентичність, а ідентичність має бути розказаною. Слідом за Бенедиктом Андерсоном можна повторити, що всі сутнісні зміни свідомості (як у соціальному, так і в індивідуальному розвитку) вже за самою своєю природою стають причиною характерних амнезій. Подорослішавши, ми вже не можемо «згадати» свою дитячу свідомість. Як дивно, завважає Андерсон, користуватись чужою пам'яттю, щоб дізнатись про власне минуле! «З цього відчуження й виникає концепція особистості, ідентичності..., що з-за неможливості її „запам'ятати” повинна бути розказаною»²⁰. Розповідь «про дитинство» в ситуації розвитку соціальної системи виявляється історичною нарацією. Певним прикладом актуалізації нарративістського підходу в сучасній гуманітаристиці є концепція комеморативної каузальності Т. Снайдера, в якій акцентується увага на способах вибудовування практичної стратегії в сучасному світі, виходячи з інтерпретації минулого (Снайдер вбачає в цьому загрозу історичному знанню, але для нас важлива увага, приділена проблемі інтерпретації в розумінні як минулого, так і майбутнього). Немає розповіді, немає пам'яті.

Розшарування пам'яті як варіант репрезентації комеморативного «розриву»

Розриви та зшивання є нібито природною парою. Але ще раз поставлю питання – чи буде актуальним для соціуму розрив пам'ятання, якщо не відбулося зшивання? Якщо ми розуміємо, що зшивання розриву має терапевтичний соціальний ефект, чи не може статися так, що ненаративізований розрив залишається джерелом соціального роздратування?

Для розуміння способів існування розривів пам'ятання варто враховувати, що пам'ять може розшаруватись. І це може стати основою для «завішування» розриву, отже, для збереження стану «поранення». Нагадаю ідею Алейди Ассман²¹ про різні режими пам'ятання: канону та архіву (завважу, що це не стосується розуміння «пам'яті-архіву», як її бачить П. Нора поряд із «пам'яттю-обов'язком» та «пам'яттю-відстанню»²²). Отже, А. Ассман підкреслює, що канон пам'ятання створюється

²⁰ Бенедикт Андерсон, *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження та поширення націоналізму* (Київ: Критика, 2001), 251.

²¹ Алейда Ассман, «Рефреймування пам'яті. Между індивідуальними і колективними формами конструювання минулого», *Гештер*. <http://gefeter.ru/archive/11839>.

²² Pierre Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, *Representations*, 26 (Special Issue: Memory and Counter-Memory, (1989): 16.

спільним зусиллям влади: через меморіальну політику (встановлення державних свят та пам'ятних дат, підтримку створення місць пам'яті та створення церемоніальної підтримки цінностей, що відтворюються через пам'ять), систему освіти тощо. Архів є простором репресованої або маргіналізованої пам'яті.

У перших абзацах цього тексту ми вже торкнулися численних архівів в українському просторі колективної пам'яті. Архів не обов'язково є репресованим – зокрема, в Україні нескладно знайти інформацію та освітні програми з Голокосту, але частиною канону Голокост не є. Відсутність теми чи події в «каноні» підготовує байдужість – це не визнано важливим, отже, не треба звертати увагу. Коли нам щось байдуже, нас дратують розмови на цю тему (а байдужість породжує недовіру). Спроби вивести проблему в поле суспільної розмови в такому разі спричинює конфлікт, що провокує розвиток конкуренції жертв та реваншизму. Нагадаємо хоча б описаний Гюнтером Грассом в «Траекторії краба» (*Im Krebsgang*) сюжет репресованої пам'яті страждань німецького цивільного населення під час Другої світової війни, в рамках якого бабуся-сталіністка виховала внука-неонациста, чому не завадило ані падіння Берлінського муру, ані життя в демократичній країні. Соціальні образи – велика річ, різні соціальні образи можуть здружитися між собою, породжуючи дуже небезпечні химери. Небезпечним породженням соціальної образи є виправдання злочинів минулого, що може стати підґрунтям для скоєння нових.

Надання «голосу» архівному знанню може виступати як процедура «зшивання розриву». Алейда Ассман демонструє це в своїх роботах на прикладі розгортання етапів післявоєнної колективної пам'яті в Німеччині. В «Новому незадоволенні меморіальною культурою» А. Ассман показує, що, напевно, тільки серіал «Наші матері, наші отці» (*Unsere Mütter, unsere Väter*) дозволив різним поколінням німців (на рівні діди-внуки, а не батьки-діти) нарешті розпочати спільну розмову про повсякденне життя в Німеччині за часів нацизму.

Життя за часів злочинного режиму загалом створює проблему постдиктаторських суспільств. Якщо Німеччина знайшла шляхи для нівелювання небезпечного потенціалу подібного розриву, то для певної частини пострадянського простору проблема радше загострюється, випускаючи в «канон» саме агресивний імпульс байдужості й недовіри до репресованого колись знання.

Форсована реабілітація фігури Сталіна та періоду сталінізму саме є наслідком відмови від зусилля «зшивання» колективної пам'яті та примирення суспільства в контексті трагічного минулого. Унікальним досі залишається випадок символічного примирення, який 2016 р. відбувся між Денисом Карагодіним, росіянином, який запрягся віднайти імена всіх причетних до загибелі його діда Степана в політичних репресіях, та онукою ката НКВС Ніколая Зирянова, яка з документів на сайті Караго-

діна дізналася, ким був її дід²³. Типово, що вибухова енергія листів Карагодіна та його кореспондентки пройшла повз російське суспільство, захопивши інтелектуальну верхівку, опозиційну наявній владі. Дискурс цієї розмови міг стати першим наративним кроком у «зшиванні» розриву пам'ятання (не хочу розмірковувати зараз про те, що треба було робити це раніше – коли виходить, тоді й треба робити, розуміючи при цьому, що відтермінування може призвести до того, що стане запізною), проте цього не відбулося.

Одним із кострубатих способів накладання «швів» на розрив пам'ятання може стати формування феномену, що його Маріанна Гірш називає «постпам'яттю»²⁴, а Ірина Старовойт – «імплантованою пам'яттю»²⁵. Коли старше покоління мовчить про своє життя (або старші не вижили), нащадки використовують підручні матеріали для конструювання пам'яті, яку їм не було передано «природним» шляхом, через розповіді членів своєї групи. Актуальним для таких людей є не розповідь, а простір замовчування. Постпам'яття у такому разі є комеморативним протезом – який, проте, створюється за допомогою тих самих інструментів, що й будь-яка інша пам'яття, маючи за результат розповідь, котра має початок, розгортання сюжету та наслідки, вбудовані в проєкт майбутнього.

Усвідомлення комеморативного розриву в Україні в контексті соціальних зсувів, пов'язаних із наявністю вимушених переселенців

Відновлення розриву колективної пам'яті, для якого не створено наративного шаблону, не може відбутися. Розрив у такому разі просто не може бути побачений. Зокрема, українське суспільство, яке пережило з 2014 р. серйозні трансформації, не здатне серед проблем колективної пам'яті побачити пам'яття про втрачений дім, яка вже створює певний архів у контексті наявності більш ніж мільйона семисот тисяч переселенців. Провисання такого шару пам'ятання створює додатковий вектор соціальної напруги, що не впізнається як такий.

Розрив пам'ятання, що пов'язаний із вимушеними переселенцями (відряду завважу, що буду використовувати саме цей термін, розуміючи, що він не є загальноприйнятим²⁶), ще не був осмислений на рівні загальноукра-

²³ Акт гражданского согласия и примирения. Электронный ресурс «*Расследование в отношении судьбы КАРАГОДИНА Степана Ивановича*». Дата обращения 23.05.19. <http://blog.stepanivanovichkaragodin.org/?p=11119>.

²⁴ Marianne Hirsch «*The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*» (Columbia University Press, 2012) 320 p.

²⁵ Ірина Старовойт, «Крихуша мовчанка: що робити з потворними спогадами прекрасних міст?», *Korydor*, переглянуто 14.03.2017. <http://www.korydor.in.ua/ua/stories/krichushhamovchanka-shho-robity-z-potvornimi-spogadami-prekrasnih-mist.html>.

²⁶ В понятті «переселенець» є якась пасивна коннотація, нібито людину взяли та переселили. Внутрішні переселенці в Україні не були переселені примусово чи в якийсь спосіб організовано. Для українських переселенців це є свідомим переїздом або втечею, але не

їнського розуміння. Спробую відзначити кілька питань, пов'язаних саме з цією проблематикою, та окреслити важливі соціальні моменти відсутності усвідомлення наявності цього розриву на рівні соціуму.

Проблема зсувів колективного пам'ятання в контексті переселенців має два шари. Це, з одного боку, долучення переселенців до локальних комеморативних традицій, з другого – перезавантаження локальної колективної пам'яті завдяки розумінню присутності нових сусідів. Соціологічні дослідження фіксують серед способів адаптації до нової спільноти активне відвідання переселенцями музеїв, долучення до місцевої історичної пам'яті. Дослідження Вікторії Середи та Оксани Міхеєвої «Переміщені культурні простори: сучасні українські переселенці»²⁷ демонструє, що ті переселенці, які змогли розв'язати базові економічні проблеми, активно занурюються саме в локальні комеморативні традиції. При цьому нові громади не бачать необхідності у врахуванні наявності в переселенців не тільки суто економічних потреб, але й власних спогадів.

Серйозною проблемою для вибудовування комеморативної солідарності є те, що втрачений дім лишається на території, яка є не просто відчуженою від України, але й переважно таврованою стереотипами та політичними обвинуваченнями. На населення Криму та Сходу України значною мірою покладається відповідальність за трагедію, котра нині розгортається в нас перед очима. За чорно-білого сприйняття того, що відбувається, переселенці на територію України мають сприйматися як такі, що звільнилися з аду та можуть згадувати втрачений дім тільки з жахом та огидою. Всі «нормальні» виїхали, всі, хто залишились, – це люди, що кликали «руський мір» та голосували на фейкових референдумах. Отже, про втрачений дім краще просто забути, бо він є на ворожій території.

Певним винятком є моменти, пов'язані з кримськотатарською пам'яттю, отже, однозначна проукраїнська позиція кримських татар під час розгортання «руської весни» в Криму нарешті дала можливість побачити перспективу інклюзивної моделі української історичної пам'яті в контексті кримських татар. На тлі наративу про татар-людожерів, що переважно зберігається в шкільних підручниках, почали з'являтися популярні публікації про «драматичне братерство» українських козаків та татар (як, наприклад, пу-

«переселенням», «депортацією» чи чимось подібним. Але за відсутності іншого однозначного терміна буду використовувати саме цей. У кожній конкретній ситуації можна надати конкретного визначення (як це роблять, наприклад, одеські скаути, за спільною згодою іменуючи скаутів-переселенців «новими одеситами»), але узагальненої назви для людей, які змушені були переселятись внаслідок неможливості залишатися на території, що була окупована або на якій ведуться воєнні дії, я не знаю.

²⁷ Оксана Міхеєва і Вікторія Середа, «Сучасні українські внутрішньо переміщені особи: основні причини, стратегії переселення та проблеми адаптації», *Стратегії трансформації і превенції прикордонних конфліктів в Україні. Збірка аналітичних матеріалів* (Львів: Галицька видавнича спілка, (2015): 9-49, переглянуто 14.03.2017. <http://sociology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2015/12/Vnutrishno-peremishheni-osoby-v-Ukrayini-2014.pdf>.

блікація Гульнари Абдулаєвої²⁸). Соціяльну солідарність з кримсько-татарськими переселенцями в нових громадах можемо зафіксувати в підтримці кримсько-татарських ресторанів, які відкривають переселенці – отже, нова громада демонструє готовність впускати у власну ідентичність елементи, пов'язані з пам'яттю тих, хто генетично не належить до цієї місцини. Авторка цих рядків схильна не применшувати значущість «підприємств пам'яті» для діягностування меж комеморативного простору. Запит на тематичні ресторани з кримсько-татарськими мотивами демонструє певні зсуви в бік соціяльної солідарності щодо переселенців. Перемога Джамали на Євробаченні саме з піснею про трагедію кримських татар створила певний акцент в ідентифікаційних практиках – як всередині України, так і в інших країнах це було прочитане як трагедія саме України. Кілька таких точок дотику можуть давати надію на просування інклюзивних практик, що можуть стати підґрунтям для «зшивання розриву» пам'ятання, пов'язаного із багаторічним ігноруванням кримських татар як частини саме українського проекту.

У ситуації з переселенцями з Донбасу таких ідентифікаційних рухів ми не побачимо. Проблема пам'яті переселенців з Донбасу прокреслює, на наш погляд, лезо ідентифікаційної стратегії України. Дзеркало пам'яті відкриває перспективи майбутнього – якщо уявити гіпотетичну ситуацію раптового повернення східних територій до України, суспільство може виявитись не готовим зустрітись зі співвітчизниками по той бік лінії зіткнення.

Зараз цей розрив не відчувається як проблема на тлі бойових дій, але переселенці всередині усталених громад вказують на необхідність нових контурів колективної пам'яті, що була би спільною для всіх. Увага волонтерів від початку концентрувалася на матеріяльній та соціяльній допомозі, підтримці у засвоєнні нових професій (в Одесі, наприклад, бізнес-інкубатори для переселенців надали можливість почати нове життя багатьом «новим одеситам»). Проблема пам'яті переселенців на суспільному рівні сприймається радше як психологічна, а не соціяльна. Те, що актуалізація пам'яті переселенців важлива саме для громад, які цих осіб приймають, не є зараз загальнозрозумілою думкою. Ця тема є більше на вістрі художніх проєктів, а не соціяльних ініціатив. Дозволю собі торкнутися саме художніх способів «промацування» питання, що зараз не є на рівні соціяльних ідентифікацій.

Художні практики окреслювання контуру комеморативного «розриву» в контексті переселенців в Україні

В цьому тексті я торкнуся тільки тих проєктів, до яких могла долучитися сама та зсередини розгледіти не тільки інтенції авторів, але й реакції суспільства, що є найважливішим у такому розумінні. Тут не буде спроб узагальнити досвід у цьому просторі, мені йдеться про з'ясування природи

²⁸ Гульнара Абдулаєва, «Українці і татари: драматичне братерство», [переглянуто 14.03.2017. http://incognita.day.kiev.ua/ukrayinczi-i-tatari-dramatichne-braterstvo.html](http://incognita.day.kiev.ua/ukrayinczi-i-tatari-dramatichne-braterstvo.html).

ідентифікаційних механізмів, що вони виникають у контексті пам'ятання переселенців. Це проєкт «Відновлення пам'яті», який розпочала 2016 року платформа «Ізоляція» під керівництвом Лії та Андрія Достлевих, та проєкт «Одіссея Донбас», що стартував того ж року з ініціативи Дар'ї Цимбалюк, Юлії Філіп'євої та Віктора Корвіка в Києві. До продовження «Одіссеї Донбас» в Одесі 2017 року долучилася й авторка цих рядків (в рамках проєкту «Від групи до особистості: мистецтво в пошуках соціальної солідарності», Одеса, 2017).

«Відновлення пам'яті»²⁹ об'єднало роботи художників-переселенців з Криму та Донбасу. На початку 2016 року кілька художників спробували репрезентувати власний досвід раптової втрати дому. Проєкт об'єднав розповіді О. Булигіної, Л. та А. Достлевих, К. Єрмолаєвої, С. Захарова, Е. Зіятдінової, В. Корвіка, М. Куліковської, Ю. Полуніної-Бут, М. Фролової, арт-групи Krolikowski Art. Першим меседжем проєкту була спроба зрозуміти – що робити зі своєю родинною пам'яттю людям, які втратили все, що зазвичай дає можливість розповісти про своє минуле – сімейні альбоми, реліквії, пам'ятні речі? Як розповідати про своє щасливе минуле новим сусідам, для яких топографія твого дитинства загалом увійшла в життя через інформаційні випуски про хід бойових дій? До 2014 року Україна була настільки не готова до відповіді на ці питання, що в те, що відбувається, складно стало повірити навіть тим, хто опинився в епіцентрі. Виїжджали на пару місяців – дивно було би тягти з собою альбоми та реліквії. Згодом стало зрозуміло, що наврояд чи ми дізнаємось, чи взагалі ті альбоми ще існують. А тепер уявімо, що ми на новому місці комусь розповідаємо, що сумуємо за якоюсь старою світлиною в альбомі.

Проєкт «Відновлення пам'яті» саме про те, що ж робити з пам'яттю про світ, якого вже немає. Я би хотіла в цьому випадку показати, що пам'ять переселенців створює розрив тканини минулого всередині України, та цей розрив потребує зшивання за допомогою невідомих донині інструментів. «Шов» можна накладати в різні способи – або просто вирізати шмат минулого та зшити «через верх» (забути та накласти анафему), або винайти механізм вбудовування нових фрагментів в усталену комеморативну тканину. Доки не винайдено мову для проговорювання цього розриву, він не буде актуально відчуватись як соціальна проблема, входячи в простір «архіву пам'ятання», який є джерелом небезпечної мітотворчості.

Автори проєкту «Відновлення пам'яті» намагаються саме унаочнити розрив. Перший крок, що робиться в цьому напрямку, отримує назву «окупації». Не фіксую увагу на очевидній грі смислами, коли йдеться про пам'ять щодо життя на нині окупованій території, що здійснюється через «окупацію» чужих спогадів: Андрій Достлев використовує випадкові світлини, що

²⁹ Відновлення пам'яті, переглянуто 23.05.19. <http://www.reconstructionofmemory.org/uk/about/>

їх він купив на ринку (спогади, що втратили тих, хто хоче їх зберігати), для «відновлення» власних родинних альбомів – художник робить колажі, розмальовує світлини з зображенням чужих людей та описує словами, що саме було на його власних реліквіях та який епізод з життя відображало. Деякі зображення створені саме через буквальне зшивання – за допомогою ниток та голки. «Окупацію» А. Достлева треба читати як єдиний текст. Можна впізнати тут прийоми окупації пам'яті через інсталяцію світлин невідомих (або відомих) людей в нові контексти, що їх використовує Крістіан Болтанські. Але меседж А. Достлева значно більш травматичний та неанонімний: нам розповідають про конкретних людей, що мали бути зображені на таких ось світлинах.

Простір спільного досвіду унаочнюється в разі читання «Окупації» через звернення до «типових сюжетів», тобто актуалізації загальнозрозумілих шарів пам'яті. Практично в кожен сімейний альбом потрапляли світлини поїздки до столиці або на «південь», гостювання в родичів у селі влітку, колективні фото класу та співробітників тощо. Соціальні рамки таких спогадів легко впізнати. Коли А. Достлев домальовує сарафан, як у бабусі, чи власну іграшку з дитинства – ми розуміємо мову, якою він користується. Ми можемо розділити цей досвід. Коли на типових колективних фото однокласників ми бачимо перекреслені обличчя та дописи про те, що «ось з цим загалом лячно було б зараз зустрітись, якщо, звісно, він ще живий», відчуття розриву загострюється вкрай. Насичений досвід втрати підсилюється використанням світлин випадкових людей (чи хотіли б вони, щоб їхні обличчя використали саме з такою метою? але власним родинам вони точно не потрібні, якщо світлини продавалися на ринку). «Окупація» демонструє специфічну солідарність розгублених (загублених?).

Спільний досвід втрати проговорюється в кожному експонаті виставки. Не перетворюючи цей текст на рецензію, дозволю собі вказати ще на два експонати, мова яких додає також кілька ланок до наративу зшивання розриву минулого. Дуже дієвим наративним інструментом є експонат Віктора Корвіка «Аеропорт», який постає як пристрій віртуальної реальності (дивлячись у який, ти потрапляєш до Донецького аеропорту). До пристрою прикріплені навушники з записом композиції на основі твору Прокоф'єва, що її свого часу використав Стінг у "Russians love the children too". Віктор Корвік був одним з авторів внутрішнього дизайну Донецького аеропорту, отже, це і його особиста втрата. Раптове та одночасне розгортання низки наративних аббревіатур (Донецький аеропорт, кіборги, Прокоф'єв, війна, пальми Мерцалова в інтер'єрах аеропорту, прапор на руїнах, Стінг, зручні зали, впізнана реальність глобалізованого світу) вибухає шаленими відчуттями втрати. Найдивовижнішим ефектом входження в наратив «Аеропорту» для авторки цих рядків стало несамовите бажання прилетіти саме в цей аеропорт – повернутися в Україну до війни. Для самого автора тут працювали метафори комп'ютерної гри – аеропорт, різні рівні, що є рівнями битви. Слова можуть бути різноманітними, але меседж той самий.

Відновлення пам'яті може бути спільною солідарною дією. Ідея інсталяції «Пляж» (Л. Достлева, Ю. Полуніна-Бут) полягала в тому, щоб створити «пляж» з кримських камінчиків, що люди зазвичай привозять з відпусток. У соцмережах було розміщено пропозицію принести камінці для інсталяції – розсипані по підлозі камінці мають нагадувати про кримський пляж. Авторки не були впевнені, що їхня ідея буде реалізована, отже, ніхто не знав, чи зголосяться люди взяти участь у створенні інсталяції. Звісно, тут не було жодних гарантій, бо всі ми знаємо, як багато важать для домашніх спогадів такі дрібнички, що нагадують про щасливу подорож. Особливо коли знаєш, що туди, звідки привезені ці камінці, можна вже й не потрапити. Але «Пляж» виявився таки пляжем. Справа тут не тільки в тому, що експонат став місцем тяжіння для тих, кому Крим колись був домом (люди приходили, сідали поряд та тримали руки на камінцях). Це не тільки терапія переселенців. Мені тут найголовнішим видається питання: що спонукало людей нести сюди свої маленькі скарби? Розуміння, що іншим дуже важливо прийти та потримати руки на камінчиках, частинці втраченого дому. Відчуття солідарності. Готовність розділити *спільну* втрату. Куратори виставки зберігають розписку, яку написав одним із «донорів»: я, такий-то, даю в користування тридцять камінців... На запитання «а як же він впізнає потім власні камінці» отримую посмішку – звісно, відрізнити буде неможливо. Просто людина ще не готова внутрішньо погодитись, що віддає свій «скарб». Але здійснити цей проект – важливо, більш важливо, ніж зберегти недоторканими власні родинні спогади. Тому варто вийти в простір болю та втрати – розділивши цей біль, ми окреслюємо межі нашого світу. Спільного.

Дозволю собі згадати ще один художній проект, що шукає мову для зшивання нинішнього розриву часу. Проект «Одіссея-Донбас» (куратори Д. Цимбалюк, Ю. Філіп'єва, В. Корвік) був здійснений 2016 р. в Києві, а 2017 р. був продовжений в Одесі як частина проекту О. Довгополової «Від групи до особистості: мистецтво в пошуках соціальної солідарності» (що здійснювався в рамках програм співпраці громадянського суспільства в країнах східного партнерства МІС ФРН). Київська частина проекту передбачала глибокі інтерв'ю з переселенцями, під час яких люди малювали своє місто, власний дім, звичні маршрути тощо. За допомогою цих малюнків (зі згоди авторів) в міських просторах робляться «інтервенції» у вигляді стендів з малюнками та історіями про тих, хто все це намалював. Метою авторів проекту було *де-демонізувати* образи міст Донбасу, що зараз у більшості українців асоціюються з війною, але мають потужний шар пам'яті мирного життя.

В «Одіссей Донбас Одеса» наголос було зроблено не на пам'яті міста, а на пам'яті про дім. Що є дім? Підчас глибокого інтерв'ю людина малювала свій дім – ці малюнки потім переносилися на асфальт за допомогою крейдового маркера. «Одіссею Донбас Одеса» було включено в програму Одеського бієнале сучасного мистецтва 2017 року: в музейному просторі малюнок було нанесено на підлогу, та відвідувач міг в буквальному розумінні «завітати в гості», слухаючи аудіогід із записом розповіді про те, що тут було. На місь-

ких «інтервенціях» відбувалося й живе спілкування з авторами малюнків. Це відтворення дитячої гри в намальований дім дозволяє людині відчутти довіру до того, хто розповідає, розділити досвід.

Автори «Одіссеї Донбас» здають собі справу в тому, що пам'ять переселенців – це передусім проблема суспільства в цілому, а не тільки переселенців. Куратори фіксують декілька моментів справжнього порозуміння в ході «Інтервенцій», коли через розповідь виникав певний спільний наратив втрати, який проговорювали різні випадкові учасники розмови (переселенці та кияни). Організаторам проекту закидали вторинне травмування представників локальної громади – ми не можемо відповідати за кожного відвідувача, але власне на інтервенціях ми не бачили випадків агресії, реакціями були або зацікавленість різного ступеня, або байдужість. Досвід інтерв'ю про дім в Одесі продемонстрував, напевно, неочікуваний терапевтичний ефект для авторів малюнків дому: зокрема, одна з учасниць проекту, яка висловлювала небажання згадувати дім (бо відчувала, що по спогадах нібито потопталися брудним взуттям), раптом почала радіти пам'яті про життя до війни.

Хочу наголосити, що описані проекти є радше не засобом лікування травм переселенців, а тривожним сигналом для суспільства, що через відсутність інтерпретаційних механізмів не здатне усвідомити наявність якогось виміру соціальної напруги. Коментарі та відгуки на «Відновлення пам'яті», зокрема, демонструють, що навіть ті, хто доходить до виставки (а переважно її сприймають як терапію для переселенців, тому «навіщо нам туди йти?»), звісно, здатні на емпатію та співучасть. Але дуже часто люди реагують на виставку як на скаргу та прохання про допомогу. «Куди можна гроші перерахувати?» – це поширена реакція на меседж виставки. Реакція є образливою для авторів – вони не стоять із простягнутою рукою. Отже, коли немає наративу, який би надавав інструментарій для зшивання рани, не видно самої рани.

Нагадаю ще раз слова Й. Рюзена про історичну свідомість як проект життя суспільства в медіумі пам'яті. Зміна фокусу бачення майбутнього змушує замислитись над адекватними способами комеморації. Так колись поява нової фігури героя історії (Невідомий солдат) спонукала європейські країни до винайдення нової формули зв'язку минулого та майбутнього. Трагедія ж Голокосту змусила створювати нову мову комеморації в контексті цінності кожного людського життя та скорботи за тими, хто, можливо, не здійснював героїчного подвигу, але вартий комеморації як людська істота, чие життя та гідність були розчавлені катастрофою. Коли ми бачимо перспективу суспільства, ціннісний каркас якого будується навколо цінності життя та гідності, ми не тільки розуміємо мову пам'ятника героям, але й здатні нахилитись над «каменем спотикання» в бруківці та відчутти це як частину власного досвіду.

Мови комеморації вибудовуються інколи роками саме для того, щоб залікувати «розрив» тканини минулого. Війни пам'ятей та реваншистські проекти – ознака наявності «розриву», «рани», для «зшивання» яких немає ін-

струменту або які створюються навмисно певним політичним проєктом. У будь-якому разі «розрив» є небезпечним. Для України неочевидність деяких «розривів» тканини пам'ятання є чинником рекрутування учасників дуже різних конфліктів.

Описаний в цьому тексті випадок пам'яті вимушених переселенців може створити один із інструментів перезавантаження історичної пам'яті в цілому. Отже, тут ідеться про пам'ять *мирного життя*, якого вже ніколи не буде в тому вигляді, в якому воно зберігається в спогадах. Актуалізація цього «розриву», пошук мови для його «зшивання» може стимулювати розвиток інклюзивного варіанта історичної пам'яті, що будується на впевненості в тому, що не може існувати ситуація, в якій пам'ять моїх предків не стає частиною комеморативних практик моєї держави. У такому варіанті пам'ятання ієрархія цінностей вибудовується від поняття гідності.

Українські меморіальні практики, на погляд авторки цих рядків, потребують доповнення звичного для всього пострадянського простору героїчного нарративу (які б фігури не вставлялися в такий комеморативний шаблон) візією багатобарвності суспільства та людино-вимірного майбутнього. Практики такого проговорювання «розриву» є основою для актуалізації таких форм соціальної солідарності, які справді здатні створити нову якість суспільних відносин. Я торкнулася тільки одного з випадків неусвідомленого комеморативного «розриву», в жодному разі не претендуючи на якісь узагальнення. При цьому готова стверджувати, що проблема історичної пам'яті в Україні потребує не тільки залагодження наявних конфліктів пам'яті, але й виявлення та описування ще не усвідомлених. Бо інтерпретація, створення розповіді про щось – це перший крок у лікуванні «розриву».

Oksana DOVHOPOLOVA
**“Disruptions” of Collective Memory:
Aspects of Diagnosis and Treatment**

*Oksana Dovhopolova – doctor of sciences in philosophy,
professor at the department of philosophy and methodology of cognition,
I.I. Mechnikov Odesa National University.*

Collective memory is not a monolithic body of knowledge and ideas; at times it splinters, shifts to parallel modes of existence, and is sometimes disrupted. Disruptions in collective memory create social tension, which is either overcome through special procedures of commemorative “reset,” or else pushed into a voiceless space. The phenomenological approach, particularly B. Waldenfels’ xenological concept, is useful in

analyzing disruptions of collective memory. The metaphor of “wounding” in the context of encountering the Alien, and the analysis of “healing” the lived space through interpretation, which uses the tools of the same lived space, prove fruitful in studying commemorative disruptions. The analysis of “suturing” the commemorative disruptions of the 20th century shows that the very existence of the disruption is made visible through the use of a new narrative, which allows for a new quality of social solidarity. The collective memory of contemporary Ukraine has several lines of disruption, but we can suppose that some of these are not comprehended in society, due to the lack of an appropriate narrative. One example of such a disruption is the collective memory of displaced persons. This disruption finds its reflection in artistic projects, which strive to stress the idea that the creation of a common commemorative space for displaced persons may provoke civic solidarity, which will then help to preclude further social conflicts.

Keywords: collective memory, phenomenon of the Alien, places of memory, postmemory, commemorative disruption

Bibliography

Abdulaieva, Hul'nara. “Ukrainci i tatars: dramatychnе braterstvo”. <http://incognita.day.kiev.ua/ukrayinczi-i-tatari-dramatichne-braterstvo.html>.

Anderson, Benedykt. *Uivleni spil'noty. Mirkuvannia shchodo pokhodzhennia ta poshyrennia natsionalizmu*. Kyiv: Krytyka, 2001.

Assman, Aleida. “Refreimiruia pamiat'. Mezhdou individual'nymi i kollektivnymi formami konstruivovannia proshlogo”, *Gefter*. <http://gefter.ru/archive/11839>.

– *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi*, perevod s nemetskogo B. Khlebnikova. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2016.

Etkind, Aleksandr. *Krivoie gore: pamiat' o nepogrebennykh*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015.

Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.

Kozlova, Dar'ia. “Pro Druhu svitovu viinu ta Holokost: pam'iatannia i zabuttia”, *Ukraina moderna. Mizhnarodnyi intelektual'nyi chasopys*. <http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/kozlova-memory-and-oblivion>.

Mikheieva, Oksana, Sereda Viktoriia. “Suchasni ukrains'ki vnutrishno peremishcheni osoby: osnovni prychny, stratehii perseleennia ta problemy adaptatsii”. V *Stratehii transformatsii i preventsii prykordonnnykh konfliktiv v Ukraini. Zbirka analitychnykh materialiv*. Lviv: Halys'ka vydavnycha spilka, 2015. <http://sociology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2015/12/Vnutrishno-peremishcheni-osoby-v-Ukrayini-2014.pdf>.

Narskii, Igor'. *Zhizn' v katastrofe. Budni naseleniia Urala v 1917–1922 gg*. Moskva: ROSSPEN, 2001.

Narvselius, Eleonora. “Aromat pam'iaty z prysmakom nostalgii: tematychni restorany v pohranychchiakh Tsentral'no-Skhidnoi Ievropy”, *Ukraina moderna*.

Mizhnarodnyi intelektual'nyi chasopys. <http://uamoderna.com/md/narvselius-thematic-restaurants-cee>.

Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26. Special Issue: Memory and Counter-Memory (1989): 7-24.

Riuzen, Jorn. *Novi shliakhi istorichnogo mislennia*. L'viv: Litopis, 2010.

Snyder, Timothy. "Commemorative causality". <http://www.eurozine.com/commemorative-causality/>

Starovoit, Iryna. "Krychushcha movchanka: shcho robyty z potvornymy spohadamy prekrasnykh mist?" *Korydor*. <http://www.korydor.in.ua/ua/stories/krychushha-movchanka-shho-robiti-z-potvornimi-spogadami-prekrasnih-mist.html>.

Val'denfel's, Bernkhard. *Motiv Chuzhogo*. Minsk: Propilei, 1999.

Zerubavel', Iael. "Dinamika kollektivnoi pam'iaty". *Ab Imperio*, 3, 2004.

Ольга ШПАРАГА
Само- та взаємоповага:
по той бік абстрактности та соціального приниження

*Ольга Шпарага – кандидатка філософських наук,
керівниця концентрації «Сучасне суспільство, етика і політика»
при Європейському коледжі вільних наук у Білорусі (ECLAB, <http://eclab.by>).*

У статті запропоновано поглянути на само- та взаємоповагу – ключові поняття тексту – з перспективи політичної філософії, щоб показати їхнє значення для гарантування гідного життя в сучасному суспільстві. Вихідним пунктом постає досвід соціального приниження в Білорусі, з яким тут мають справу численні групи людей. На думку Джона Ролза, саме само- та взаємоповага покликані виявляти соціальну неприйнятність цього досвіду, що суперечить ідеї справедливості. В зв'язку з цим Ролз конкретизує поняття само- та взаємоповаги, акцентуючи на їхньому когнітивному та вольовому вимірах, а також на тому, які саме види асоціації людей їх підтримують. Сучасна американська філософія Марта Нуссбаум показує натомість, що само- та взаємоповага в концепції Ролза підпорядковуються економічній ефективності соціальної кооперації – правдивому критерію справедливого соціального устрою, за версією Ролза. Щоб повернути само- та взаєповазі принципове місце в концепції справедливості, від чого напрямку залежить зв'язок ідеї справедливості з гарантуванням гідного життя, Нуссбаум пропонує розширене, тілесне, розуміння *розумности, самости та соціальної пов'язаности*. Таке розуміння також поглиблює розуміння справедливості, пов'язуючи договірне поняття справедливості з інклюзивним. Як уважає сучасний французький політичний теоретик П'єр Розанваллон, таке оновлене розуміння само- та взаємоповаги, а отже, і справедливості, впливає і на розуміння та обґрунтування поняття демократії. Завдяки цьому ми можемо доповнити справедливі *правила* демократії *увагою* до своєрідности соціального приниження та нужд, які переживають люди. На мою думку, ця дискусія є принциповою для таких пострадянських країн, як Білорусь, у якій соціальне приниження є нормою, а тому його не вважають перешкодою для демократизації громадянського суспільства.

Ключові слова: соціальне приниження, договірна справедливість, інклюзивна справедливість, почуття власної гідности, само- та взаємоповага

Описуючи ситуацію в білоруських виправно-трудовах колоніях, один із політичних в'язнів, яких випустили на свободу напередодні президентських виборів 2015 року, Ігор Оліневич, доходить висновку, що, попри всі недоліки матеріального аспекту тюремно-табірного життя – від неякісної їжі до браку розеток у житлових секціях і дверей у кабінках туалетів, – головний її недолік пов'язано все-таки з соціальними обмеженнями та умовами. Як сказав Оліневич, «головна риса, яку сучасність успадкувала від ГУЛАГу – це атмосфера всездозволеності з боку тюремників. Арештанта не визнають повноцінною людиною, щодо нього дозволено будь-яке свавілля»¹. Це свавілля втілюється в множині правил і практик, які регламентують життя ув'язненого від першої до останньої миті відбування покарання.

Описи цих практик нагадують ті, які Мішель Фуко наводить у своїй книжці «Наглядати і карати». В'язні нічого не можуть робити без команди наглядачів або з власної волі: сходити в їдальню, відвідувати виховні заходи, піти в крамницю, лазню чи санчастину. До того ж, пересуватися територією колонії можна тільки організовано. Між пересуваннями в'язням створюють такі умови, що вони не можуть перебувати не лише на самоті, а й у невеликій групі. Але цим їхнє приниження не вичерпується. «Масовий режим» доповнюють точковим або персональним, коли «Я навіть шалик не можу зав'язати так, як хочу, опер особисто вчитує мене за це!». «Точковий режим» передбачає не тільки контроль, по суті, кожної дії, а й систематичні зачіпки, покарання за дрібні порушення, бюрократичні зволікання та знуцання як над самими в'язнями, так і над їхніми родичами, – коли других, приміром, змушують довго чекати на побачення.

Насилля, хамство і сваволю маскують, висновує Оліневич, вимогами виправного процесу, розпорядку дня й режиму. Ці вимоги підкріплюють системою рабської праці, що діє в колоніях, адже трудові договори з в'язнями не укладають. Безправне існування засвідчено ще однією практикою – заборною мати юридичні матеріали, через що складніше стає також скласти скарги. Скарги ж, як і всю кореспонденцію, незмінно цензурують. Через це в'язням іще важче підтримувати й без того крихкі соціальні зв'язки.

Саме життя в режимі всесторонньої регламентації та контролю стає, на думку Оліневича, головною передумовою до позбавлення в'язнів будь-якої ініціативності, прагнення до самореалізації, а також опору. «Кріпацька й рабська праця, узаконене здирство, витончене знуцання над особистістю – типова дійсність табору». Мета тюремного «виправлення» – «перетворити людину на безвольний автомат, який плазуватиме перед владою. В'язниця робить усе, щоб максимально вилучити людину з суспільства, аби їй не було куди повертатися.

Травматичний досвід переживання владної сваволі стосується в Білорусі не лише в'язнів. Знають про нього і, приміром, політично й соціально актив-

¹ «Игорь Олиневич об условиях в исправительных лагерях: суициды, издевательства и полное бесправие», *Анархический Черный Крест Беларусь*, відвідано 23 вересня 2016. <http://abc-belarus.org/?p=6273>

ні жінки в країні. До такого висновку доходять авторки книжки «Жіночий активізм у Білорусі: невидимий і недоторканий» (2016), які проаналізували становище жінок – учасниць опозиційних об'єднань різного спрямування, що належать до різних генерацій і мають різний за тривалістю досвід активізму. Втім, джерелом постійно відтворюваної владної сваволі, про яку в наведених у книжці інтерв'ю розповідають активістки, вони називають не білоруську державу, а відносини всередині партій та рухів – ієрархічні, пронизані зневажливим і образливим ставленням до жінок-посестер².

На ще один приклад, який хотілося б згадати і який, подібно до двох попередніх, апелює до досвіду *систематичного приниження людської гідності*, натрапляємо в арт-проекті вітебського школяра Стаса Карда³. За словами автора, цей проєкт постав у відповідь на створений на замовлення Міністерства інформації Білорусі відеоролик «Білорусь – країна для життя» (2015), у якому показували щасливу білоруську молодь. Переглянувши його, Стас Кард вирішив розповісти про те, як насправді живе білоруська молодь, обравши за ключові слова для свого проєкту освіту, вибір професії, депресію та дискримінацію. Студенти, які мешкають у комуналках, діляться в цьому проєкті власним сприйняттям близьких і незнайомих людей, розповідаючи про них як тих, хто не може витиснути з себе мінімальну повагу, ставлячи грубі запитання про сексуальну орієнтацію співрозмовників або проявляючи демонстративну байдужість під час надання професійної лікарської допомоги.

Приклади приниження людської гідності можна представити у вигляді шкали, що об'єднує розмаїтий досвід переживання цього приниження. Зневажливі жести, підвищений у публічних місцях голос, недоречні чи образливі запитання й жарти, надмірний контроль у межах навчального процесу або процесу праці, домагання сексуального характеру опинилася б на одному полюсі, а способи демонстративного втручання в приватне життя, регламентування тілесних і сексуальних проявів, систематична відмова у визнанні та правах, зокрема у формі фізичного насилля, – на другому. В одних місцях – приміром, у сфері праці, в системі охорони здоров'я та освіти і, хоч як це дивно, всередині громадянського суспільства – цей досвід тяжітиме до одного полюса згаданої шкали, в інших – армія та виправні заклади – до другого. Елементи, що поєднуються в це розмаїття, можна також уявити як систему: коли на її вході виникає *свавілля*, або ж систематичне зловживання владою, то на виході виникає *безсилля, відчуття беззахисності та безпомічності*.

На досвід, виражений через ці поняття, можна подивитися і з психологічної перспективи, але він отримав спеціальну інтерпретацію і в морально-по-

² *Женский активизм в Беларуси: невидимый и неприкасаемый*, под ред. В. Шмидт и И. Соломатиной. (Минск: Каунас, 2015), 107 і далі.

³ С. Хмельницкая, «Школьник снял проєкт о своем поколении, а вы – нет», *как тут жить*., відвідано 23 вересня 2016, <http://kaktuzhit.by/posts/yunost-v-belarusi>

літичній філософії другої половини ХХ століття. Головною передумовою для цього стало цілеспрямоване й систематичне приниження, що зазвичай закінчувалося смертю жертв і з яким зіткнулися в'язні нацистських концтаборів; з філософської перспективи цей досвід однією з перших проаналізувала Ганна Арендт. Оптика, яку вона для цього пропонує (в книжках «Ейхман у Єрусалимі» та «Джерела тоталітаризму»), пов'язана з поняттям *прав людини* як нової і вельми хиткої альтернативи до «природи людини». Критика суперечливості та спекулятивності природного і божественного поняття «природи людини» як синоніма до людяності, на думку Арендт, історично призвела до того, що на її ґрунті стало вже неможливо пропонувати морально-політичні обґрунтування благого/доброго життя і справедливого суспільства. На зміну божественним і природним законам прийшли правила та норми спільного соціального життя, які раціонально встановлюють смертні людські істоти. Фундаментальні права почали вважати притаманними, точніше, тими, які на моральному та правовому рівнях гарантують усім людям від народження, керуючись людською соціальністю. Але головне обмеження цих прав Арендт бачила в їхньому абстрактному і формальному характері, сила якого послаблювалася в критичні моменти, приміром, політичних трансформацій, найяскравішим прикладом яких і стала Європа напередодні Другої світової війни; а також перед обличчям змістовних альтернатив, які виникали в такі критичні моменти. У фашистській Німеччині цією альтернативою стала расова теорія та поняття арійської нації, що підпорядкували собі соціальні та правові норми.

Свого часу Ганна Арендт не знайшла відповіді на запитання, як вдихнути життя в абстрактні права людини і спинилася на викритті їхнього парадоксального характеру (скажімо, ці права мали набувати значущості тоді, коли люди позбувалися всіх своїх конкретних прав – соціальних, політичних і громадянських; але тоді залишається незрозумілим, завдяки чому вони таки залишаються правами?⁴). 1971 року в рамках проекту справедливого суспільства Джон Ролз спробував підійти до цієї проблеми по-іншому, – означивши *почуття власної гідності* як найважливіше первинне благо справедливого суспільства. Людська гідність, яку розглядають як надпозитивну і, в такому разі, моральну основу самої системи права і прав людини зокрема, виявилася поняттям, яке дало можливість сконкретизувати поняття прав людини і надати переконливіше обґрунтування для критики соціального приниження⁵.

⁴ Див. Мій текст на цю тему: «В захисту прав человека. Читая Ханну Арендт сегодня», *Новая Европа*, відвідано 23 вересня 2016, http://n-europe.eu/tables/2014/03/05/v_zashchitu_prav_cheloveka_chitaya_khannu_arendt_segodnya

⁵ Належить також ураховувати, що в поняття *людська гідність* є також правовий (об'єктивний) вимір, адже воно фігурує у правових документах – Всезагальній декларації прав людини та національних Конституціях. Отже, воно не вичерпується почуттям або суб'єктивним виміром, хоч би яким раціональним було (а в цьому випадку мова саме про раціональне почуття, що слугує механізмом морального обґрунтування).

Джон Ролз: само- та взаємоповага по той бік абстрактності

Відчуттю власної гідності Джон Ролз присвятив спеціальний параграф своєї знаменитої книжки про справедливість⁶. Але про значення цього поняття в теорії справедливості загалом свідчить і його окреслення як найважливішого первинного блага справедливого суспільства. При цьому, Ролз, *із одного боку*, пояснює, що відповідно до ліберальної мислинневої традиції він розглядає людське благо у зв'язку з раціональними процедурами, які дають людям змогу окреслити для себе різні життєві плани, а потім зробити між ними вибір. І саме в зв'язку з раціональним життєвим планом Ролз конкретизує поняття почуття власної гідності, а синонімом до нього – знову ж, спираючись на традицію, що сягає Канта, – вважає поняття самоповаги.

З другого боку, щоб обґрунтувати значення почуття власної гідності, Ролз вказує на його принциповий зв'язок із розумінням суспільства як кооперативного підприємства, робота якого є вигідною всім, якщо її регулюють за допомогою базовою структури справедливості⁷. Ця структура, за Ролзом, підтримує і самоповагу, адже якраз ті два принципи, на які вона спирається, – принцип рівності в приписуванні головних благ і принцип розрізнення, пов'язаний із компенсацією природних та інших випадковостей, що зумовлюють соціальну нерівність⁸, – і мусять його гарантувати. Такий взаємозв'язок зумовлено насамперед зв'язком або навіть залежністю самоповаги та взаємоповаги, адже, послуговуючись Ролзовими словами, доки ми не відчуємо, що до наших прагнень і зусиль із повагою ставляться інші, «нам складно, якщо взагалі можливо, утвердитися в думці, що наші цілі варті того, щоби за них боротися»⁹. Повертаючись до зв'язку взаємоповаги з двома основоположними принципами справедливості, це означає, що для того, аби ствердити концепцію справедливості через ці принципи, треба публічно ствердити і повагу людей одне до одного. Це і пояснює принципове значення само- та взаємоповаги для концепції справедливості: неможливо забезпечити її два основоположні принципи без того, щоб прибічники цієї концепції не мали впевненого почуття власної гідності¹⁰.

⁶ Це § 67 – «Почуття власної гідності, досконалості, сором», але важливими для розкриття цього поняття є також §§ 29 і 51.

⁷ Базова структура справедливості, як її вдало визначив Поль Рікер, – це «схема взаємодії між головними суспільними інститутами в єдиній системі, яка тим самим призначає головні права й обов'язки та структурує розподіл привілеїв і навантажень, які випливають із соціальної кооперації, а не конкретні інститути або їхня взаємодія, що проявляється в одиничних ситуаціях» (П. Рікер, «После «Теорії справедливості» Джона Ролза», в *Справедливе* (Москва: Гонзис, 2005), 68).

⁸ «Перше формулювання двох принципів є таким. Перший принцип: кожна людина мусить мати рівні права щодо найширшої схеми рівних головних свобод, сумісних із подібними схемами свобод для інших. Другий принцип: соціальні та економічні нерівності мають бути влаштовані так, щоб: (а) від них можна було би розумно очікувати переваг для всіх, і (б) доступ до становищ (positions) і посад був би відкритий для всіх» (Дж. Ролз, *Теорія справедливості* (Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995), 66).

⁹ Дж. Ролз, *Теорія справедливості*, 159.

¹⁰ Там само, 133.

Є тут і зворотний ефект, адже саме справедливий суспільний устрій гарантує можливості для само- та взаємоповаги. В зв'язку з цим Ролз каже про справедливість як самопідтримуване почуття, а найважливішим механізмом такої самопідтримки вважає само- та взаємоповагу. При цьому, у згоді з процедурним характером своєї концепції справедливості, філософ пише про ці механізми як про інституційні, себто конкретні практики визнання зусиль кожної особи, що їх пропонують різні інститути.

Щоб уможливити ці практики, треба враховувати те, що почуття власної гідності, або самоповага, має два виміри. Перший стосується *відчуття власної значущості*, «стійкої впевненості людини в тому, що її концепція суспільного блага, життєвого плану заслуговує реалізації». Другий вимір пов'язано з *вольовим началом*, або, кажучи Ролзовими словами, з упевненістю у власних можливостях, «адже людина має владу виконувати власні наміри»¹¹.

Владна сваволя і необґрунтована регламентація мають до діла з обома вимірами: прагнучи посісти місце самостійної реалізації намірів, вони підривають прагнення і здатність діяти з власної волі; знаходячи ж вираження в зневажливому та погордливому ставленні до людських проявів, вони навіують відчуття малоцінності та марності їхніх намірів і дій. Ролз додає до погорди та зневаги також байдужість, яка підриває нашу здатність ставитися до власних планів серйозно і втілювати їх із задоволенням. Тут варто нагадати, що йдеться не про випадкові прояви, властиві міжособистісним стосункам, а про відтворювані практики або соціальні структури, що не дають підтримувати суспільство як кооперативне підприємство, яке врешті прагне того, щоб його учасники отримували взаємні вигоди. Найважливіший Ролзів висновок у цьому контексті: *без самоповаги ніщо не здається нам гідним нашої діяльності, якщо ж цінність якихось речей зберігається, то ми втрачаємо волю прагнути до них*. Ми поринаємо в апатію і цинізм, себто стаємо розділеними й втрачаємо мотивацію брати участь у житті суспільства, а без цього неможливо гарантувати його справедливий устрій.

Саме це і перетворює самоповагу на первинне благо і відповідно на один із найважливіших критеріїв того, чи суспільство, в якому ми живемо, є справедливим – себто побудованим так, що різним його членам обов'язково було діло одне до одного. Але Ролз уточнює, що така небайдужість не означає, що *всім без винятку людям є діло до всієї решти людей*. «Зазвичай досить того, щоби для кожної особи знайшлася якась асоціація (одна або більше), до якої вона належить і всередині якої види діяльності, раціональні для неї, визнавали й інші». Але, щоб це стало можливим, потрібні не тільки правові та інші умови для добровільного створення різних асоціацій та для участі в них, себто інституційний плюралізм, а й певний устрій самих асоціацій. Вирішальним для цього устрою є те, щоб діяльність усередині згаданих асоціацій не оцінювали з

¹¹ Там само, 385.

перспективи перфекціонізму, себто щоб заради справедливості в них уникали будь-яких оцінок відносної цінності життя одне одного. Тому що асоціації мають створювати надійну основу для відчуття власної гідності кожного з учасників, а це означає – пропонувати якнайрозмаїтіші способи й умови для сповненої взаємоповаги реалізації їхніх можливостей і бажань.

Отже, *плюралізм практик, об'єднань та інститутів* доповнює *ціннісний плюралізм*, що разом витворюють антитезу до регламентації та контролю. Цей плюралізм, *із одного боку*, захищає нашу особистість і наші життєві проекти, а також наше добровільне прагнення до самореалізації та реалізації наших життєвих планів. *З другого*, – наше право на спільноту, належність до якої не лише потверджує цінність моїх життєвих проектів (себто дає визнання), а й дарує задоволення від участі в спільних планах і проектах. У такому разі суть взаємоповаги полягає тому, щоб не лише підтримувати самоповагу кожного з представників спільноти, а й підтримувати саму соціальну пов'язаність, що знаходить вираження в певних практиках та інститутах.

Але, як пише Ролз, неможливо підтримувати зв'язок без вимоги спілкуватися одне з одним *увічливо* й бути готовими пояснювати мотиви й обґрунтовувати свої дії, особливо в тому разі, коли при цьому порушують вимоги інших і зачіпають їхні матеріальні інтереси¹². Це, своєю чергою, є неможливим без нашого прагнення «зрозуміти цілі іншої особи і її інтереси з її власної позиції і представити міркування, що дають змогу цій особі прийняти обмеження на свою поведінку» чи на свою концепцію блага. Вихованість щодо інших людей, як уважає Ролз, передбачає також готовність надавати людям невеликі послуги й люб'язності, і «не тому, що вони становлять певну матеріальну цінність, а тому, що це є належним вираженням нашого усвідомлення почуттів і прагнень іншої особи»¹³.

Тим самим Ролз виходить за межі не лише формального та абстрактного, а й центрованого на самості розуміння само- та взаємоповаги. Пов'язано це з тим, що власна самоцінність є лише одним із елементів само- та взаємоповаги. Другим необхідним елементом є раціональний життєвий план, або концепція блага, яку я так чи так поділяю з іншими, а тому залежу від визнання цього плану, своїх здібностей і волі з їхнього боку. А це робить іншу особу для мене важливою як важливу для неї самої, адже без цього неможливо визнати її інакшість і відповідно визнавати саме її почуття, наміри і внесок у наші спільні проекти.

Ролз пов'язує цей рівень взаємоповаги з вихованим ставленням до інших людей, якого – як і визнання плюралізму цінностей та об'єднань – теж бракує на пострадянському просторі. Необразливе і ввічливе ставлення, як і готовність пояснювати мотиви своїх дій іншим людям, виявляються поза горизонтом взаємодії значною мірою саме тому, що етичність нерідко взагалі

¹² Дж. Ролз, *Теорія справедливості*, 159, 299.

¹³ Там само, 299.

не постає її найважливішим складником. Другою умовою ускладнення взаємоповаги є брак горизонтальної співпраці як постійної практики. Ролзовою процедурною відповіддю на це могла би бути вимога впроваджувати ці практики в інститути, перетворювати їх на необхідний елемент комунікації та спільного ухвалення рішень. Але у власній практиці я неодноразово була свідком того, як ця вимога спричиняла опір, який пояснювали надмірністю та неефективністю стосунків взаємоповаги.

Сучасна теоретикія справедливості Марта Нуссбаум уважає таке обґрунтування структурним, себто таким, яке закладено в самій *моделі догвірної теорії*, що є ядром зокрема і теорії справедливості Джона Ролза. Одна з головних контртез Нуссбаум полягає в тому, що, поки ми вважатимемо суспільство *громадською, або кооперативною організацією, метою якої є досягнення взаємної вигоди для його учасників*, само- та взаємоповага будуть підпорядковані, а отже, ставатимуть жертвами інструментального розв'язання проблем.

Доступ до процесу ухвалення таких рішень є зовсім не в усіх учасників соціальної кооперації, і саме через труднощі, які вони переживають на рівні само- та взаємоповаги.

Марта Нуссбаум: від догвірної до інклюзивної справедливості

Вище я описала необхідний зв'язок само- та взаємоповаги як із різними публічними проявами плюралізму (думок, цінностей та асоціацій), так і з фундаментальними правами на автономію, з одного боку, і на належність до спільноти, – з другого. Різні спільноти при цьому не можна регулювати лише за допомогою однієї концепції блага, й вони не мусять підпорядковуватися ідеї досконалості, а мають, навпаки, пропонувати відкритість до різних ідентичностей і людських проявів. Найважливішим складником цієї відкритості є дружне і незневажливе ставлення до інших людей, чутливість, яка перешкоджає тому, щоб бачити ситуацію з певної, власної перспективи, а також вважати цю перспективу самозрозумілою. Заперечення ціннісного та інституційного плюралізму уможливорює відмову від самоповаги чи від почуття власної гідності, адже завжди можна знайти підстави, щоб знецінити особливі, відмінні від наших, життєві плани та шляхи їхнього втілення.

Чому, на думку Нуссбаум, аби гарантувати цей плюралізм, не досить обґрунтування, яке пропонує догвірна теорія? Нуссбаум запитує, чи в термінах *взаємної вигоди* можна думати, приміром, про людей із фізичними чи розумовими вадами, взаємодія з якими пов'язана з турботою про їхнє гідне життя. Ця турбота не вимірюється винятково раціональними або, тим паче, економічними вигодами¹⁴, а саме гідне життя цих людей не завжди можна

¹⁴ А саме економічний погляд домінує в Ролзовому розумінні блага, або раціонального життєвого плану: «концепцію раціональності слід інтерпретувати, якщо це можливо, у вужчому розумінні, прийнятому в економічних теоріях, як віднайдення найефективнішого засобу для досягнення певних цілей» (Дж. Ролз, *Теорія справедливості*. цит. вище, 28).

описати в термінах раціонального життєвого плану. Але раціональний життєвий план складно застосувати і до дітей та осіб літнього віку, до становища яких Нуссбаум додає також і тих, хто ними опікується, – а це найчастіше жінки, які здійснюють таку опіку, всупереч своїм «раціональним життєвим планам», зокрема й тому, що їхню працю не вважають виробничою, а їх відповідно автономними. Розуміння гідного життя буде інакшим і щодо засуджених, а також людей, які мають поважні матеріальні труднощі, приміром, біженці. Люди, які належать до цих численних груп, до яких можна зарахувати і тих, чия автономія обмежено внаслідок тимчасової (тяжкої) хвороби, не можуть, як пише Ролз, долучатися до укладення суспільного договору. Звідси можна дійти висновку, що їхні потреби, а також правила і блага (пов'язані з призначенням опіки; з працею, необхідною для її здійснення, а також із соціальними та організаційними витратами для повнішого включення громадян із тимчасовими та постійними обмеженнями) не буде включено в базову структуру суспільства¹⁵.

Другий принцип Ролзової концепції справедливості спрямовано, як здається, на виправлення цієї ситуації, в якій опинилися численні групи людей. Але чи не перешкоджає цінність отримання взаємної вигоди реалізації цього принципу (визначення та перерозподілу базових благ)?

Критика концепції справедливості Джона Ролза, яку здійснює Марта Нуссбаум, починається зі звернення до вихідного пункту його концепції. Як уважає Ролз, принципи справедливості у вихідному становищі (коли працює гіпотетична «завіса незнання») ухвалюють «вільні та раціональні індивіди, які переслідують власні інтереси» і не зацікавлені в інтересах або цілях інших людей¹⁶. Ці ж індивіди постають цільовою групою справедливості, що створює якнайважливіші наслідки для її розуміння не лише з боку конкретних людей, а й суспільств і держав. Зокрема, ставлення до них як до цілковито самодостатніх і не залежних одні від одних впливає на розуміння системи міжнародних відносин. І це, на думку Нуссбаум, викликає сумнів «щодо світу, в якому могутній глобальний ринок робить взаємозалежними всі економічні рішення і дуже часто ставить бідні нації в ситуації, які посилюють і поглиблюють наявну нерівність»¹⁷.

Але врахування взаємозв'язку ще більшою мірою стосується конкретних людей. *Рівність, незалежність і свобода* (від рабства насамперед, згідно з контрактualістською традицією) індивідів за «завісою незнання», або у вихідній ситуації, передбачає, що всі вони вже мають позитивну здатність *ухвалювати розумні моральні рішення*. Чи означає це, запитує Нуссбаум, що істот, які не мають такої здатності (наприклад, дітей), можна віддати в рабство? Можна також спитати, чи належать до цієї групи люди з регулярно пригнічуваною самоповагою, яких у наших, пострадянських, суспільствах

¹⁵ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007) 33.

¹⁶ Дж. Ролз, *Теорія справедливості*, 26.

¹⁷ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 19.

уважають не- або недолюдьми, а зараховувати до них можуть не лише осіб із певними фізичними чи психічними обмеженнями, а й, наприклад, представників ЛГБТК-спільноти? Абсолютизація індивідуальної свободи також означає, що цілі, до яких ми прагнемо, можуть бути винятково індивідуальними, і їх не можна поділяти з іншими людьми. Це знову виключає з договірного процесу людей із різною формою залежності – зокрема соціально сконструйованої, як у випадку з домашньою працею, яку не визнають виробничою і суспільно значущою діяльністю. Звідси, окрім висновку про *абсолютизацію свободи*, Нуссбаум доходить до критики абсолютизації *рівності* людей у «вихідній ситуації».

Якщо, слідом за Ролзом, спиратися на класиків теорії суспільного договору і винести за дужки всі переваги та ієрархії, зумовлені народженням, належністю до певної соціальної групи та добробутом, як це відбувається за «завісою незнання», то люди, пише Нуссбаум, виявляться рівними в *здібностях, можливостях і потребах*. Це провадить до ідеї рівності між людьми як моральними істотами, з перспективи чого начебто можна визнати несправедливим те, що одні люди мають значно більші соціальні переваги порівняно з іншими. Але постулювання справедливості на основі суспільного договору лише між рівними за здібностями, можливостями і потребами моральними особистостями, виключає тих, хто внаслідок обмежень не може потрапити до цієї групи – і йдеться не лише про людей з особливостями розвитку, а й, приміром, жінок, чиє життя підпорядковано турботі про інших; або дітей, чиї здібності поки що не розкрилися. Різні люди, доходить висновку Нуссбаум, мають різні потреби в ресурсах і турботі, і ці потреби змінюються на різних життєвих етапах – в немовлячому віці, юності, зрілості, в хворобі та старості. І це докорінно змінює умови укладення суспільного договору, адже дехто з людей не зможе брати в ньому безпосередньої участі. Але ще більшою мірою це змінює уявлення про суб'єктів справедливості та взаємозв'язки між ними. Це спонукає переосмислити третій стовп договірної теорії – тезу про *незалежність* її учасників як визначальну рису людей у «вихідному становищі».

Незалежність у цьому контексті означає, що, з одного боку, люди ухвалюють рішення зовсім автономно, а з другого, – що їхньою метою є лише індивідуальні цінності та інтереси. Але, як уже було сказано, до дуже багатьох груп людей це не можна застосувати, і, знову ж, у такому разі їх виключають не лише з переліку тих, хто укладає суспільний договір, а й тих, хто отримує переваги від нього. Потреби цих людей не можна врахувати, утверджуючи головні принципи соціального устрою, адже договір укладають заради взаємної вигоди. А це означає вилучення питань, що стосуються не лише соціального включення, а й виправлення самого соціального устрою, що їх дискримінує, – від культурних взірців і правил комунікації всередині найрозмаїтіших інституцій до матеріального устрою суспільних і приватних просторів. Якщо схему кооперації зорієнтовано лише на отримання взаємної вигоди, то її учасники прагнутимуть знайти таких партнерів, які можуть

їм цю вигоду принести, і до цієї категорії не потраплять люди, які є постійно або тимчасово обмежені в ухваленні рішень. Наслідком абсолютизації незалежності є і те, що «не є потрібним ані прагнення до справедливості заради неї самої, ані мотивованої зсередини, не інструментальної турботи про добробут»¹⁸ (при цьому, як пише Ролз, справедливість постає передусім самопідтримуваним благом).

Відповідно до Нуссбаум, модель соціальної кооперації Ролза, що становить собою синтез Гоббсового і Кантового уявлень про суспільний договір, орієнтовану на отримання взаємної вигоди, не стосується *блага соціального включення, поваги до гідності й самої справедливості*. Якщо розвинути думку Нуссбаум, то враховувати треба саме тих людей, яким «завіса незнання» не допомагає стати рівними з іншими, з огляду на їхні неусувні відмінності в можливостях, здібностях і потребах. Для цього потрібна складніша й багатшаровіша концепція соціальної кооперації, що, разом із прагненням до вигоди, передбачає любов, повагу одне до одного і пристрасне прагнення до самої справедливості. «Пов'язана з нею політична концепція особистості передбачає, що людські істоти є ранимими і тимчасовими створіннями, наділеними як здібностями, так і потребами, мають різні обмеження і “потребують розмаїтої життєдіяльності”»¹⁹. В такому разі базові здібності людей, які відображаються в політичних і громадянських правах, а також базових благах, належить переглянути, враховуючи асиметрію здібностей і потреб, а не лише ресурсів, які Ролз пропонує перерозподілити. Для цього фундаментальні громадянські й політичні права треба доповнити правами на гідне життя. Чи вийде його забезпечити, безпосередньо залежить від того, що ставлять за головну мету справедливого суспільства – взаємну вигоду або ж можливість для рівноправної участі в житті суспільства людей з найрозмаїтішими здібностями й потребами. Щоб гарантувати їхню участь у соціальному житті, треба створити додаткові умови, і відбуватися це має і на першому, і другому етапах укладання суспільного договору: на першому, щоб визнати саме розмаїття суб'єктів цих прав автономним і/ або ні, на другому – визнати благом створення умов для присутності та участі в соціальній кооперації представників усіх груп, а не лише молодих, здорових і продуктивних чоловіків і жінок.

Таке доповнення *договірної теорії справедливості інклюзивною* дає змогу розв'язати парадокс, притаманний теорії Ролза: мова про потребу сприймати відчуття власної гідності як умову для укладення суспільного договору, спрямованого на забезпечення справедливого соціального устрою і водночас як його найважливіше благо. Якщо в суспільстві немає умов, щоб соціально включити представників найрозмаїтіших груп, то впевнене відчуття

¹⁸ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 34.

¹⁹ *Ibid.*, 221.

власної гідності буде тільки в представників певних груп, до того ж, коштом інших груп. Так стається, наприклад, коли чоловіки отримують змогу реалізувати свої здібності в публічному просторі, відмовившись від домашньої праці, яку не визнають продуктивною і соціальною вагомою, а тому передоручають жінкам. У білоруському випадку така асиметрія найвиразніше характеризує стосунки влади і сфери громадянського суспільства чи навіть влади і громадян загалом, яких влада регулярно позбавляє їхніх законних прав. Щоб виправити це, згідно з Нуссбаум, ми не можемо обійтися слабкою концепцією блага, про яку каже Ролз. Справедливе суспільство має спиратися на визначення мінімуму правил і благ (Нуссбаум виокремлює десять), критерієм для утвердження яких має бути не отримання взаємної вигоди, а соціальне включення та повага до гідності. А це передбачає створення умов для само- та взаємодопомоги в «ключових царинах буття, що визначають її [людини] життя, здоров'я, фізичну недоторканність, політичну свободу й політичне просвітництво»²⁰. Але, як пише Нуссбаум, щоб враховувати багатоманіття здібностей, можливостей і потреб людей, слід переосмислити й самі ці поняття.

Відправною точкою для розуміння *відчуття власної гідності*, на думку Нуссбаум, має стати *розширене, тілесне розуміння розумності, потреб і соціальної пов'язаності (товариськості)*. Основою для нього є те, що виправлення несправедливості щодо людей із обмеженими потребами, розумністю та товариськістю не можна звести до гарантії належного рівня прибутків (що відповідає другому принципу справедливості Ролза). Для цього треба створити спеціальні умови, *щоб виявити їхні дуже відмінні потреби в ресурсах, а також їхні дуже різні здібності, які дають змогу ці ресурси використовувати*, – і, наприклад, для людей із інвалідністю категорично вимагає трансформації міського простору. А для цього треба змінити не лише матеріальне, а й політичне оточення (наприклад, зміни на законодавчому рівні).

Крім того, здібності не можна звести суто до раціональних і продуктивних (в економічному розумінні), хоча водночас частину з них можна зрахувати до продуктивних, якщо для того, щоб розкрити частину з них, буде забезпечено спеціальні умови (приміром, такі, що стимулюють участь жінок у публічному житті), а їхні суб'єкти від початку вважатимуться партнерами і суб'єктами, а не лише об'єктами турботи²¹. Той факт, що гідність багатьох людей – маленьких дітей, наприклад, – не є такою ж раціональною, як багатьох дорослих, не зменшує їхньої значимості. Вона може проявлятися емоційно, наприклад, у тому задоволенні, яке дитина отримує від гри. «Брак

²⁰ М. Нуссбаум, *Не ради прибыли. Зачем демократии нужны гуманитарные науки* (Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014), 40.

²¹ Приклад німецьких соціальних підприємств засвідчує, що створення умов для соціального включення людей з обмеженнями сприяє також їхньому входженню в сферу продуктивної праці, що скорочує витрати держави на їхню підтримку.

болю й хвороби, тілесна цілісність, любов та емоційна підтримка – все це, як видається, має цінність, яку не можна виснувати лише з раціональних процедур»²². Відповідно слід розширено розуміти поняття *самости*, а також *соціальної пов'язаности*, адже й соціальне приниження сигналізує про себе багатьма проявами, і не лише раціональними. Таке розуміння людської гідности дає Нуссбаум змогу перейти від її суто людської форми до *гідности тварин*, яку також визначають як вільний від страждань розвиток здібностей (звісно, мова не про всіх тварин, а насамперед тих, яких люди ввели в свій світ).

Розширене, тілесне розуміння *розумности, самости й соціальної пов'язаности* дає змогу подолати їхню замкнутість на собі, адже виявляє той їхній вимір, який пов'язано з хворобами, старінням, надзвичайною бідністю та нещасними випадками, які трансформують не лише наші фізичні функції, а й уявлення про мораль і раціональність.

Соціальна ж пов'язаність виказує свою асиметричність і залежність від турботи, неминуче притаманну певним етапам життя кожної людини (про що вже йшлося). Нуссбаум доходить висновку, що, «з одного боку, ми виявляємо в природі складний континуум різних видів розумности і розмаїття практичних здібностей; з другого, – не помістивши себе в цей континуум, ми не зможемо належно зрозуміти самих себе»²³.

Звідси впливає також, що гідність передбачає і претензію на підтримку з боку інших людей. А це означає, що забезпечити її можна не лише в зв'язку з автономією, а й всередині опіки (що суперечить Кантовій версії розуміння гідности). Через це Нуссбаум уточнює, що важливо змістити акцент із самої гідности так, наче її можна було би відокремити від здатности жити, на *життя з гідністю або на гідне проживання життя*, яке можна поділяти з іншими людьми.

Що ж означає коригування уявлень про почуття власної гідности, чи само- та взаємоповаги, для розуміння практик, які сприяють їхньому утвердженню, а також тих, які їх пригнічують?

Само- та взаємоповага з перспективи соціального включення

Що дає для нашого контексту розширена, інклюзивна концепція соціальної справедливости, або ж концепція, в основі якої – не взаємна вигода, отримана в процесі кооперації, а *соціальне включення, що сприяє творенню само- та взаємоповаги*? За цією концепцією, суспільство є негомогенним розмаїттям соціальних зв'язків та їхніх учасників, які мають різні очікування від цих зв'язків і різний рівень автономії та залежности. Концепція Нуссбаум дає змогу побачити, що *принизливі практики* можуть не лише зазіхати на автономію, а й підтримувати соціальне виключення та розділення,

²² M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 150.

²³ *Ibid.*, 133.

експлуатуючи нашу залежність від інших людей (коли, наприклад, турбота й опіка про дітей мають менше соціальне значення й відповідно служать утвердженню власної автономії). Покликання на договірну теорію – і лише на неї – цілком може слугувати такій експлуатації, і ми бачимо це на прикладі відносин, які вибудовують чоловіки в білоруських політичних партіях і об'єднаннях, коли жінкам випадає роль обслуги внаслідок начебто їхніх обмежених «природних» можливостей²⁴. А що сильнішим є соціальне виключення та розділення (що, звісно, передбачає і включення, але також за строго регламентованими правилами), то складніше дати раду соціальному приниженню, адже коли воно є структурним, долати його індивідуально неможливо.

Отже, концепція Нуссбаум видається альтернативою до панівного в пострадянському просторі погляду на суспільство як на економічне підприємство. У Білорусі це обтяжено й тим, що підприємство тут є державним, тож його критики потрапляють у пастку: бажаною свободою від нього в такому разі постає його протилежність – геть автономні індивіди, не пов'язані між собою. Обертається це тим, що чимало людей – чию свободу обмежено їхніми специфічними особливостями та потребами в ресурсах – залишаються або невидимими, або дискримінованими.

У перспективі ж осмислення само- та взаємоповаги, цей погляд на суспільство підтримує і протиставлення своїх, «сильних», і чужих, «слабких», які не заслуговують на повагу. І якщо «слабких» (як-то соціально пригнічених або підданих насильству) білоруська держава радше замовчує, то в громадянському суспільстві їхні проблеми сприймають як вторинні або взагалі такі, що не заслуговують на увагу (приміром, коли йдеться про ЛГБТК-людей). Це зумовлено тим, що логіка суспільного договору заради отримання взаємної вигоди вимагає обирати за партнерів тих, хто є «рівним» тобі, що в межах етнокультурного націоналістичного дискурсу інтерпретують не через рівність фундаментальних прав, а через загальну національну культурну ідентичність, що є проблемним в епоху артикулювання своєрідності та глобалізації.

Той факт, що для долання соціального приниження слід не лише спиратися на автономію, а й вдаватися до турботи й опіки, потребує в нашому (білоруському) контексті також особливої уваги. Адже опіку й допомогу з боку держави дуже часто використовують і конструюють у власних інтересах, тож урешті суб'єктів опіки можуть позбавити почуття власної гідності (за приклад може правити зведення жінок до демографічного ресурсу нації).

Що додає концепція Нуссбаум до вимог Ролза: різних видів плюральності, публічності, певної структури асоціацій, що обов'язково включає

²⁴ Яскравим прикладом є роздуми про Тат'яну Короткевич як мати, чий інтерес не дають їй змогу бути справжнім політиком.

дружні та непринизливі стосунки поміж людьми? За концепцією Нуссбаум, яка визнає неунікність соціальних асиметрій, потрібні постійна увага та врахування цих асиметрій. А для цього належить постійно фіксувати *актуальні форми дискримінації*, аналізувати соціальні практики та інститути з перспективи само- та взаємоповаги²⁵, бути відкритими до голосів принижених, а отже, неминуче критикувати обмеження самої договірної теорії.

Марта Нуссбаум звертає також увагу на те, як важливо надавати підтримку пригніченим групам, називаючи це найважливішим складником прийняттого суспільства (a decent society). Це має відобразитися в підтриманні публічних просторів, публічної освіти (зокрема навчання співчуттю) та інших значущих майданчиків для здійснення публічної політики. Що ж до нашого контексту зокрема, то можемо виокремити потребу в *мові опису*, що дала би змогу артикулювати досвід приниження та шукати форми дискурсивної, інституційної та ін. відповідей на нього. Тут важливу роль відіграє морально-політична філософія, яку заледве можна знайти в білоруських вишах. При цьому прийнятне суспільство підтримують не заради економічної вигоди або задля приватних інтересів, а через «наше прагнення до справедливості та нашу любов до інших», через «розуміння того, що наші життя переплетені з їхніми, а наші цілі є спільними»²⁶.

Одне слово, концепція Нуссбаум дає змогу вийти за межі Ролзової налаштованості на рівне соціальне визнання в межах різних об'єднань і поставити запитання про відповідальність перед будь-якою формою пов'язаності людей: якщо ця пов'язаність є (а уникнути її вельми непросто), то в її учасників має бути право артикулювати своє місце в ній, викривати можливі форми дискримінації та піддавати їх критиці. Тому що форма пов'язаності, в якій такі артикуляція та обговорення не є можливими, вже свідчить про існування соціального приниження.

Але звідси можна також виснувати, що учасникам соціальної кооперації слід боротися за свій голос, – адже в суспільстві панує Ролзове розуміння справедливості. Теоретики мусять критикувати цю модель, розглядаючи соціальне включення заради досягнення само- та взаємоповаги в різних формах як основу для справедливого суспільства.

Нарешті розгляд людської гідності як неабстрактної основи прав людини заледве є можливим без того, щоб саме поняття *людської гідності* опинилося в центрі суспільних і теоретичних дискусій. Сучасний політичний філософ П'єр Розанваллон вважає, що це поняття стає централь-

²⁵ Ізраїльський філософ Авішай Маргаліт, автор книжки «Прийнятне суспільство» (1996) зараховує до практик та інститутів, які найбільше схильні до підтримування принизливих відносин, такі: снобізм, приватна сфера, бюрократія, соціальна держава, безробіття та покарання (порушників правопорядку). (A. Margalit, *The Decent Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

²⁶ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 222.

ним для сучасних демократичних суспільств саме тому, що «народ дедалі частіше означає себе, асоціюючись із меншістю. Цей новий “невидимий народ” існує не як кількість, – досягнути його можна радше як *суспільне явище*, сукупність історій життя, станів та обставин. Це народ-розповідь, наповнений життям, а не народ як застигла вибіркова маса»²⁷. Вирішальним же для зв'язку між різними меншинами є саме досвід приниження, тож вони перетворюються на «негативно набудовані сукупності», що постійно відчують дискомфорт через відмову визнавати заслуги, порушувати права, нестабільне становище. В центрі історій їхніх життів – передусім знедоленість, приниження та зневага. Нині ці слова формують загальну лексику, тож «мешканець міських нетрів у країні третього світу і співробітник транснаціональної корпорації, підліток із передмістя, якого переслідує поліція, та робітник підприємства, що несподівано закрилося, інтелектуал-невдаха та зневажена жінка вдаються до одних і тих самих слів»²⁸. І саме *соціологія визнання й етика та політика уваги (care)*, однією з найпомітніших представниць якої є Марта Нуссбаум, можуть дати найадекватнішу відповідь на цю нову ситуацію. А пов'язано це з тим, що вони, з одного боку, враховують обговорення справедливих *правил* (полюс більшості), та визначення характеристик *уваги* (до своєрідності образи та нужд, полюс своєрідності) – з другого²⁹.

Таке розуміння повертає нас до критики *абстрактності прав людини*. В моделі інклюзивної справедливості, в основі якої лежить завдання соціального включення, що виходить за межі суспільного договору заради взаємної вигоди, політичні права, які, на думку Ролза, мають слугувати першому принципу справедливого суспільства, слід обов'язково доповнювати соціальними. Конкретні форми страждання та конкретні групи людей шукають адекватні способи артикулювати свої проблеми, чому й мають слугувати як громадянські, так і політичні та соціальні права людини, а не лише якісь окремі з них. Права людини також дають змогу співвіднести ці проблеми поза національними кордонами. Нарешті ухвалення політичних рішень (згори) мусить мати зв'язок із низовими ініціативами (знизу), перейнятими фіксуванням і доланням різних форм дискримінації.

З російської переклала Роксоляна Свято

²⁷ П. Розанваллон, *Демократическая легитимность. Беспристрастность, рефлексивность, близость* (Москва, Московская школа гражданского просвещения 2015), 83.

²⁸ Там само, 199.

²⁹ За Розанваллоном, завдяки Нуссбаум відбувається перехід до чутливіших і менш концептуальних способів пізнання суспільної сфери.

Olha SHPARAHA
**Self- and Mutual Respect:
Beyond Abstraction and Social Humiliation**

*Olga Shparaga – candidate of sciences in philosophy,
head of the concentration “Contemporary society, ethics and politics”
at the European College of Liberal Arts in Belarus (ECLAB, <http://eclab.by>).*

This article offers a look at self- and mutual respect – key concepts of the text – from the perspective of political philosophy, and attempts to show their significance in guaranteeing a decent life in contemporary society. The attempt begins with the experience of social humiliation in Belarus, quite widespread for numerous groups of people. According to John Rawls, it is precisely self- and mutual respect that are meant to reveal the social unacceptability of this experience, which runs counter to the idea of justice. In connection to this, Rawls specifies the concepts of self- and mutual respect, stressing their cognitive and volitional dimensions, as well as what types of human associations support them. By contrast, contemporary American philosopher Martha Nussbaum demonstrates that self- and mutual respect in Rawls are subordinated to the economic efficiency of social cooperation – the true criterion of a just social order, according to Rawls. To return self- and mutual respect to their essential place in the concept of justice (which directly affects the relationship between the idea of justice and the goal of assuring a decent life), Nussbaum offers a wider, somatic understanding of *rationality, self and social cohesion*. This interpretation also deepens the understanding of justice, connecting the contractual concept of justice with the inclusive one. According to contemporary French political theorist Pierre Rosanvallon, this renewed reading of self- and mutual respect, and thus of justice, affects the concept and justification of the notion of democracy. For this reason, we can supplement the just *rules* of democracy with *attention* to the peculiar nature of social humiliation and the privations experienced by people. In my opinion, this discussion is fundamental for post-Soviet countries like Belarus, where social humiliation is the norm, and as such, is not perceived as an obstacle to the democratization of civil society.

Keywords: social humiliation, contractual justice, inclusive justice, self-respect, self- and mutual respect

Bibliography

“Igor’ Olinevich ob usloviyakh v ispravitel’nykh lageriakh: suitsidy, izdevatel’stva i polnoe bespravie”. *Anarkhicheskii Chernyi Krest Belarus’*. Prosmotreno 23

sentiabria 2016. <http://abc-belarus.org/?p=6273>.

Khmel'nitskaia, S. "Shkol'nik snial proekt o svoem pokolenii, a vy – net". *Kaktutzhit'*. Prosmotreno 23 sentiabria 2016. <http://kaktutzhit.by/posts/yunost-v-belarusi>

Margalit, A. *The Decent Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Nussbaum, M. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

– *Ne radi pribyli. Zachem demokratii nuzhny gumanitarnye nauki*. Moskva: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2014.

Riker, P. "Posle «Teorii spravedlivosti» Dzhona Rolza". V *Spravedlivoe*. Moskva: Gonzis, 2005.

Rolz, Dzh. *Teoriia spravedlivosti*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1995.

Rozanvallon, P. *Demokraticheskaia legitimnost'. Bespristrastnost', reflektivnos', blizost'*. Moskva, Moskovskaia shkola grazhdanskogo prosveshcheniia 2015.

Zhenskii aktivizm v Belarusi: nevidimyi i neprikasaemy. Pod redaktsiei V. Shmidt i I. Solomatinoi. Minsk: Kaunas, 2015.

Михайло ЧЕРЕНКОВ
**Традиційні цінності як постсекулярний конструкт
у пострадянському контексті:
«скрепы» «русского мира»
проти української «революції цінностей»**

*Михайло Черенков – доктор філософських наук,
професор катедри філософії Українського католицького університету.*

«Традиційні цінності» виявилися конструктом, який став помітним знаком постсекулярності й має попит у пострадянському контексті. Їхня гібридна природа дозволила використовувати їх як секретну зброю масового ураження у гібридній російсько-українській війні. Некритичне використання цього конструкта є небезпечним, адже він активує релігійне несвідоме, оживляє руйнівні колективні реакції. Саме тому автор пропонує деконструкцію соціально-філософської рамки, що легітимізує їх, і самого способу їх суспільного виробництва. Як доводиться, запит на традицію виявляється запитом на маніпулятивний ефект від використання традиції. Це ж можна сказати і про релігію загалом – постсекулярність зацікавлена не в самій релігії, а в тому її потенціалі, який здатний нескінченно збільшувати ефект маніпуляцій суспільною свідомістю. Отже, у замовників виходить мобілізувати суспільство, маніпулюючи його традиціоналістським запитом, але замість цілісної та автентичної традиції пропонуючи її псевдоморфозу. У випадку з пострадянським простором і російсько-українським протистоянням ми бачимо зіткнення двох ціннісних світів: російського суспільства, згуртованого на основі «традиційних цінностей», та українського суспільства, об'єднаного «європейськими цінностями». У першому випадку цінності розуміють як «скрепы» закритого суспільства, у другому – як вираження гідності і свободи як умови відкритого суспільства. Але в обох випадках сповідувані цінності претендують на традиційність, тобто вписуються в традицію, яку певне суспільство приймає як свою власну, визначальну і неперервну, нормативну і навіть священну. Як показує автор, традицій-

ність «традиційних цінностей» є доволі проблемною, отже, їхнє релігійне та публічно-теологічне використання має доповнюватися критичним філософським аналізом.

Ключові слова: традиція, цінності, конструкт, релігія, культура, політика, філософія

Упродовж останніх десяти років «традиційні цінності» (далі ТЦ) стали найпотужнішим символічним ресурсом для втілення, пояснення й виправдання масштабних соціальних змін. Враховуючи очевидну значущість, цей конструкт залишається проблемним і малозмістовним для соціально-філософського дискурсу, особливо якщо розглядати його на межі двох методологічних підходів: теорії соціального конструювання реальності та постсекулярного бачення цієї ж реальності. За накладання названих підходів стає зрозуміло: ТЦ не виявляють об'єктивного змісту, вони набувають значення і значущості у процесі конструювання й досить вільного поводження з традицією, тобто представляють, послуговуючись словами теорії Б. Андерсона¹, «культурний артефакт». Цей артефакт відповідно може стати не тільки культуротворчим чинником, але також грізною зброєю у справі звільнення чи поневолення. У світлі цієї перспективи переоцінка ТЦ набуває в текстах українських інтелектуалів і стримано оптимістичного², і відверто критичного³ характеру. При цьому самі цінності сприймаються як цілісні й оригінальні, хоч варто було б уважніше придивитися до гібридної структури, яка їх утворює.

Традиції та гібриди

Теза про те, що постсекулярність ознаменована «поверненням» релігії та її традицій у публічну сферу, вже давно стала загальним місцем. Водночас актуальним залишається питання самого способу роботи з традицією: як її розуміють, у якому вигляді вона повертається, як вона змінюється залежно від контексту і як контекст її змінює.

¹ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (London-New-York: Verso, 2006), 240.

² Наприклад, у Ярослава Грицака, який пропонує «прописувати візію України, користаючись логікою ціннісних досліджень», і вже у процесі цього прописування зауважує, «що найцікавіше (і тут основна несподіванка): тих, хто хоче змін, набагато більше серед традиційників, ніж серед секулярників. З точки зору модернізації, мало би бути навпаки. Тобто, Україна в цьому сенсі більше схожа до Америки, ніж до Європи», див.: Ярослав Грицак, «Ціннісні дискурси і ціннісні зсуви у сучасній Україні», *Zbruc*, <http://zbruc.eu/node/43842>.

³ Як в Оксани Форостіної: «образя релігійних почуттів» знову стала настільки серйозним звинуваченням, що переважила всі цінності, яким той-таки «західний світ» завдячує своєму розриву із варварством... Ідеології, релігії – не причина, а рятівні кола, за які хапаються ті, хто не зважається на стрибок, хто опирається змінам». Див.: Оксана Форостіна, «Крик», *Критика* 3-4 (209-210) 2015, <http://krytyka.com/ua/articles/kryk>.

І майстри соціального конструювання, і провокатори постсекулярності люблять грати по-серйозному, і для цього залучають у гру найсерйозніші слова й речі. Що серйознішим є матеріал, то більше захоплює гра. Улюбленим об'єктом такої гри стала традиція. Вона повертається в суспільну свідомість у новому, усіченому і *де-ре-*конструйованому вигляді. Самої традиції майже немає, її глибинний зміст залишається непотрібним і тому невідомим, але бренд ТЦ став актуальним та успішним.

ТЦ – це цінності, освячені посиленням на традицію, глибоку такою мірою, що в неї легше повірити, ніж перевірити її. Зокрема, у Росії до ТЦ апелює і влада, і РПЦ. Ідеться про цінності «споконвічні», «древні». Насправді ж, багатовікову православну традицію підмінюють радянським новотвором. Згадаймо, що за Сталіна було переписано не тільки історію, було перебудовано ціле суспільство, зокрема й Православну Церкву. Відновлення РПЦ 1943 року фактично започаткувало нову традицію, відірвану від її дореволюційного коріння і від вселенського православ'я. Посилання на традицію як таку автоматично переводиться саме на цю малу традицію. У такому мовчазному «переведенні стрілок», у цій підміні – особливість функціонування традиції в постсекулярному контексті.

Запит на традицію виявляється запитом на маніпулятивний ефект від її використання. Це ж можна сказати і про релігію в цілому – постсекулярність зацікавлена не в самій релігії, а в тому її потенціалі, який здатний нескінченно збільшувати ефект маніпуляцій суспільною свідомістю. Отже, виходить мобілізувати суспільство, маніпулюючи його традиціоналістським запитом, але, замість цілісної та автентичної традиції, пропонуючи її псевдоморфозу.

У випадку з пострадянським простором і російсько-українським протистоянням ми бачимо зіткнення двох ціннісних світів: російського суспільства, згуртованого на основі ТЦ, та українського суспільства, об'єднаного «європейськими цінностями». У першому випадку цінності – «скрепы» закритого суспільства, у другому – вони виражають гідність і свободу як умови відкритого суспільства. В одному випадку ТЦ розуміють реакційно, в другому говорять про «революцію цінностей». Але в обох випадках сповідвані цінності претендують на традиційність, тобто вписуються в традицію, яку певне суспільство приймає як свою власну, визначальну і неперервну, нормативну і навіть священну.

Як підкреслює релігієзнавець Оксана Горкуша, попит на ТЦ різко збільшується в періоди нестабільності, тоді цінності замінюють норми права: «У “зоні комфорту” ціннісна (а особливо в її сакральному вимірі) мотивація стає неважливою... Водночас в епіцентрі реальності, де постає питання про виживання, а не про комфортно-неконфліктне облаштування спільного життя, рятують саме сакральні цінності»⁴. Зрештою, сакральні цінності мо-

⁴ О. В. Горкуша, «Особливості «постсекулярної доби» у світоглядному ландшафті сучасної України. Погляд експерта», *Відкриті очі*, <http://www.vidkryti-ochi.org.ua/2015/12/blog-post.html>

тивують також і тих, хто прагне зруйнувати «зони комфорту», посіяти хаос і створити новий релігійний порядок (варто зауважити, що їх терор Оксана Горкуша називає не «ціннісно мотивованим», а «ціннісно імітованим»).

ТЦ потрібні не тільки відверто релігійним, але й номінально релігійним чи номінально безрелігійним спільнотам. Ми стали свідками того, як суспільства, які ще зовсім недавно відкинули традиції заради масштабних соціокультурних експериментів, рішуче звертаються до цього символічного ресурсу. Це виявляє, що постсекулярна свідомість наблизилася до виходу за межі суспільства споживання. Речей уже або ще не достатньо, трапляється вже надлишок чи ще нестача, вже стабільність чи ще нестабільність. У цій невірніваженості, у цьому нестабільному русі, у невизначеному транзиті підтримувати соціальну цілісність можуть лише цінності, які мають статус постійних, тобто традиційних. За всієї багатоманітності такі цінності прагнуть підкреслити саме цей момент постійності, древності чи навіть вічності. Найкраще це виходить тоді, коли вони представляють себе частиною релігійної традиції.

Якщо в них виходить представити себе як частину релігії і почати промовляти від її імені, то вони стають обов'язковою частиною всіх суспільно-політичних дискусій. Як показав Талал Асад, «легітимне вторгнення релігії в ці дебати призводить до появи сучасних “гібридів”»: принцип структурної диференціації, відповідно до якої релігія, економіка, освіта і наука, локалізовані в автономних соціальних просторах, втрачають силу»⁵.

Гібридний характер ТЦ дає небачену владу над сферами, попередньо закритими для релігійних впливів. Сфери суспільного життя, що були колись автономними, виявляються пронизані та сполучені єдиною владою гібридних «цінностей», яка керує ними.

Уявні цінності та соціальні конструкти

До цього часу ТЦ як гібридний продукт соціального конструювання на основі релігійних переконань не стали предметом соціально-богословських дискусій. Наразі їх критичний аналіз можливий саме з позицій соціального конструювання, оскільки розуміння способу їхнього виробництва може бути початком їх послідовної деконструкції. Такий соціально-філософський «розбір» повинен показати, на яких філософських засадах стоїть продукування ТЦ. Натомість деконструкція цих засад може показати ускладнений характер ТЦ і дати відповіді на запитання, що залишилося в них від традиції; як постсекулярність працює з традицією; які альтернативні практики роботи з традицією доступні в нашому контексті і які з них можуть зрозуміти й підтримати релігійні спільноти; як філософія може бути експертом-посередником між ідеологічним замовленням з боку держави і потребами релігійних спільнот.

⁵ T. Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 182.

Теорія «соціального конструювання реальності» Пітера Бергера і Томаса Лукмана дозволяє обґрунтувати необ'єктивність ТЦ, їхній за-мовний і суб'єктивний характер. Відповідно до названої теорії, символічний порядок завжди йде попереду космічного й соціального порядку, а його конструктором є людина, яка у процесі розвитку екстерналізує себе: «Оскільки людина екстерналізує себе, вона конструює світ, у якому екстерналізує себе. У процесі екстерналізації вона проектує власні смисли в реальність»⁶. Так символічний універсум утворює та легітимізує суспільство як «об'єктивну реальність». На жаль, зовсім не завжди людина «екстерналізує» акуратно і відповідально, вписуючи «власні смисли» в уже наявні традиції, парадигми, правила. Не випадково ідеологами та лідерами «русской весны» стали гравці-конструктори (методологи, футурологи, письменники-фантасти), які задовго до 2014 року вигадали свою зухвалу версію реальності і втілили її в життя, не зважаючи на загальні традиції та цінності.

У цьому розумінні ТЦ стали наріжним каменем довільно сконструйованого символічного універсуму «русского мира». Це продукт нової постсекулярної епохи, що дуже опосередковано стосується християнства та його традицій. Це проєкція політичної ситуації на релігійну традицію, «політика, занурена в минуле».

Якщо повернутися до вже згаданої теорії Бенедикта Андерсона, то ТЦ пострадянських спільнот можна окреслити так: уявлені цінності уявлених спільнот. Тут цінності – культурні артефакти, рукотворні засоби для самоутвердження в ролі національної (чи наднаціональної) цілісності, відокремленої від решти світу і протиставленої йому. Андерсон звертає увагу на очевидне, але мало осмислене: більшість членів уявленого політичного співтовариства ніколи не знали одне одного, не зустрічалися і навіть не чули один про одного, водночас у кожному з них живе образ їхньої спільності⁷.

Якщо спільноти скріплюються колективними уявленнями, уявленими цінностями, то залишаються запитання, як далеко може зайти ця уява; в яких вона (уява) стосунках із тим, що в повсякденній свідомості називають реальністю; якою є природа уявлених цінностей і характер їхнього впливу. Очевидно, більша частина пострадянського суспільства, яке ще недавно було атеїстичним, не знає історії та змісту православних традицій, за які готове воювати, а тим більше не знає традицій західного християнства, які жорстко критикує. «Охрещений, але не просвітлений» може називати себе православним атеїстом чи такою ж мірою православним сталіністом і не відчувати в собі жодної дволикості, не бачити в цій логіці жодних суперечностей.

⁶ P. L. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books, 1991), 122.

⁷ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 6.

Для досліджень пострадянської реальності ці «ігри уяви» цілком відомі й добре описані мовою соціології та соціальної психології, а також вивчені на матеріалі віртуальної реальності віртуальної спільноти⁸. Значно важливіше тепер показати, що ж традиційне стоїть за цією хворою уявою, коли і як реалізується винахід ТЦ і розпочинається масове виробництво, а після цього війна під знаменом їхнього захисту.

Зокрема, група дослідників із Петербурга пропонує розуміти «пострадянські зміни як процес *recycling*, тобто вторинного використання чогось, що вийшло з ужитку, оскільки це щось застаріло, зламалося чи просто перестало бути потрібним». На їхню думку, ставлення сучасності до традиції поєднує показну повагу і прагматизм: «відкриття нових смислів у звичних речах» чи «впізнаваність» «не відмовляє старим смислам у релевантності; вона просто робить їх вторинними»⁹.

«Скрепы» чи гідність?

ТЦ виявилися конструктом, який став помітним знаком постсекулярності й має попит у пострадянському контексті. Їхня гібридна природа дозволила використовувати їх як секретну зброю масового ураження в гібридній російсько-українській війні. Некритичне використання цього конструкта є небезпечним, ТЦ детонує агресивними смислами, активує релігійне несвідоме, оживляє руйнівні колективні реакції. Саме тому необхідною є акуратна філософська робота для знешкодження їхнього бойового заряду, тобто деконструкції ТЦ саме як конструкції, їхньої соціально-філософської рамки, що легітимізує їх, і самого способу їхнього суспільного виробництва.

ТЦ – гібридний продукт, частково сконструйований із релігійної, частково з радянської спадщини. Вони покликані скріплювати й бути опорою того типу пострадянської свідомості, який уже є, освячуючи його посиленнями на релігію. Не йдеться про відродження-воскресіння втраченого і забутого, вигнаного і забороненого. Для цього довелося би згадати і відтворити всю традицію, а не лише її вибрані фрагменти. Самі поняття традиції та традиційного відтворюються в симулятивному режимі. Ніхто навіть не намагається порівнювати «традицію» і традицію, оскільки останню ніхто не пам'ятає. Як указував колишній редактор «Журналу Московської Патріархії», а нині опальний в РПЦ Сергій Чапнін, «у нинішній Росії складно відновити дореволюційні традиції... Є лише одна традиція, що передається з покоління в покоління. Це радянська традиція... пострадянська громадянська релі-

⁸ Див. Пітер Померанцев, *Нічого правдивого й усе можливе. Пригоди в сучасній Росії*, переклад з англійської Андрій Бондар (Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015), 240.

⁹ Ж. Кормина, А. Панченко, С. Штырков, ред. *Изобретение религии. Десекуляризация в постсоветском контексте*. (СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015), 40.

гія, що надає ідеологічну підтримку російській державі»¹⁰. Виходить, що ми маємо справу з підміною, після якої поняття традиції так девальвується, що стає загальним, іншими словами, порожнім місцем.

ТЦ стали тим, що об'єднує і розділяє, попри актуальність «традиції» та її цінностей, які не викликають сумнівів, є конфлікт їхнього наповнення й розуміння. Конструювання їх у російському та українському контекстах втілювалося по-різному. Унаслідок цього різне розуміння ТЦ розділило і протиставило цілі нації. Для одних ТЦ – «скрепы», консервативна і навіть реакційна сила. Для других – це революція, що повертає суспільству свободу й динаміку. «Скрепы» і «революція» виражали той самий попит на ТЦ, але матеріал і спосіб продукування цінностей були принципово відмінними. На жаль, до цього часу про ТЦ говорять узагальнено, не зважаючи на те, як відрізняється їхнє конструювання у різних контекстах. Зіставлення російського та українського способів їх виробництва може бути показовим кейсом для подальших порівняльних досліджень, присвячених ТЦ і постсекулярності в цілому, а також у багатстві їхньої варіативності.

В обох контекстах ТЦ конструювалися як відповідь на ідеологічний запит, але в російському випадку цей запит формувався владою (союзом політичної та релігійної влади), а в українському випадку – за активної участі суспільства (і різних конфесій, які представляли різні частини цього суспільства). У першому випадку ТЦ представлені як войовнича альтернатива секулярної сучасності, а в другому – принциповими, але конструктивними корективами до неї.

У російському варіанті ТЦ стали своєрідним варіантом громадянської релігії. Тут боротьба за ТЦ – це не боротьба за збереження у традиції кращого і важливішого, але боротьба за присвоєння традиції і її зацікавлену інтерпретацію. Захищати ТЦ – значить захищати своє ексклюзивне, канонічне право тлумачити традицію і говорити від її імені. Впродовж тривалого часу в ідеологів «русского мира» виходило утримувати свою монополію на тлумачення ТЦ. Але українська «революція цінностей» заперечила цю монополію і запропонувала власне розуміння ТЦ.

Восени 2015 року представителі українських Церков виступили з єдиною критикою антидискримінаційних законодавчих нововведень, що ставлять під сумнів традиційні християнські погляди на цінність життя й сім'ї. Відповідаючи на звинувачення щодо зміни європейського курсу, глава УГКЦ Архієпископ Святослав (Шевчук) поєднав вірність традиційним християнським цінностям і вірність європейським демократичним цінностям: «Насправді “русскому миру” та ідеології Москви підіграє той, хто виставляє європейське прагнення як узаконення неморальності, налаштовує

¹⁰ S. Chapnin, “A Church of Empire,” *First Things*, (2015): 11. <https://www.firstthings.com/article/2015/11/a-church-of-empire>

віруючих України проти християнського Заходу та робить Росію єдиною захисницею традиційних моральних цінностей. Хочу пригадати, що саме Божий Закон, захист гідності людської особи, протест проти корупції та брутального насильства вивів нас на Революцію гідності та показав справжні демократичні цінності, які на християнських засадах і збудували європейську цивілізацію»¹¹.

Водночас за версією богословів РПЦ, ТЦ не зобов'язані в жодному разі суміщатися з європейськими та загальнолюдськими цінностями, оскільки «такі цінності, часто всупереч думкам багатьох людей, насильно виврані з морального контексту» і «теза про те, що загальнолюдська мораль є універсальною з огляду на те, що всі люди і всі народи мають визначений моральний кодекс, спільний для всіх цивілізацій, не витримує критики»¹². При цьому накладаються богословські, етнічні, політичні категорії. Такі цінності цементують монолітний порядок, оскільки, на думку глави ОЦВС митрополита Іларіона, лише «моральна основа залишалася тим фундаментом, на якому було побудоване суспільство, тією духовною **«скрепой»** (маркування автора доповіді), який поєднував увесь народ і робив його єдиним організмом»¹³.

ТЦ, що претендують на роль «скреп» «русского мира» – стабільність, порядок, підпорядкованість. Вони є наскрізними для всіх окремих випадків, що стосуються сімейних, релігійних чи соціально-етичних питань. ТЦ, виражені в українській «революції цінностей», – свобода, відповідальність, солідарність. Саме тому іншою назвою «революції цінностей» є «революція гідности». Іншими словами, існують різні традиції й не всі з них можна сумістити з гідністю. Сама ж РПЦ у своїх документах¹⁴ спростовувала загальнолюдські цінності, і сьогодні, на тлі російської агресії, доводиться лише констатувати: ТЦ «русского мира» за своїм набором і своєю інтерпретацією відрізняються від загальнохристиянських і загальнолюдських, тобто закорінені не у спільній традиції, а у власній, місцевій, досить агресивній щодо всіх інших. Як самокритично зауважив Сергій Чапнін, «відродження російської моралі – це пропаганда, а не справжнє зусилля соціального відродження. Це спосіб вознести Росію над нібито зіпсованими культурами Західної Європи і Північної Америки, спосіб знову заговорити про Схід проти Заходу, про нас проти них. Тут Захід

¹¹ «Блаженніший Святослав про внесення депутатами Верховної Ради антидискримінаційної норми в трудове законодавство», *Інформаційний ресурс УГКЦ*, переглянуто http://news.ugcc.ua/interview/blazhennishiy_svyatoslav_pro_vnesennya_deputatami_verhovnoi_radi_antidiskriminatsiynoi_normi_v_trudove_zakonodavstvo_75314.html

¹² Митрополит Волоколамський Іларіон, «Доклад на симпозиумі «Традиционные ценности в эпоху глобализации», *Русская Православная Церковь*, переглянуто 22.02.2014. <http://www.patriarchia.ru/db/text/3576196.html>

¹³ Там само.

¹⁴ Наприклад, див. «Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини».

конструюється не тільки як політичний та економічний ворог, але і як ворог духовний»¹⁵.

Отже, в рамках пострадянської постсекулярності дискурс цінностей стає не лише ігровим і маніпулятивним, але й агресивним чинником. ТЦ відсилають не до традиції у її автентичності, але й до ідеологічно та політично заангажованого конструювання і виробництва.

Водночас в українському варіанті теорія соціального конструювання виявилася маловживаною, оскільки «революція цінностей» спиралася на щось більш фундаментальне, ніж довільні конструкти. Те, що цінується дорожче за своє (не чуже – це важлива відмінність) життя, навряд чи може мати довільний характер. Тут зустрічалося не так конструювання національно-визвольного міту, як радикально, я би сказав, відчайдушно чесний пошук непорушних духовних основ, на яких цей міт може бути збудований. Суспільство в цьому пошуку пішло набагато далі і глибше за національне чи політичне – до духовних архетипів і моральних першооснов, які складно назвати «культурними артефактами». Соціальне конструювання, безумовно, траплялося й тут, але воно працювало з цим матеріалом, штучно створити його було би неможливо. У такому розумінні гідність і свобода, піднесені на щит «революцією цінностей», приймалися як певні «вроджені ідеї» та цінності, як невід’ємні та сутнісні, як такі, що йдуть попереду здатності людини створювати свій символічний універсум, а не залишаються частиною її творчості.

Рух уперед чи на місці

Варто визнати: і в російському, і в українському варіантах характер звернення до цінностей був мобілізаційним і маніпулятивним. В обох випадках це було пов’язано з пошуком виходу з тривалого й безперспективного пострадянського транзиту. ТЦ стали привабливим орієнтиром, своєрідним атрактором, який допоміг переструктурувати і переспрямувати цілу систему.

Але знову ж розуміння ТЦ було різним – у зв’язку з історико-культурними та соціальними відмінностями контекстів, а простіше кажучи, через різний ступінь свободи та відкритості. В українському контексті ТЦ синхронізувалися з європейськими («традиційно європейськими») й означали спробу модернізації, руху вперед через секулярність, розуміння традиційного як загальнолюдського.

Як ТЦ Росія вибрала неотрадиціоналізм, рух назад від секулярності (а не через неї), традиційне як православне й неуніверсальне.

Риторичним залишається питання про те, кому знадобилося зіштовхувати сучасність із «традицією» й «скасовувати» сучасність? Очевидно, що

¹⁵ Митрополит Волоколамський Иларион, «Доклад на симпозиуме «Традиционные ценности в эпоху глобализации».

послідовна логіка розвитку релігійної традиції та настільки ж послідовне продумування секулярної ідеї однаковою мірою є загрозовими для постнеорадянського типу. Було потрібно створити гібрид, щоби заморозити розвиток на всіх можливих шляхах, зафіксувати транзитний статус і гібридний характер та управляти всім цим у ручному авторитарному режимі. Таким гібридом стали не тільки ТЦ, але й релігія загалом. Там, де релігії стають «скрепами» політики, там політика стає «скрепами» релігії, отже, залишається єдина можливість – рухатися колом, тільки повторюватися.

Як виявилось, постсекулярність не завжди слухає своїх дослідників і може вибирати власний шлях розвитку. Тоді як Дмитро Узланер заповідав постсекулярності «опрацювання і подолання секулярного» («Адже в самому терміні «постсекулярне», на відміну від десекуляризації, міститься вказівка на опрацювання і подолання секулярного, на вихід за його межу»¹⁶), у пострадянському контексті секулярність рішуче відмовилася від будь-якої праці, неодмінно пов'язаної з рухом уперед, і звернулася до вже відомих шаблонів, до того, що може повторюватися. Причому повторюється мертве, адже не може повторюватися те, що живе.

Справа ускладнюється тим, що ТЦ не закорінені навіть у минулому. Вони взагалі не закорінені в реальності. Вони конструюються хибною свідомістю. За доречним зауваженням критика традиційної свідомості Жулі Реше, «цінності, до яких прагнуть повернутися, називають вічними – для людини, яка не ускладнює собі життя сумнівами у своїй базовій інтуїції, вони виглядають універсальними і незмінними, тобто даними на всі часи. Апеляція традиційної свідомості до минулого – це апеляція не до реального минулого, а до вигаданого. Традиційна свідомість потопає у мітичному часі без руху. Вона універсалізує свою сучасну інтуїцію та етап становлення, проєктує його на минуле і його ж не хоче повторити в майбутньому. Воно не здатне до нового»¹⁷.

Іншими словами, ТЦ – одна із форм одного і того самого вічного повторення або, як кажуть у нашому пострадянському контексті, тупцювання, бігу на місці. Зворотною стороною цього тупцювання, затримки, заперечування розвитку буде зростання агресії, переспрямування соціальної енергії на відштовхування, протистояння, опір розвитку як модерністському, нетрадиційному, ліберальному, секулярному. Тому в цьому контексті «традиція» майже неминуче означає «війна».

Замість висновків: роль філософії у прочитанні традицій

Соціально-філософська проблематизація ТЦ викриває їхній вторинний характер, опосередкований зв'язок із традицією і прямий зв'язок зі зलो-

¹⁶ Д. Узланер, «Картография постсекулярного», *Отечественные записки* 1 (2013), <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>.

¹⁷ Жюлі Реше, «Гейропа», *Журнал «Опустошитель»* (Февраль 2015), <http://pustoshit.com/15/reshe.html>.

денною політичною ситуацією. Постсекулярна рамка уможливила такий запит від влади до релігії та богослов'я, що дозволяє з їхньою допомогою, вибірково запозичуючи елементи релігійної традиції, сконструювати нові «скрепи» для політичного життя суспільства. Ця рамка, що оформляє та освячує нову соціально-політичну картину світу, дозволяє оживляти традицію й використовувати її у сучасних, тобто штучних умовах. Отже, цінності відокремлюються від цілісної та неперервної традиції, включаються у злободенний дискурс і стають зброєю «святих воєн».

У пострадянському контексті до ТЦ звертаються не тільки Церкви, але також держава й суспільство. У російському варіанті ТЦ іменували «скрепами», що ознаменувало пріоритетність порядку над свободою та держави над суспільством. В українському випадку запит на ТЦ був сформований громадянським суспільством в ході «революції цінностей» («революції гідності»). Такий відмінний вибір шляхів громадського розвитку, спираючись на, здавалося би, схожий набір ТЦ, продемонстрував, що з однією й тією самою «християнською» традицією можна поводитися по-різному, що у процесі її реконструкції та актуалізації вирішальне значення отримують зовнішні щодо неї чинники сучасності – політичні, ідеологічні, соціокультурні.

Завданням подальшого соціально-філософського опрацювання цієї «механіки цінностей» і способу їхнього продукування мусить стати розрізнення в них елементів споконвічної традиції і злободенної політики, релігії та насильства, цінностей і прагматики; виокремлення історичного субстрату ТЦ; осмислення взаємозв'язку історичного, соціально-політичного і трансцендентного виміру на межі соціально-філософського, релігійно-філософського і богословського дискурсів.

Претендуючи на традиційність, конструктори ТЦ, очевидно, хотіли б уникнути допитливого філософського аналізу, заховати їхнє коріння в непроглядній пітьмі історичних здогадок і мітотворчості. Тим важливіше для суспільства, яке цінує свою свободу – не тільки духовну, але й громадянську та інтелектуальну, бути чесними і критичними щодо своїх цінностей (й обережними щодо чужих і ворожих цінностей).

Але філософія може зробити набагато більше, ніж просто помічати і критикувати незаконне привласнення і довільне використання традицій та ТЦ. Вона може показати той вимір ТЦ і той спосіб діалогу щодо їхніх різночитань, де традиційне і сучасне, релігійне і загальнолюдське не протистоять, а взаємно проявляються. Критична функція тут доповнюється комунікативною, а трансцендентне – трансцендентальним. Можна сказати й так: якщо дискурс ТЦ не буде корегуватися філософським дискурсом, повернення релігії в публічний простір буде неодмінно войовничим.

Mykhailo CHERENKOV

Traditional Values as a Post-Secular Construct in the Post-Soviet Context: the “pillars” of the “Russian World” vs. Ukraine’s “Revolution of Values”

Mykhailo Cherenkov – doctor of sciences in philosophy,
professor at the department of philosophy, Ukrainian Catholic University.

“Traditional Values” proved a construct, a noticeable marker of the post-secular age, one that is in demand in the post-Soviet context. The hybrid nature of these traditional values made them serviceable as a secret “weapon of mass destruction” in the hybrid Russia-Ukraine war. Non-critical use of this construct is dangerous, as it activates the religious unconscious, and quickens destructive collective reactions. It is for precisely these reasons that the author offers a deconstruction of the social-philosophical framework that legitimizes these values, and the very way they are produced in society. The article argues that the demand for tradition turns out to be the demand for the manipulative effect from the use of tradition. The same goes for religion in general – post-secularity is not interested in religion per se, but in those potentialities of religion that are able to endlessly magnify the effect of manipulating social consciousness. So the patrons manage to mobilize society by manipulating its traditionalist demands, but offering pseudo-morphosis, rather than a holistic and authentic tradition. In the case of the post-Soviet space, and the Russian-Ukrainian antagonism, we see the clash of two value-worlds: the Russian society, united around “traditional values,” and the Ukrainian society, joined by “European values.” In the former instance, values are seen as “pillars” of a closed society, in the latter – as expressions of dignity and freedom as the condition of an open society. However, in both instances the values confessed stake a claim to traditionality, or are inscribed into a tradition that a particular society perceives as its own, defining and continuous, normative and even sacred. As the author shows, the orthodoxy of “traditional values” is fairly problematic, so their religious and public-theological use must be supplemented with a critical philosophical analysis.

Keywords: tradition, values, construct, religion, culture, politics, philosophy

Bibliography

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. London-New-York: Verso, 2006.

Asad, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Berger, P.L., Th. Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991.

“Blazhenniishyi Sviatoslav pro vnesennia deputatamy Verkhovnoi Rady anty-dyskryminatsiinoi normy v trudove zakonodavstvo”. *Informatsiinyi resurs UHKTS*. http://news.ugcc.ua/interview/blazhennishiy_svyatoslav_pro_vnesennya_deputatami_verhovnoi_radi_antidiskriminatsiynoi_normi_v_trudove_zakonodavstvo_75314.html

Chapnin, S. “A Church of Empire”. *First Things* (2015): 11. <https://www.firstthings.com/article/2015/11/a-church-of-empire>

Forostina, Oksana. “Krik”, *Kritika* 3-4 (209-210) 2015. <http://krytyka.com/ua/articles/kryk>.

Horkusha, O.V. “Osoblyvosti «postsekuliarnoi doby» u svitohliadnomu landshafti suchasnoi Ukrainy. Pohliad eksperta”. *Vidkryti ochi*. <http://www.vidkryti-ochi.org.ua/2015/12/blog-post.html>

Hrytsak, Iaroslav. “Tsinnisni dyskursy i tsinnisni zsuvy u suchasni Ukraini”. *Zbruc*. <http://zbruc.eu/node/43842>.

Ilarion, mitropolit Volokolamskii. “Doklad na simpoziume “Traditsionnye tsennosti v epokhu globalizatsii”. *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov'*. Pereglianuto 22.02.2014. <http://www.patriarchia.ru/db/text/3576196.html>

Izobretenie religii. Desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste. Pod redaktsiei Zh. Korminoy, A. Panchenko, S. Shtyrkova. SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2015.

Pomerantsev, Piter. *Nichoho pravdyvoho i use mozhyve. Pryhody v suchasni Rosii*. Pereklad z anhliis'koi Andrii Bondar. L'viv: Vydavnytstvo Ukrains'koho katolyts'koho universytetu, 2015.

Reshe, Zhiuli. “Geiropa». *Zhurnal “Opustoshitel”*. Fevral' 2015. <http://pustoshit.com/15/reshe.html>.

Uzlaner, D. “Kartografiia postsekuliarnogo”. *Otechestvennye zapiski* 1 (2013). <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>.

ПЕРЕКЛАДИ

Ґрем ГАРМАН

Політика істини, сили і проживання¹

У цій статті американський філософ і засновник спекулятивного реалізму Ґрем Гарман (нар. 1968) аналізує два типи політичної філософії: політику істини і політику сили. Для першої центральним є проголошення доступу до політичної істини, для другої — ідея, за якою усе вирішується за принципом «хто сильніший». На думку Гармана, обидва підходи спираються на одну онтологічну помилку. Вона полягає в нехтуванні роллю об'єктів на користь чогось більшого чи меншого за ці об'єкти. Гарман пропонує шлях для виправлення цієї помилки, даючи нарис об'єктно-орієнтованої онтології та політичної філософії, яка з неї випливає. На його думку, вона позбавлена вад політик істини й сили. Теоретичний ресурс для цього нарису Гарман знаходить у текстах Мартіна Гайдеґгера, присвячених Гельдерліну.

Ключові слова: онтологія, метафізика, спекулятивний реалізм, об'єктно-орієнтована онтологія, Бруно Латур, Мартін Гайдеґгер, Гельдерлін, політична філософія, політика сили, політика істини

Наш предмет – політика проживання². Попри те, що розмову стосовно політики ми можемо розпочати будь-де, коли йдеться про поняття «житла», безпосередньо на думку спадає ім'я одного філософа: Мартіна Гайдеґгера. Його роботи «Будувати, жити, мислити» (медитація про архітектуру) та «Поетично живе людина...» (інтерпретація поезії Гельдерліна) доступні англійською вже понад сорок років у збірці «Поезія, мова, думка»³. Розпочнімо з того, що визначимо, що ж для Гайдеґгера означає «проживання» в цих двох працях. Щойно зробимо це, ми зможемо перейти до дискусії про політику проживання.

¹ Уперше опубліковано у виданні *ATTEMPT Magazine* (<http://www.attemptmagazine.com>) 2015 року, оригінальна назва "Politics of Truth, Power, and Dwelling".

² Терміном «проживання» ми передаємо англійське *dwelling* (англійський переклад німецького *wohnen* Гайдеґгера), що одночасно позначає і процес життя (проживання) і саме місце, де живуть (житло). У цій роботі Гарман мобілізує обидва значення терміна (прим. пер.).

³ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. by A. Hofstadter (New York: HarperCollins, 1971).

1. Гайдеггер про проживання

Одне з найяскравіших розмірковувань Гайдеггера про проживання є одночасно одним із його найменш переконливих. Читаємо:

Не кожна будівля є житлом. Містки й ангари, стадіони й електростанції – будівлі, але не житло. Залізничні станції та магістралі, греблі та торговельні зали будуються, але вони не є місцями проживання. І все ж таки ці будівлі є в області нашого проживання... Житлові будівлі справді надають притулок; сьгоднішні домівки можуть навіть бути гарно сплановані, прості в утриманні, привабливо дешеві, відкриті повітрю, світлу й сонцю, але чи самі будівлі мають якусь гарантію того, що в них відбувається *проживання*?⁴

Пізніше ми знаходимо такий пасаж:

Поміркуймо про хатинку в Чорному лісі, що її було збудовано приблизно двісті років тому проживанням селян. Тут самодостатність сили дозволити землі і небесам, [богам] і смертним увійти – у простій єдності – у речі упорядкувала дім. Вона помістила господарство на захищений від вітру косогір, що дивиться на південь, серед лук, близьких до джерела. Вона дала їй широкий навісний гонтовий дах, його добрий нахил витримує тягар снігу, і він, простягаючись додолу, захищає покої від борвїв довгих зимових ночей⁵.

Спочатку Гайдеггер дає нам перелік модерних будівель, які не є житлом: містки, ангари, стадіони, електростанції, залізничні станції, магістралі, греблі й торговельні зали. Оскільки очевидно, що ніхто насправді не живе в подібних структурах, це не є тезою Гайдеггера, як помітно з доданого ним випадку, що навіть сьгоднішні житлові будівлі не є житлом. Мабуть, ми знаходимо істинне житло, тільки коли нам пропонують уявити «хатинку в Чорному лісі, що її було побудовано близько двохсот років тому проживанням селян». Це упередження на користь селян Чорного лісу та їхнього ремісництва перед жителями модерних міст та їхніми товарами масового виробництва є досить знайомим для читачів Гайдеггера. Що робить його таким інтелектуально слабким – так це те, що воно пропонує таксономію, у якій деякі *типи* будівель є житлом, а інші – ні. Така таксономія ігнорує те, що є помітна відмінність між естетичними шедеврами та пересічним мотлохом, коли ми ближче придивляємося до містків, залізничних станцій і торговельних зал, а також значна відмінність між вдумливими селянами Чорного лісу та селянами, які сповідують націоналізм нижчого ґатунку і чий котеджи забиті кітчевими сувенірами з Чорного лісу. Суть у тому, що не можна спиратися на жодний конкретний *тип* існуючого, щоби надати непорушні приклади житла і *не-житла*.

Упровадьмо термін «таксономічна помилка», щоби позначати цей помилковий спосіб намагатися дістатися самого буття завдяки взірцевим

⁴ Heidegger, «Building Dwelling Thinking», 143–44.

⁵ Ibid., 157.

характеристикам якогось привілейованого роду речі. Щойно процитований приклад – не єдиний випадок, коли Гайдеггер припускається таксономічної помилки. У багатьох його роботах ми бачимо, що деякі категорії іноді визначають реальність як ціле, а іноді – підвищують цінність конкретних випадків реальності. Наприклад, у деяких випадках ми читаємо, що всі людські *Dasein* вкинуті в ніщо, а в деяких – що давні греки та сучасні німці особливо вкинуті в ніщо, що робить їх випадками *Dasein par excellence*. У наймерзотніших словах Гайдеггера про єврейський народ, які знаходимо у нещодавно опублікованих й влучно названих *Чорних зошитах*, ми бачимо євреїв, заяложено зображуваних як космополітів без коріння, які, очевидно, не «проживають» тим винятковим способом, який властивий селянам Чорного лісу⁶. Теоретично це розчаровує не менше, ніж політично. Бо передусім саме Гайдеггер мав знати це краще за інших, враховуючи його наполегливий напад на онтотеологію: концепцію, яка здогадно панувала протягом всієї історії західної метафізики та стверджувала, що одне конкретне суще може виконувати роль Буття в цілому. Те, що я назвав «таксономічною помилкою», є випадком онтотеології, бо вона намагається розподілити різні характеристики Буття між «добрими» та «поганими» сущими. Хатинки селян з Чорного лісу вшановують ближчими відносинами з самим Буттям, тоді як ангарам, стадіонам, залізничним станціям і модерним домівкам нишком приписується нігілістична дистанція від Буття. У такі моменти Гайдеггер не відповідає вимогам власної філософії, хоча, очевидно, ми можемо знайти подібні падіння в кожного філософа.

Між тим це не означає, що поняття проживання є невиліковним. Тут Гайдеггер допомагає завдяки зближенню проживання із *будівництвом* та *мовою*. Частково його позиція пов'язана із етимологічними рефлексіями, які не потребують нашого розбору. Замість цього згодиться такий пасаж:

Бо будування – це не лише засіб і шлях до проживання, будувати вже означає у собі – проживати. Хто каже нам це? Хто взагалі дає нам той стандарт, за яким ми можемо виміряти природу проживання й будування? Мова – ось те, що розповідає нам про природу речі, за умови, що ми поважаємо природу самої мови. У той самий час, звісно, на землі лютує нестримане, але розумне говоріння, письмо, а також трансляція вимовлених слів. Людина поводиться так, наче вона є тим, хто формує мову, її володарем, хоча насправді мова залишається володарем людини. Можливо, передусім саме людське повалення цього відношення панування є тим, що веде її природу до відчуження. Те, що ми зберігаємо важливість турботи в розмовлянні – це на краще, але від цього не буде користи, допоки мова все ще слугує нам, навіть за такої умови, тільки як засіб вираження⁷.

⁶ Див.: томи 95-97, у *Gesamtausgabe* Гайдеггера, усі опубліковані 2014 року у видавництві Vittorio Klostermann, Франкфурт.

⁷ Heidegger, «Building Dwelling Thinking», 144.

Тут усе вже під рукою. «Людина» відчужена через неповагу до природи речей, що означає неповагу до природи мови як нашого володаря, а не того, чим володіємо саме ми. Мова – не просто засіб вираження чи «розумне говоріння, письмо, а також трансляція вимовлених слів», але й має говорити нам про природу речі. Сама ж ця природа речей і є нашим володарем, не навпаки. Рефлексії такого стибу приводять Гайдеггера до філософськи його найбільш *реалістичних* моментів, у яких реальність є тим, що усуває⁸ власні секрети від нашого прямого доступу. Як він говорить нам стосовно мови: «щодо сутнісних слів мови, то їхнє істинне значення легко потрапляє до забуття на користь значень, що перебувають на першому плані. Люди навряд навіть усвідомлюють таїну цього процесу. Мова усуває від людини власне просте і високе мовлення»⁹. Та як він говорить нам стосовно речей: «Чи то крутий, чи то протяглий, міст перемахеє через долину або джерело – мають на увазі смертні це піднесення його напрямку чи [ні]...»¹⁰. Ці пасажи кульмінують у міркуванні Гайдеггера щодо четвериці: «Міст у власний спосіб стягує до себе землю і небеса, [богів] і смертних. Стягування, чи збирання, згідно із старовинним висловом нашої мови, зветься «річчю»»¹¹. Четвериця, чи *das Geviert*, є ключовою та нерідко такою, що спантеличує, складовою філософії Гайдеггера, через що мені часто доводилося детально говорити про неї¹². Що є важливим для нас зараз, – це те, що до складу четвериці входять два терміни, власне: земля та боги – які усуваються від усякого прямого схоплення та ведуть комунікацію тільки через натяки; а твори мистецтва для Гайдеггера слугують улюбленим прикладом того, як це відбувається. Його словами: «Людські істоти виявляються у проживанні і навіть більше: проживанні в значенні перебування смертних на землі»¹³. І далі: «Смертні проживають у тому, що вони чекають на [богів] як [богів]... Вони чекають на знаки їхнього пришествя та не оманюються знаками їхньої відсутности. Вони не створюють своїх богів для себе та не вшановують ідолів»¹⁴. Нам слід уникати таксономічної помилки та не зациклюватися на буквальному значенні слова «боги». Четвериця Гайдеггера не є класифікацією чотирьох *типів* сущих, але чотирирякою структурою, що діє всюди, навіть якщо вона іноді витісняється вшануванням ідолів та розумною комунікацією, які помилково приймають приховану реальність за у видимий спосіб трансльовану форму, яку та завжди приймає в кожному конкретному випадку.

⁸ Як «усунення» (та відповідно похідні від нього форми) ми перекладаємо важливий для філософії Гармана термін *withdrawal*, який, своєю чергою, є англomовним перекладом гайдеггерівського терміна *Entzug* (прим. пер.).

⁹ Heidegger, «Building Dwelling Thinking», 146.

¹⁰ Ibid., 150.

¹¹ Ibid., 151.

¹² Див., напр.: Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002).

¹³ Heidegger, «Building Dwelling Thinking», 147.

¹⁴ Ibid., 148.

Попри це Гайдеггер не вважає, що будь-який доступ до схованих речей є безнадійним: «Якщо кожний з нас тепер помислить з того місця, де ми є прямо зараз, про старий міст у Гайдельберзі, мислення, спрямоване в бік цього місця, не є простим досвідом всередині людини, що тут присутня; радше – до самої природи нашого мислення *про* цей міст належить те, що *в собі* мислення переходить дистанцію до цього місця та утримується впродовж неї»¹⁵. На відміну від свого вчителя, Едмунда Гуссерля, Гайдеггер не вважає, що ми можемо слідувати якомусь точному когнітивному методу і, зрештою, досягнути прямого інсайту щодо сутностей речей. Як відомо, Гайдеггер сподівається дістатися речей через поетичний аспект мови, як про це йдеться в його міркуваннях щодо Гельдерліна, які, попри весь нудкий романтизм, все ще містять ключову думку:

Коли Гельдерлін говорить про проживання, перед його очима є основна властивість людського існування. Ба більше: він бачить «поетичне» через його відношення до цього проживання, у такий спосіб розуміючи його сутнісно. Правда, це не означає, що поетичне – це тільки краса та бонус, доданий до проживання. Радше фраза «поетично живе людина» каже: поезія перша спричиняє проживання бути проживанням. Насправді поезія є тим, що дозволяє нам жити¹⁶.

Проживання є поетичним тому, що воно не редукує землю до множини наявних і готових до використання матеріалів для володарювання в людських цілях; замість цього, людиною володарює земля як те, що сигналізує про себе за допомогою натяків, налаштовуючи нас до невідлучної таїни речей. Але ця таїна – не просто нікчемний непізнаваний X:

[Гельдерлінове] питання починається у 29 рядку словами «Чи Бог є невідомим?». Явно, що ні. Бо якщо він би був невідомим, як би він міг, перебуваючи невідомим, взагалі бути мірою? Хоча – і це те, що нам зараз слід вислухати, та мати на увазі, – для Гельдерліна Бог, як той, ким він є, є невідомим і саме як цей Єдиний Невідомий він є мірою для поета. Це причина того, чому Гельдерлін ніяковіє перед захопливим питанням: як те, що за своєю природою залишається невідомим, взагалі може стати мірою?¹⁷

Поезія надає *образи*, які Гайдеггер визначає не просто як наочні фігури, але як переклад невідомого у відчуваних термінах:

Природа образу полягає в тому, щоби дати чомусь бути видимим. На противагу цьому, копії та імітації є вже простими варіаціями щодо первинного образу, який, як видовище чи дійство, дозволяє невидимому бути видимим і в такий спосіб виображує невидиме у щось, чуже для нього. Через те, що поезія переймає цю таємничу міру, тож, перед небе-

¹⁵ Ibid., 154.

¹⁶ Heidegger, “Poetically Man Dwells...”, 213.

¹⁷ Ibid., 220.

сами, вона говорить «образами». Тому поетичні образи є тим, що виображене в особливий спосіб: не просто фантазії та ілюзії, але виображення, які є видимими долученнями чужого до горизонту відомого¹⁸.

До того ж у своїй другій праці Гайдеггер відкрито говорить, що не тільки поезія рухається шляхом надання образів невідомого, бо це також робить і мислення. Саме так, поезія і мислення позначаються як одне й те саме, без того, щоби бути ідентичними. «Гельдерлін не говорить про поетичне проживання так, як це робить наше мислення. Попри це, ми мислимо ту саму річ, що її Гельдерлін каже поетично»¹⁹. І поезія, і мислення мають своїм предметом те, що усувається, те, що є нашим володарем навіть тоді, коли ми помилково вважаємо, що оволоділи ним.

2. Проти політики істини й політики сили

Тепер ми маємо поставити питання про те, чи надає Гайдеггерове проживання якихось ресурсів для політичної думки. Звісно, нема жодного шансу, що ми знайдемо подібні ресурси в будь-яких експліцитних політичних проголошеннях Гайдеггера, які, без сумніву, є найменш гігієнічними з тих, що можна знайти в історії західної філософії. Саме тому ми потребуємо непрямого підходу. Якщо проживання є тим, що прилагоджується до того, що ніколи прямо не присутнє, то політика проживання має діяти під гайдеггерівським гаслом, яке звучить на кшталт: «політика – наш володар, ми не є володарями політики». Це буде політика, досяжна лише як образ, не як комюніке.

У контексті онтології я часто писав про спроби – протягом усієї історії західної філософії – елімінувати об'єкти, редукувавши їх в одному з двох протилежних напрямків²⁰. Перший метод каже нам, що столи, глечики чи храми можуть бути пояснені в термінах їхніх складових частин і, зрештою, в термінах якоїсь нижчої базової основи всесвіту: атомів, кварків і електронів, струн чи доіндивідуальної згусткоподібної маси. Ми можемо назвати це *проваленням* [undermining] об'єктів. Другий напрямок передбачає протилежний підхід. Замість того, щоби казати, що об'єкти є занадто мілкими та мають бути замінені своїми більш базовими складовими частинами, ця позиція стверджує, що об'єкти є занадто глибокими. Вони – непотрібні гіпостазування, яким помилково приписується існування поза більш очевидним виміром дій, відношень, ефектів, подій чи образів у свідомості. За аналогією із проваленням цей більш модерний підхід можна назвати *заваленням* [overmining] об'єктів. На практиці обидва методи паразитують один

¹⁸ Ibid., 223.

¹⁹ Ibid., 216.

²⁰ Див., напр.: Graham Harman, «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Levi Bryant et al., Eds. (Melbourne: re.press, 2011).

на одному, спираючись на другий як на алібі, щоби якимось стримувати власні крайності. Наприклад, провалюючі методи мейнстримного наукового матеріалізму здавалися б занадто далекими від людського досвіду, якщо би подібний матеріалізм одночасно не завалював світ, наполягаючи на тому, що він може бути повністю вираженим у математичних термінах, у такий спосіб переміщуючи його прямо до рук раціонального людського суб'єкта. Для позначення цієї звичної стратегії елімінації середньої позиції об'єктів, одночасно заміщуючи їх їхніми частинами та їхніми ефектами, ми можемо використовувати термін *двовалення* [duomining]. В усіх цих випадках є спроба перевести індивідуальні речі у *знання* про них, що є прямою протилежністю до того, що Сократ мав на увазі як *philosophia*: радше *любов до мудрости*, ніж повноцінну *мудрість*, на яку, серед інших, претендували софісти.

Тому якщо ми шукаємо філософської політики, то ця політика не може бути політикою провалення, завалення чи двовалення. Замість цього, вона має бути «політичним проживанням» – у гайдеггерівському розумінні. Чи можемо ми знайти гарні приклади політики провалення, завалення та двовалення? Так, можемо. Як я доводжу в моїй нещодавно опублікованій книзі «*Бруно Латур: Перезбірка політичного*», характер сучасної політичної теорії принципово є двоваленням²¹. Нескінчена модерна суперечка між політичною лівицею та правицею, що триває з часів Французької революції, насправді є менш важливою, ніж більш фундаментальний розрив між тим, що ми можемо назвати «політикою істини» та «політикою сили», обидві з яких доступні в лівому та правому ізводах.

Політик істини – це той, кому вже відома природа доброго *polis*. Якщо вона вже відома, але ми ще не досягли її на практиці, – це може бути тільки завдяки певному опору, насиллю чи відчуженню, які десь є, нерідко через егоїстичні інтереси певного неуцького чи лицемірного класу людей. Як типових представників політики істини можна взяти Руссо та Маркса. Якщо тепер люди не є рівними, якими вони, очевидно, мають бути, ми можемо звинуватити в цьому або занепад суспільства, або експлуатацію з боку капіталу. За умови того, що політична істина вже відома, вся справа полягає в тому, щоби допомогти їй втілитися через революцію. *Onip* стає найбільш привабливим політичним жестом, бо статус-кво загалом може розглядатися як сукупність зухвалої брехні та клятих утисків. Але цей настрій ми знаходимо не тільки в політичній лівиці. Версію правиці можна знайти, наприклад, у Лео Штрауса та багатьох його учнів. Тут політична істина також сприймається як вже відома, але гадана істина значно відрізняється від того, як її розуміє лівиця. Замість вродженої рівності всіх мислячих суб'єктів, ми знаходимо наскрізну нерівність вічних людських типів, всупереч усім варіаціям в історичних контекстах. На верхівці соціальної піраміди перебуває філософ, який розглядається тут не просто як той, хто *любить* мудрість, але

²¹ Graham Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political* (London: Pluto Press, 2014).

як її дійсний владник. Зрештою, єдиною непоборною політичною проблемою є те, як вищий за інших філософ, який є смертельно небезпечним для *polis*, може переконати *polis* у тому, що філософи насправді нешкідливі. Допомагає стратегічне прийняття патріотизму та релігії мас, як і використання – замість прямих тверджень – езотеричних натяків на істину на письмі та в промовах. Тим, що поділяють і ліва, і права версії політики істини, є погляд, згідно з яким політична істина вже досяжна для тих, хто здатний розплющити очі та зробити це.

Якщо це можна вважати поглядом на політику з позиції провалення, у якому вся складність конкретних політичних подій є просто штучним відвертанням від істини, яку вже знають, ми також знаходимо погляд на політику з позиції завалення, що можна назвати (вельми прозоро) політикою сили. Тут немає жодного питання про політичну істину, лишень боротьба за панування, у якій «хто сильніше, той і правий». Макіявеллі – той, кого найперше асоціюють із таким поглядом, хоча Гоббс є більш повчальним прикладом. Для Гоббса справа полягає в тому, щоби уникати громадянської війни чи будь-якого іншого сповзання до жахливого природного стану, життя в якому є непроглядним, тупим та коротким. Необхідною умовою для того, щоби уникнути цього, є виключення будь-яких домагань на трансценденцію. Ніхто не може звертатися до вищої релігійної істини поза Левітаном. Ба більше, ніхто не може звертатися до найвищої наукової істини поза державою, як видно з дивних політичних турбот Гоббса щодо вакуумного насосу Роберта Бойля²². Якщо проблема з політикою провалення може бути знайдена у її тривіалізації компромісу та союзу як обмежених напівмір перед відомою політичною істиною (як у тенденції оцінювати войовничого правдоруба Джона Брауна вище за обачливого, але більш ефективного Авраама Лінкольна), то політика завалення, більш очевидно, схиблює у своєму явно свавільному децизіонізмі. І саме в такий спосіб, як у випадку онтологічного двовалення, обидві політичні позиції, зрештою, посилаються одна на одну як на алібі. Політика істини не може дозволити собі бути наївною щодо засобів, завдяки яким її істина буде прийнята та швидка на використання жорстких силових ігор, типу Гулагу й гільйотини. Політика сили не може дозволити собі виглядати суто свавільною, і тому вона неминуче звертається до гаданих істин, на кшталт людського бажання зберегти себе (Гоббс) чи зберегти своїх (Шміт).

У моїй не так давно опублікованій книзі аналіз демонструє, що Латур розпочинає свою кар'єру як палкий гоббсієнець – до того, як зрозуміє, що потребує певної політичної трансценденції (себто істини), щоб запобігти теорії сповзати до дуелі нескінченних макіявеллівських акторів. Між тим гоббсієнська алергія на трансценденцію залишає йому тільки один варіант

²² Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

«міні-трансценденції». Остання приймає форму сущих, які вже активні у світі, але, правда, ще не усвідомлені наявним політичним колективом. Роль учених та моралістів полягає саме в тому, щоби помічати нових заявників на реальність, а роль політиків – у тому, щоби визначати, чи можна їх безпечно інтегрувати²³. Зрештою, мені здається, що подібна міні-трансценденція недостатньо трансцендентна, а Латур залишається занадто лояльним до політики сили, з якої власне і походить, про що свідчить його все більше захоплення Шмітом. Правда, як мінімум, Латур дивиться цьому парадоксу прямісінько в очі, замість того, щоби просто апелювати до істини, коли його цілям це підходить, та до сили, коли його цілям підходить це. Отже, Латур принаймні бореться із двоваленням, що отрує модерну політичну теорію.

І це те місце, де свою роль має виконати «проживання» Гайдеггера. Всупереч тому, що його експліцитна політична доктрина (нацизм) є двоваленням, – у її одночасному звертанні до расової істини та військової сили – саме поняття проживання просто несумісне з проголошеною ним політикою, яка має бути придушена ще в утробі. *Об'єкт* політики – використовуючи «об'єкт» як еквівалент терміна «річ» Гайдеггера – є занадто реальним, щоби затиратися силою, та занадто таємничим, щоби його проймала істина. І хоча нам не слід орієнтуватися на «політику поезії» в буквальному значенні цього вислову, у нас нема жодного вибору, окрім того, щоби від Гайдеггерового Гельдерліна перейняти політичний образ – як заміщення політичного ідолу.

Переклад з англійської Антона Тарасюка

Graham HARMAN The Politics of Truth, Power and Living

In this article, American philosopher and founder of speculative realism, Graham Harman (born 1968) analyzes two types of political philosophy: the politics of truth, and the politics of power. Central to the former is the idea of access to political truth; for the latter it's the idea that «might makes right». According to Harman, both approaches rely on the same ontological mistake. This mistake consists in ignoring the role of objects in the service of something greater or smaller than those objects. Harman proposes a way to solve this error by providing a sketch of an object-oriented ontology, and a political philosophy that follows from it. In his opinion, it is free of the defects of the politics of truth and power. Harman draws the theoretical resources for this presentation from Martin Heidegger's writings on Hölderlin.

²³ Див. особливо: Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*, trans. by C. Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

Keywords: ontology, metaphysics, speculative realism, object-oriented ontology, Bruno Latour, Martin Heidegger, Hölderlin, political philosophy, politics of power, politics of truth

Bibliography

Harman, Graham. «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy». In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Levi Bryant et al., eds. Melbourne: re.press, 2011.

Harman, Graham. *Bruno Latour: Reassembling the Political*. London: Pluto Press, 2014.

Harman, Graham. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Translated by A. Hofstadter. New York: HarperCollins, 1971.

Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*. Translated by C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Shapin, Steven and Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Джанні ВАТТИМО Яка потреба, яка метафізика?¹

У цій статті італійський філософ і політик Джанні Ваттімо (нар. 1936) проблематизує поняття «кінця метафізики», який було проголошено у ХХ столітті. На думку Ваттімо, на початку ХХІ століття метафізика повертається. Це свідчить про існування певної людської потреби. Спираючись на класичні для цієї проблематики наративи, – проголошення смерти Бога Фрідріхом Ніцше та критику метафізики Мартіном Гайдеггером – Ваттімо висуває дві альтернативи: «метафізику уповноважених» та «метафізику знедолених». Хоча перша й дискредитувала себе, друга – ні. Вона може бути тією метафізикою, яка відповідає глибинній людській потребі і не пропонує тоталітарних програм контролю, пригнічення, переконання в існуванні лише однієї істини для всіх.

Ключові слова: метафізика, Фрідріх Ніцше, цінності, смерть Бога, Європа, європейська філософія, ХХ століття, Мартін Гайдеггер, нігілізм, свобода, істина

Привид блукає (пізнім індустріальним) світом: нова (чи стара) потреба метафізики, абсолютної істини, навіть вічного життя. По-перше, я пропоную поставити питання про те, чи справді є (буде вона новою чи старою) потреба в метафізиці. Здається, що у світі, в якому і контроль над життям громадян, і політика безпеки стають все більше і більше гнітючими, абсолютна істина традиційної метафізики – це точно не те, у чому ще залишається потреба. Радше тим, що нам потрібно, є критична настанова, яка повинна відкинути абсолютизми минулого разом із усіма їхніми трагічними соціальними імплікаціями.

Як нас учив Гайдеггер у “*Sein und Zeit*”: для того, щоби відповісти на філософське запитання, нам потрібно поцікавитися тим, *хто* ставить пи-

¹ Уперше опубліковано в журналі *Parrhesia* (<http://www.parrhesiajournal.org>) 2012 року. Оригінальна назва “What Need, What Metaphysics?”.

тання. Звідси походить провокативний смисл назви, яку я дав цій статті, тому що неясно, звідки походить новий чи старий запит на метафізику. Щоправда, відразу зрозуміло, що запит на нешкідливі та незаперечні очевидності, на яких, за припущенням, мають базуватися наші соціальне та індивідуальне життя, висувається з боку *auctoritates*². Як італієць, я не можу не згадати, що заклик до фіксованих «структур», себто до незаперечних цінностей, є постійною темою папського вчення у Римі. Між тим через інший авторитет та смисл, дещо схоже відбувається з твердженнями, що походять з законів економіки та в цілому з тих цінностей, на які має претендувати політика. Нам постійно повторюють, наприклад, що демократія повинна бути нав'язана в усьому світі за допомогою воєн, навіть якщо це кривдить традиції інших народів. Так звана «міжнародна спільнота», на яку постійно посилаються в таких випадках, гадає, що має обов'язок та право «скидати диктаторів» (таких яких Каддафі чи Асад) або втручатися куди завгодно, де, як вони вважають, фундаментальні права людей були порушені. Попри те, що це видається незаперечним аргументом, ми маємо відзначити, що він занадто часто використовувався для того, щоб прикрити нав'язуваний ідеологічний інтерес певних груп. Те саме стосується так званих «економічних законів», які нерідко подають як об'єктивні, себто «природні», як закон гравітації, наче вони є результатами «наукових» досліджень, що їх робили, за припущенням, нейтральні суб'єкти.

Напевно, саме у відношенні до наукових домагань на нейтральність, а саме у відношенні до домагання на нейтральність з боку економіки, ми можемо говорити про «нову» потребу в метафізиці. У такому разі термін треба «метафізика» передусім розуміти як такий, що підкреслює *meta* («поза») у своєму буквальному грецькому значенні: почуття потреби у чомусь «поза» фізикою, себто поза науковою достовірністю. Знов-таки, потреба в метафізиці у цьому розумінні може мати різні коріння. Якщо ми маємо на увазі Церкву та релігійних авторитетів, які гадають, що спираються на «явлені» та трансцендентні достовірності та/або «природну» конституцію людини і світу (це друге обґрунтування рівною мірою застосовується і до «прав людини»), тоді термін «поза» відсилає до знання, яке є значно валіднішим, ніж те, що його нам надає наукове мислення, та відчуває себе вищим щодо нього. Тут ми стикаємося з певним конфліктом між двома домаганнями на абсолютність: одне, скажімо, з боку Церкви, а друге – з боку так званої «наукової спільноти». Це суперечка, яка нагадує сутички між Папством та Імперією в Середньовічній Європі. Пригадування цієї віддаленої аналогії є цікавим, тому що вона дозволяє нам побачити, як у модерності позиція, яку мало (секулярне) мислення Імперії, була фактично зайнята наукою. Отже, наука може розглядатися як втілення сучасної «секулярної» влади,

² Лат.: «авторитетні», «ті, що мають повноваження» (прим. пер.).

яка зазвичай стикалася із «традиційною» владою Церкви та *auctoritates*, що спиралася на трансценденцію. Ця гіпотеза перестане бути екстравагантною, якщо ми подумаємо про те, як модерна наука постала пліч-о-пліч із політичною та економічною владою. Сьогодні вчені потребують дуже дорогих та складних машин і лабораторій, що змушують їх покладатися на приватне й публічне фінансування, яке вони мають у якийсь спосіб виправдати – наприклад, роблячи своє дослідження в певній ділянці (зброя замість ліків, препарати від спільних захворювань заможних, а не бідних народів).

Отже, ми підходимо до множини смислів потреби в метафізиці, які завжди значною мірою пов'язані з владними відношеннями. Питанням, яке постає відразу, є: чи не існує також більш справдешньої потреби в метафізиці, яка зовсім не стосується *самої метафізики*? Першим прикладом, який спадає на думку, можливо, саме тому, що він є найбільш класичним та взірцевим, є приклад Французької революції, яку ми всі розглядаємо як історичне джерело модерності. Просвітництво та думка *philosophes*, які покладені в основу *Декларації прав людини і громадянина*, що спрямовувала революцію, також бажали бути метафізичною позицією; *philosophes* удавали, що стверджують універсально валідні для кожного людського інтелекту істини. Але навіть ці істини стверджувались з причин влади чи, краще сказати, з причин «нестачі влади». Французька революція разом із багатьма революціями, які протягом століть стверджували універсальні людські права всупереч вимогам монархів чи панівних класів, не втілювалися заради любові до універсальної істини цих принципів. У певному розумінні групи чи цілі народи, які доходили до підтримки цих принципів, «відкрили» їх саме через свій знедолений стан. Як відомо нам усім, це класична теза (очевидно, все ще метафізична) Маркса, який заявляв, що пролетарій, позбавлений будь-якого майна, має право на революцію, бо – не будучи засліпленим якимось інтересом до власності – знає та втілює істину людської сутності. Яка відмінність між метафізичною потребою, яку стверджують *auctoritates*, що оплакують занепад цивільної та релігійної моральності, породжений постмодерним «нігілізмом» та насадженим мультикультуралізмом, себто надлишком свободи, з одного боку, та потребою в метафізиці французьких революціонерів чи бунтівних американських колоній Його Британської Величності, або всіх тих революціонерів, які відчувають, що виправдані універсальними «правами людини», з другого?

Відмінність полягає в тому, що, як ми бачимо, дехто використовує метафізику для збереження *status quo* – традиційних сімейних цінностей, сакральної влади релігійних ієрархій, «об'єктивної» валідності офіційної науки чи просто незаперечності мейнстримної гадки великих газет і ТВ-мереж; тоді як інші звертаються до метафізики як істини, що критично чинить опір *status quo* та бажає змінити його. На думку спадає твердження великого американського мислителя (і друга), який

не так давно пішов з життя: «Піклуйтеся про свободу, а істина сама піклується про себе»³.

У цьому розумінні «потреба у метафізиці» не є чимось новим, бо вона має ту ж саму історію, що й людство, – чи, як мінімум, вид *homo sapiens*, – *homo politicus* живе в суспільстві та має стикатися із владними відношеннями. Очевидно, мітична істота первісних лісів, якщо вона взагалі існувала, в епоху *bellum omnium contra omnes*⁴ не потребувала метафізики для того, щоби легітимізувати власні домагання влади. Якщо сьогодні справді є нова потреба метафізики, це тому, що – у парадоксальний спосіб – ми знову перебуваємо в тому стані, який раніше належав мітичній примітивній людині: цю ідею можна висловити афоризмом Ніцше, яким він починає перший том «Людського, занадто людського»: «Майже всі проблеми філософії знов приймають ту саму форму запитання, яку вони мали дві тисячі років тому»⁵. Але це відбувається, як Ніцше зазначає на багатьох сторінках своїх творів, тому що ми живемо в суспільстві, яке характеризується «індійською дикістю» (капіталістичне суспільство, яке вже розквітало в ті часи), де – і це є значенням нігілізму, до якого ми відсилаємо, коли говоримо про постмодернізм, – найвищі цінності девальвовані та де поширюється, як його назвав Макс Вебер, політеїзм цінностей, той, у якому ніщо більше не функціонує як визначальна точка референції і в межах якого ми маємо визнати, що неможливо говорити про універсальні істини з божественної точки зору. Навіть різні значення, що їх може передбачати потреба в метафізиці, як я гадаю, виражають політеїзм цінностей, які є можливими завдяки події нігілізму.

Підсумовуючи: потреба в метафізиці характеризує всю історію цивілізованої людини, тієї, яка – у спільноті, в якій вона живе, – потребує легітимації одночасно щодо своїх побратимів та власної моральної свідомости (яка інтеріоризувала очікування спільноти та щодо якої ця людина відчуває себе відповідальною). Сьогодні цей запит відчувається значно потужніше й нагальніше, тому що ті ж самі умови цивілізації, у межах яких ми живемо, спрямували нас до політеїзму цінностей, або до так званої (слідуючи за Ніцше) школи підозри: ми більше не довіряємо універсальним домаганням, тому що в модерному світі, все більше і більше глобалізованому, на передній план вийшли різноманітні культури й «метафізики». Це трапилося також і тому, що універсалізм європейської та західної філософії був (на практиці) поставлений під питання повстаннями так званих примітивних народів, які виступили зі своїми власними вимогами. У цій ситуації потреба в метафізиці відчувається тільки у двох формулюваннях, що їх неможливо звести

³ Це цитата з Річарда Рорті, яка також є назвою збірки деяких інтерв'ю з Рорті. Див.: Richard Rorty, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, ed. by Eduardo Mendieta (Stanford, California: Stanford University Press, 2006).

⁴ Лат.: «війна всіх проти всіх» (прим. пер.).

⁵ Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human*, trans. by R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press), 12.

одне до одного: або формулювання *auctoritates*, які зацікавлені в консервації порядку, який також гарантує їм владу (через авторитет Пап чи наукових товариств, уповноважених та фінансованих державами чи корпораціями); або формулювання знедолених, що бажають змінити *status quo* та спробувати легітимізувати власні проекти. *Meta* («поза») «метафізики» має, отже, два значення: або істина поза видимим і спільним знанням, що нею володіють *auctoritates*, або проєктована «істина», яка не основана на фактах і «даних», а радше на силі проєкту знесилених.

Я розумію, що такий погляд може виглядати «небезпечним» і недостатньо «філософським» для того, щоби презентуватися в наукових/академічних колах. Між тим навіть такий погляд можна зіставити з позиціями видатних філософів минулого: Ніцше як теоретика завершеного нігілізму та Гайдеггера як критика метафізики, зрозумілої як домагання на віддзеркалення «реальності» (аристотелівські сутності, ідеї Платона та ін.) аж до того, щоби конституювати норму людської поведінки. Коли Ніцше пише, що Бог мертвий та був убитий своїми ж віряними, він просто має на увазі те, що хочемо сказати ми, коли говоримо про постмодерність: саме прогресивна інтеграція світу під натиском політичної і технічної влад модерності є тим, що визначає кінець цінностей політеїзму, в якому немає жодної універсальності. До проголошення смерті Бога Ніцше також додає запрошення: тепер ми бажано, щоб розквітали декілька богів. Єдність (імперіялістична, колоніальна, технічно-наукова, а також метафізична) модерності помирає, а з нею помирає й можливість миру, яка до цього часу гарантувалася єдністю володінь (імперії, транснаціональні сили, церкви). Тепер така єдність може бути досяжною тільки завдяки усвідомленню багатьох метафізик та через створення умов, за яких вони зможуть вести переговори одна з одною. Універсальна істина не є тим, що перебуває в основі та на початку всього. Її можна досягти лише в кінці, через вільний консенсус.

Само собою, що за альтернативи між метафізикою *auctoritates* та метафізикою знедолених, саме друга є тією, яку ця робота визнає та закликає кожного вибрати як добру «метафізику». Не тільки з любові до знедолених, не тільки з певної симпатії до (все ще метафізичної) думки Маркса, за якою ті, кого позбавили права на майно і в кого, отже, немає ідеологічних завіс, можуть бачити істинну істину. В основі мого вибору лежить ідея Буття та філософії, яка походить передусім від Гайдеггера, що у "*Sein und Zeit*" (принаймні так, як це бачиться мені) визначально розкритикував ту ідею, згідно з якою Буття є даною і стабільною структурою, яку думка має адекватно віддзеркалювати та поважати як норму. Зрештою, саме метафізика, зрозуміла в такий спосіб, є метафізикою, яка виключає свободу, історичність та відкрити структуру існування. Гайдеггер сформулював цю критику у 1920-х не тільки з теоретичних причин. Разом із художнім та інтелектуальним авангардами того часу Гайдеггер усвідомив, що об'єктивна метафізика, зрештою, виробила універсальну об'єктивацію людської істоти та проклала шлях для того, що

пізніше Франкфуртська школа назве суспільством тотального *Verwaltung*⁶ тоталітарних раціоналістичних володінь. Для нього та екзистенціалістської думки його часу це було питанням протиставлення всьому цьому нової онтології, себто концепції Буття, яка би розглядала свободу і майбутнє як щось, що можна уявити. Як для Гайдеггера на початку минулого століття, так і для нас те, що видається новою потребою в метафізиці, не є чимось, що надихається теоретичними міркуваннями. Ми потребуємо метафізики «поза», тому що в цей час *Verwaltung* став ще більш тотальним – з тією лише відмінністю, що зараз він також є нескінченно помітнішим. Майже ніхто більше не вірить в «універсальні» метафізичні істини. Тому що з Ніцшевою Смертю Бога нові боги чи просто новий Бог, на якого ми можемо сподіватися, більше не може бути Богом класичної метафізики, тим, кого Паскаль назвав «Богом філософів». Отже, метафізична потреба, яку ми відчуваємо, більше не може бути мислимою як потреба в необхідно даній, універсальній істині. Трагічні удари, що їх завдали універсалістські домагання західної думки (релігійні переслідування, колоніалізм та фундаменталізм різного ґатунку), тепер помітні кожному. Це ж є причиною, чому традиційні сили (церкви, держави, офіційна наука, етика) залучають метафізику. Вони втрачають довіру та бажають контролювати свідомості (тепер вірні «багатьом богам») знов за допомогою уніфікації та абсолютних принципів. На противагу цим традиційним силам існує заклик до метафізики, який – як про це свідчить цитата Рорті, згадувана вище, – віддає перевагу свободі перед об'єктивною «істиною», що завжди потребує абсолютної влади, щоби надати собі значущості. Навіть дія, що потрібна для того, щоби зробити можливим суспільство, де різноманітні метафізики зможуть вільно конфронтувати одна з одною, ведучи переговори про спокуси, які не змушують нікого з них анулювати себе заради абсолютної істини, потребує «метафізичного» зобов'язання. Чи можу я припустити, що подібне зобов'язання має більше спільного з (не ексклюзивно християнським) приписом любові, ніж із пошуком доконечних принципів, які гарантують мир, змушуючи нас усіх визнати їх як *ту саму* істину?

Переклад з англійської Антона Тарасюка

Gianni VATTIMO What Need, What Metaphysics?

In this article, Italian philosopher and politician Gianni Vattimo (born 1936) problematizes the concept of “the end of metaphysics,” which was announced in the 20th century. In Vattimo’s opinion, the early 21st century sees a return of metaphysics. This points to a certain human need. Starting from two classic

⁶ Нім.: «контроль», «управління», «адміністрування» (прим. пер.).

narratives – Friedrich Nietzsche’s postulation of the death of God, and Martin Heidegger’s critique of metaphysics – Vattimo proposes two alternatives: a «metaphysics of the authorized» and the «metaphysics of the downtrodden». Although the former has discredited itself, the latter hasn’t. It may be this latter metaphysics that answers the profound human need without offering totalitarian forms of control, oppression, or certainty in the existence of a single truth for all.

Keywords: metaphysics, Friedrich Nietzsche, values, death of God, Europe, European philosophy, 20th century, Martin Heidegger, nihilism, freedom, truth

Bibliography

Nietzsche, Friedrich. *Human All Too Human*. Translated by R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Edited by Eduardo Mendieta. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.

Ганна АРЕНДТ

Ми біженці¹

Після початку Першої світової війни кожна більш-менш велика політична подія спричинює хвилю біженців. Минуло 76 років від того моменту, коли есе Ганни Арендт «Ми біженці» було вперше опубліковано в маленькому єврейському виданні у Нью-Йорку. За цей час твір посів місце серед канонічних текстів політичної філософії та громадянської есеїстики. Між тим хвилі біженців не стають меншими, а жорстка правда, що її виклала Ганна Арендт, не втрачає актуальности. Патріотизм, на її думку, є чи не єдиним притулком для знедолених. І сьогодні, коли ми на власні очі можемо спостерігати досвіди біженства, а втеча зі зруйнованого рідного краю стає для нас чимось тривіальним – цей текст покликаний нагадати нам, чому ми маємо бути уважними до тих, хто втратив усе, і втратив не з власної вини.

Ключові слова: біженці, війна, політика, криза, єврей, Європа, Захід, провина, Арендт, філософія, турбота

Передусім нам не подобається саме звертання «біженці». Ми самі називаємо одне одного «приїжджими», або ж «іммігрантами». Наші газети – це видання для «німецькомовних американців»; до того ж, наскільки мені відомо, немає і ніколи не було такого об'єднання людей, яких переслідує Гітлер, члени котрого називали б себе біженцями.

Біженцем може називатися людина, яка шукає притулку, бо вона чи він скоїли певний вчинок або ж мали певні політичні погляди. Що ж, ми і справді шукали притулку. Але ми нічого не зробили. Більшість з нас навіть не уявляє, як це – мати радикальні політичні переконання. Через нас значення слова «біженець» змінилося. Тепер «біженці» – це ті люди, яким не пощастило прибути в нову країну без засобів до життя та котрі були змушені отримувати допомогу від Комітету біженців.

До початку війни ми були навіть ще більш чутливі до цього поняття. Ми докладали надзвичайних зусиль, щоб довести оточенню, що ми лише

¹ Оригінальний текст у виданні: H. Arendt, "We Refugees" in M. Robinson, ed. *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, Faber and Faber, 1994, 110–119. Переклад українською та післямова Євгенія Монастирського.

іммігранти. Ми стверджували, що емігрували за власним бажаннями і самостійно вибирали для себе нову батьківщину; до того ж ми заперечували той факт, що наша ситуація як-небудь пов'язана з «так званою єврейською проблемою». Так, ми були «іммігрантами», або «приїжджими», які залишили власну країну тому, що одного дня вона просто перестала нам підходити або ж лише з економічних причин. Ми бажали змінити, перебудувати власне життя. І нічого більше. Щоби змінити його – треба бути сильним, впевненим та оптимістичним. Тому ми були дуже оптимістично налаштовані.

Наш оптимізм насправду захоплює, навіть якщо ми самі говоримо про це. Історія нашої боротьби нарешті стала відомою. Ми втратили власні домівки, а з ними знайоме, звичне життя. Ми втратили наші посади, наші професії, а разом з ними – впевненість у тому, що ми можемо бути корисними цьому світу. Ми втратили свою мову – а разом із нею природність своєї реакції, простоту жестів, безпосередність вираження почуттів. Ми полишили наших рідних у польських гетто, а наших найближчих друзів було вбито у концентраційних таборах, і це означає руйнування нашого приватного життя.

Попри це, щойно ми опинилися в безпеці – а багатьох із нас було врятовано кілька разів, – ми почали свої нові життя, намагаючись якомога точно слідувати порадам наших рятівників. Нам було сказано забути; і ми забували швидше, ніж будь-хто може собі уявити. Нам в дружній манері нагадували, що нова країна стане новою домівкою; і після чотирьох тижнів у Франції або шести тижнів в Америці ми ставали французами та американцями. Найоптимістичніші з нас навіть стали говорити про те, що їхнє минуле життя було чимось на кшталт несвідомого вигнання, і тільки зараз нова країна показала їм, як насправді виглядає дім. Це правда, що іноді ми заперечуємо, коли нас просять забути про колишню роботу; крім того, ідеали минулого буває доволі складно відкинути, якщо поставлено на карту соціальні стандарти. Однак з мовою не було проблем: після одного єдиного року оптимісти були переконані в тому, що говорять англійською так само, як рідною мовою; через два роки вони вже урочисто клянуться, що говорять англійською краще, ніж будь-якою іншою мовою, – і що вони вже майже не пам'ятають німецької.

Щоб ефективніше забувати, ми намагаємося уникати будь-яких натяків на концентраційні табори або табори для інтернованих, які майже кожен із нас пережив у кожній країні Європи, – такі нагадування ми сприймаємо як песимізм або невпевненість у новій батьківщині. Крім того, нам так часто говорили, що ніхто не хоче слухати про все це; пекло – більше не міт і не частина релігійного канону, але щось настільки ж реальне, як будинки, каміння або дерева. Судячи з усього, ніхто не хоче знати, що сучасна історія створила новий тип людини – тип, який утримують у концентраційних таборах вороги та в таборах для інтернованих – друзі.

Навіть між собою ми вибираємо не говорити про минуле. Замість цього ми знайшли власний метод освоєння невизначеного майбутнього. Оскільки

всі планують, чогось бажають і на щось сподіваються – ми робимо те ж саме. Окрім цього загальнолюдського світосприйняття, ми намагаємося підходити до власного майбутнього з науковою точністю. Після стількох невдач ми хочемо визначитися з нашим майбутнім напевно. Тому ми лишаємо Землю з її невизначеністю позаду і спрямовуємо свій погляд у небо. І зірки, а не газети, говорять нам, коли буде переможений Гітлер і коли ми станемо повноцінними громадянами Америки. Нам здається, що зірки – більш надійні радники, ніж усі наші друзі; саме зірки говорять нам про те, коли варто піти на обід до наших благодійників та в який день у нас більше шансів заповнити всі ці нескінченні анкети, які переповнюють наше повсякдення. Іноді ми навіть не покладаємося на зірки, а лише на лінії на наших долонях або на особливості власної каліграфії. Отже, ми вивчили менше про політику, але більше про нас самих, попри те, що психоаналіз чомусь вийшов із моди. Ці щасливі часи, коли знуджені пани та пані з вищого світу говорять про геніальні пустощі свого раннього дитинства, вже минули. Їм більше не хочеться цих історій, бо реальність змушує їх здригатися. Більше немає потреби зачаровуватися минулим; реальність для цього достатньо жажлива. Тому, попри наш щирий оптимізм, ми використовуємо весь можливий арсенал чарівних методів та заклинань, щоби тільки викликати духів майбутнього.

Я не знаю, які спогади та думки заночують сьогодні в наших мріях. Я не наважуюсь шукати більше інформації, адже я, так само як і інші, вибираю бути оптимісткою. Але іноді я уявляю, що хоча б уночі ми думаємо про наших мертвих або пригадуємо вірші, які колись любили. Я навіть можу зрозуміти, як наші друзі з Західного узбережжя під час комендантської години переживають це цікаве сприйняття нас не тільки як «потенційних громадян», але й як «ворожих іноземців». Удень, авжеж, ми лише «технічно» стаємо іноземцями – усі біженці знають це. Але коли технічні причини не дають тобі вийти з хати після заходу сонця, стає непросто уникнути різних внутрішніх спекуляцій про співвідношення технічного та реального.

Ні, з нашим оптимізмом щось точно не так. Серед нас багато тих дивакуватих оптимістів, які роблять публічні оптимістичні промови, а потім ідуть додому і вмикають газ або знаходять доволі неочікуване застосування для хмарочосів. Вони доводять, що наша проголошена веселість ґрунтується на безпечній наближеності до смерти. Виховані на тому, що життя – це найвища цінність, а смерть – найбільший страх, ми стаємо жертвами більших жахів, ніж смерть, – не маючи можливості знайти вищий ідеал, ніж життя. Ось чому смерть втратила для нас свій первісний жах, і ми більше не хочемо і не можемо ризикувати власними життями заради чогось. Замість боротьби – або роздумів про те, як ми можемо дати відсіч, – біженці звикли бажати смерти друзям та близьким; якщо хтось помирає, ми радісно думаємо про те, скількох незручностей ця людина уникнула. Зрештою, багато хто з нас так само бажає вберегтися від деяких проблем, і тому ми поводимо себе відповідно.

З 1938 року, відтоді як Гітлер вдерся до Австрії, ми спостерігаємо за тим, як промовистий оптимізм змінюється мовчазним песимізмом. З часом нам

ставало тільки гірше – і найбільш оптимістичним з-поміж нас, і найбільш схильним до суїциду. Австрійські євреї за часів Шушніґа були такі життєрадісні, що їхні сучасники справедливо захоплювалися ними. Було так дивовижно спостерігати за тим, як глибоко вони були переконані в тому, що з ними нічого не станеться. Але коли німецькі війська вдерлися у країну, вчорашні сусіди почали влаштовувати погроми в єврейських домах, а австрійським євреям не залишалося нічого, окрім як закінчувати життя самогубством.

На відміну від інших актів суїциду, наші друзі не залишали після себе пояснення їхнього вчинку – ніяких звинувачень, ніяких претензій до світу, який примушував людину у відчаї поводитися життєрадісно в останні дні свого перебування в цьому світі. Листи, що вони лишали по собі, – умовні безглузді папірці. Тому похоронні промови, що ми робили над їхніми відкритими могилами, завжди короткі, сором'язливі і дуже багатообіцяючі. Усім байдуже до мотивів, адже вони зрозумілі нам усім.

Я говорю про непопулярні факти; і все стає гірше, коли виявляється, що для того, щоби довести свою точку зору, я навіть не маю того єдиного аргументу, який може здивувати сучасну людину, – цифр. Навіть ті євреї, які люто заперечують існування єврейського народу, чесно даючи нам шанс вижити, турбувалися про цифри: як інакше вони можуть довести, що лише деякі євреї були злочинцями і що багатьох євреїв було вбито як щирих патріотів під час війни? Завдяки їхній спробі зберегти статистичне життя євреїв ми знаємо, що цей народ має найнижчі показники самогубств серед цивілізованих націй. Я впевнена, що ці цифри більше не є правдивими, але я не можу довести це новими даними, хоча, безумовно, можу говорити про це, спираючись на свій набутий досвід. Цього має бути достатньо для тих скептиків, які ніколи не були абсолютно переконані в тому, що розміри чийогось черепа дають конкретне уявлення про його наповнення або що статистика злочинів може говорити нам про рівень етики певної нації. У всякому разі, де б європейські євреї не жили сьогодні, вони більше не поведуться відповідно до законів статистики. Самогубства трапляються не тільки серед людей, що піддалися паніці в Берліні та Відні, Бухаресті або Парижі, але і в Нью-Йорку і Лос-Анджелесі, в Буенос-Айресі й Монтевідео.

З другого боку, ми маємо дуже мало інформації про самогубства, скоєні в ґетто і концентраційних таборах. Насправді, ми взагалі маємо дуже мало інформації з Польщі, але ми досить добре обізнані щодо німецьких і французьких концентраційних таборів.

Наприклад, провівши певний час у концентраційному таборі в Гюрсі, я чула про самогубство лише одного разу, і це був натяк на вчинення колективної дії, щось на зразок протесту, щоби досадити французам. Коли хтось помітив, що нас у будь-якому разі доставили туди «*pour crever*»², загальний

² На смерть (фр.) – тут і далі примітки перекладача.

настрій раптово змінився на неймовірно життєрадісний. Загальна думка була такою: хтось має бути аномально асоціальний і не зацікавлений загальними проблемами, тоді як є хтось, хто здатний тлумачити ці події як свою особисту невдачу і відповідно може накласти на себе руки самостійно. І все ж ті самі люди, повертаючись до своїх власних життів і стикаючись із колишніми особистісними проблемами, знову наvertsалися в той божевільний оптимізм, що межує з відчаєм.

Ми перші переслідувані нерелігійні євреї – і ми ж перші, хто вдається до самогубства не тільки в ситуації абсолютної крайности й необхідности. Можливо, філософи мають рацію, кажучи про те, що суїцид – це найвища гарантія людської свободи: не будучи вільні при створенні нашого власного життя або світу, в якому ми живемо, ми, однак, вільні забрати власне життя і покинути цей світ. Релігійні євреї, звичайно ж, не можуть зрозуміти цю негативну свободу; вони бачать у самогубстві лише вбивство, тобто знищення того, що людина не здатна створити, втручання в права Творця. *Adonai nathan veadonai lakach* («Господь дав, Господь і взяв»), і вони додають: *baruch shem adonai* («нехай буде ім'я Господнє благословенне»). Для них самогубство, як і вбивство, означає богохульство, атаку на цілісність світобудови. Людина, яка вбиває себе, заявляє, що життя не варте продовження і що світу не варто давати їй притулок.

Проте наші самогубці не божевільні бунтівники й баламути, які відкинули захист життя і світу та намагаються вбити в собі весь всесвіт. Вони вибирають тихий і скромний спосіб зникнути; і здається, що вони вибачаються за такий жорстокий шлях розв'язання власних проблем. Загалом, на їхню думку, політичні події зовсім не пов'язані з їхньою особистою долею; в добрі чи погані часи вони будуть вірити тільки в себе. Але нині вони знайшли якісь невидимі недоліки в собі, які не дають їм продовжувати шлях власного життя. Отримавши в ранньому дитинстві певний соціальний стандарт життя, вони падають у власних очах, коли втрачають здатність його підтримувати. Їхній оптимізм – лише марна спроба втримати голову над водою. За лаштунками видимої життєрадісности вони перебувають у постійній боротьбі з власним відчаєм. Зрештою, вони помирають від своєрідного егоїзму.

Якщо ми врятовані, то відчуваємо себе приниженими, якщо нам допомогли, ми відчуваємо власну деградацію. Ми боремося, як божевільні, за самостійне існування і власні долі, оскільки ми всі боїмося стати частиною тієї жалюгідної безлічі *schnorrers*³, які ми (особливо ті з нас, хто є колишні філантропи) пам'ятаємо занадто добре. Лише один раз ми зазнали невдачі і зрозуміли, що так званий *schnorrer* був символом єврейської долі, а не *shlemihl*⁴, тому зараз ми не відчуваємо в собі право на єврейську солідарність; ми не можемо усвідомити, що ми самі собою не такою мірою спантеличені, як весь

³ Нахлібники, жебраки (їдиш).

⁴ Хронічний невдаха (їдиш).

єврейський народ. Іноді нестачу такого осмислення активно підтримують наші покровителі. Наприклад, я пам'ятаю директора великого благодійного фонду в Парижі, який, щоразу отримуючи візитівку німецько-єврейського інтелектуала з незмінною приставкою «Dr.»⁵ перед прізвищем, звично виголошував високим голосом: «*Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer, Herr Schnorrer!*»⁶.

Висновок, який ми робимо, виходячи з такого неприємного досвіду, був досить простий. Буття доктора філософії більше не задовольняє нас; і ми зрозуміли, що для побудови нового життя необхідно, щоб хтось спочатку покращив старе. Маленька й мила казка була вигадана, щоб описати нашу поведінку; самотня такса-емігрант сумно вимовляє: «Колись, коли я була сенбернардом ...»

Наші нові друзі доволі приголомшені кількістю відомих людей, але вони навряд чи розуміють, що в основі опису нашої минулої величі є єдина людська істина: колись ми були тими, про кого дбали люди, нас любили наші друзі, і навіть орендодавці знали нас як відповідальних позителів, які вчасно сплачують ренту. Колись ми могли купувати їжу і їздити в метро без нагадування про те, що тут нам не раді. Ми стали трохи істеричними в той момент, коли газети почали виділяти нас, відкрито звертаючись до нас із вимогою перестати бути такими неприємними в ті моменти, коли ми купуємо молоко і хліб. Ми цікавилися, як це взагалі може бути; ми вже надзвичайно обережні в кожній миті нашого повсякдення, щоби ніхто не здогадався, хто ми такі, який у нас паспорт, де були заповнені наші свідоцтва про народження і що ми не подобаємося Гітлеру. Ми намагаємося щосили відповідати світу, де в продуктовому магазині належить мислити політично.

У таких умовах сенбернар стає все більшим і більшим. Я ніколи не зможу забути того хлопця, який у черзі на отримання рознарядки на роботи певного типу випалив: «Ви не знаєте, з ким ви говорите; я був керівник відділу в *Karstadt* (величезний універмаг в Берліні)». Так само я не можу забути глибокий розпач чоловіка середнього віку, який для того, щоби врятуватися, проходить через нескінченні комітети, нарешті виголошуючи: «І ніхто тут не знає, хто я!». Через те, що ніхто не хоче ставитися до нього як до людини з гідністю, він починає надсилати телеграми «впливовим людям», з якими він колись був знайомий. У цьому скаженому світі він швидко засвоїв, що набагато легше бути прийнятим, якщо ти «велика людина», аніж якщо ти просто – людина.

Що менше нам дано вирішувати, хто ми є або як нам жити, то більше ми намагаємося прийняти це, приховати факти і грати роль. Нас було вигнано з Німеччини, тому що ми євреї. Але, ледь перетнувши французький кордон, ми стали «*бошами*»⁷. Нам навіть казали, що ми повинні прийняти це ви-

⁵ Доктор.

⁶ «Пане Докторе, Пане Докторе! Пане Жебраче, Пане Жебраче!» (нім.)

⁷ Французьке прізвисько для німців.

значення, якщо ми насправді проти расової теорії Гітлера. Протягом семи років ми грали безглузду роль, намагаючись бути французами – принаймні потенційними громадянами; але на початку війни ми все одно були інтерновані як «боші». У цей час, попри все, багато хто з нас насправді стали такими відданими французами, що ми навіть не могли критикувати накази французького уряду; тому ми визнавали, що бути інтернованими – це правильно. Ми були першими «добровільно ув'язненими» в історії. Після вторгнення Німеччини французькому уряду залишалося лише змінити назву; ми були ув'язнені, бо були німцями, і не були звільнені, бо були євреями.

Така сама історія повторювалася по всьому світу знов і знов. В Європі нацисти конфіскували нашу власність, а в Бразилії ми повинні були заплатити 30 % від того, що мали, як більшість лояльних членів *Bund der Auslandsdeutschen*⁸. У Парижі ми не могли залишати свої будинки після восьмої вечора, через те що ми – євреї; а в Лос-Анджелесі нас обмежували в правах, бо ми – «ворожі іноземці». Наша ідентичність так часто змінювалася, що ніхто не міг зрозуміти, ким ми є насправді.

На жаль, наші справи не ставали кращими, коли ми зустрічали євреїв. Французькі євреї були абсолютно впевнені в тому, що всі євреї, які прийшли з-за Рейну, були, як вони називали, *Polaks* – тобто тими, кого німецькі євреї називали *Ostenjuden*⁹. Але ті євреї, які справді прийшли зі східної Європи, не погоджувалися зі своїми французькими побратимами і називали нас *Jaekes*¹⁰. Сини цих ненависників німецьких євреїв – друге покоління, народжене у Франції і належно асимільоване, – розділили думку вищих класів французьких євреїв. Отже, в одній і тій самій родині батько міг називати тебе *Jaেকে*, тоді як син використовував етнонім *Polak*.

З початком війни та катастрофи, яка вразила європейських євреїв, сам факт перебування в статусі біженця запобігав нашому змішуванню з корінною єврейською громадою, і окремі винятки лише підтверджують правило. Ці неписані соціальні закони, попри те, що вони ніколи не були публічно затвержені, мали великий вплив на суспільну думку. А мовчазна позиція і практичність у нашому повсякденному житті важливіша, ніж проголошення власної гостинності і благих намірів.

Людина – це соціальна тварина, і коли соціальні зв'язки зникають – її життя стає досить непростим. Моральних стандартів набагато легше дотримуватися, перебуваючи в текстурі суспільства. Тільки обмежена кількість особистостей має силу зберігати себе повною мірою, коли соціальне, політичне і юридичне становище цих ідивідів перебуває в повному хаосі. Не маючи сміливості боротися за зміну нашого соціального і юридичного статусу, багато хто з нас прийняв рішення про зміну ідентичності. І ця цікава поведінка тільки погіршує нашу ситуацію. Цю плутанину, в якій ми живемо, частково створили ми самі.

⁸ Представники «Союзу німців за кордоном» (нім.).

⁹ Євреї зі східної Європи (нім.)

¹⁰ Мається на увазі *Yekke* – німецькомовний єврей (їдиш).

Коли-небудь хтось напише правдиву історію еміграції з Німеччини; і цій людині доведеться почати з опису містера Коена з Берліна, який все життя був на 150 % німець, німецький надпатріот. 1933 року містер Коен знайшов притулок у Празі і дуже скоро став переконаним чеським патріотом – таким же чесним і відданим чеським патріотом, яким він був до того в Німеччині. Час минав, і приблизно 1937 року чеський уряд уже під тиском нацистів починає виганяти своїх єврейських біженців, ігноруючи той факт, що вони відчували себе потенційними громадянами. Наш містер Коен тоді їде до Відня і перепрограмує себе, оскільки там австрійський патріотизм є обов'язковим. Німецьке вторгнення змушує містера Коена знову покинути країну. Він дістається Парижу в невдалий момент, внаслідок чого він так і не отримує звичайний дозвіл на постійне проживання. Маючи величезний досвід у прийнятті бажаного за реальне, він відмовляється сприймати прості адміністративні заходи всерйоз, будучи переконаним, що він проведе залишок життя у Франції. Отже, він уже готується відрегулювати себе відповідно до французької нації, ідентифікуючи себе з «нашим» пращуром Верцінгеотріком. Я гадаю, мені не варто продовжувати історію про пригоди містера Коена. Поки він не може зважитися бути тим, хто він є насправді, – євреєм, ніхто не може передбачити всі божевільні зміни, через які йому належить пройти.

Людина, яка хоче позбутися власної ідентичності, насправді відкриває можливості людського існування, які є нескінченними, як і сам всесвіт. Але відродження нової особистості так само проблемно і так само безнадійно, як створення нового всесвіту. Що б ми не робили, ким би ми не намагалися бути, ми не отримуємо нічого, крім шаленого бажання змінити себе. Всі наші дії спрямовані на досягнення цієї мети: ми не хочемо бути біженцями, оскільки не хочемо бути євреями; ми вдаємо з себе англословних, оскільки німецькомовні іммігранти останніх років визначаються як євреї; ми не називаємо себе бездержавними, оскільки більшість людей без громадянства в світі – євреї; ми хочемо стати відданими готтентотами¹¹, щоби приховати той факт, що ми євреї. Ми не досягаємо успіху, і ми не можемо досягти його; під покровом нашого «оптимізму» ви можете легко виявити безнадійну тугу асиміляції.

Завдяки нам із Німеччини слово «асиміляція» отримало «глибоке» філософське значення. Ви навряд зможете зрозуміти, якою мірою це для нас важливо. Асиміляція не обов'язково означає пристосування до країни, де ми народилися, і до людей, чиею мовою нам трапилося розмовляти. Ми загалом звикли до всього. Цей світогляд став цілком зрозумілим одного разу, коли його висловив один мій співвітчизник, який, очевидно, розумів, як висловити свої почуття. Тільки прибувши до Франції, він знайшов одну з тих організацій, де німецькі євреї доводили один одному, що вони вже є французами.

¹¹ Південноафриканська народність.

Під час свого першого виступу він сказав: «Ми були хорошими німцями в Німеччині, і тому ми повинні бути хорошими французами у Франції». Авдиторія аплодувала, і ніхто не сміявся; ми були щасливі дізнатися про те, як довести нашу лояльність.

Якби патріотизм був частиною повсякденної рутини або практичності, ми були б найбільш патріотичними людьми в світі. Повернімося до нашого містера Коена; він, безперечно, вже побив усі рекорди. Він той самий ідеальний іммігрант, який завжди і в кожній країні, в яку його приводить жадлива доля, відразу ж знаходить місцеві гори і закохується в них. Але оскільки патріотизм досі не є частиною повсякденної практичності, то дуже складно переконати людей у щирості наших метаморфоз, які, до того ж, щоразу повторюються. Ця боротьба робить наше власне суспільство вкрай нетерпимим; ми вимагаємо свого прийняття за межами власної соціальної групи, тому що ми не маємо можливості отримати його від місцевих. Місцеві ж, стикаючись з такими дивними істотами, як ми, стають підозрілими; як правило, вони переконані в тому, що тільки відданість нашим старим країнам зрозуміла. Це робить наше життя дуже болісним. Ми могли би подолати подібну підозрілість, якби могли пояснити, будучи євреями, що патріотизм щодо країн нашого походження є чимось індивідуальним. Попри все, він щирий та глибокий. Ми писали великі томи, щоби довести це; платили першому-ліпшому чиновнику для того, щоби вивчити й пояснити це статистично. У нас є дослідники, які написали філософські дисертації, присвячені приділеній гармонії між євреями та французами, євреями та німцями, євреями та угорцями, євреями та... Наша лояльність, що часто опиняється під підозрою, має на сьогоднішній день тривалу історію. В історії асиміляції, що нараховує понад півтори сотні років, євреї є прикладом безпрецедентної спритності: весь час доводячи свою неналежність до євреїв, вони примудрилися в той же час ними і залишитися.

Відчайдушна розгубленість цих Уліссів-скитальців, які, на відміну від свого прототипу, не знають, хто вони, легко пояснюється їхньою дивною манією відмовлятися «втримувати» свою ідентичність. Ця манія з'явилася значно раніше – і зовсім не в останні десять років, які показали нам абсолютну абсурдність нашого існування. Ми, як люди з нав'язливою ідеєю, яким не можна допомогти, і далі намагаємося заховати уявне тавро. Тому ми сповнені ентузіазму за кожної нової можливості, яка, будучи новою, здається нам здатною творити дива. Ми зачаровані кожною новою національністю, так само, як повненька жінка зачарована кожною новою сукнею, яке обіцяє їй бажаний розмір талії. Але їй подобається нова сукня саме до того моменту, поки вона сама вірить в її чарівні властивості, і вона так само викине її в той момент, коли зрозуміє, що вона не змінює її фігуру – або, якщо це важливо, її статус.

Хтось, можливо, здивується, що очевидна марність усіх наших дивних личин досі не перешкоджала нам. Якщо людина справді нечасто вчить уроки

історії, тоді правдою є і те, що вона може вчитися тільки на власному досвіді, як у нашому випадку, досвіді, що знов і знов повторюється.

Але перед тим, як ви кинете в нас перший камінь, пам'ятайте, що буття єврея не дає нам ніякого юридичного статусу в світі. Адже якщо ми почнемо говорити правду, що ми ніщо й ніхто, крім як євреї, це буде означати, що ми прирікаємо себе на долю людей, які не захищені жодним спеціальним законом або конвенцією, а значить, ми не більш ніж просто люди. Складно уявити позицію більш небезпечну, оскільки ми всі живемо в світі, де люди як такі припинили своє існування досить давно – якщо суспільство відкрило для себе дискримінацію як соціальну зброю, якою одна людина може вбити іншу безкровно; якщо паспорта або свідоцтва про народження, а іноді навіть квитанція сплати податку на прибуток, більше не є формальними папірцями, але предметом соціальних відмінностей...

Це правда, що більшість із нас повністю залежить від соціальних стандартів; ми втрачаємо впевненість у собі, якщо суспільство нас не приймає; ми завжди були готові заплатити будь-яку ціну за те, щоби бути прийнятими цим суспільством. Рівноцінної правдою, крім іншого, є те, що дуже мало хто з нас, пробуючи прожити без усіх цих хитрощів і жартів з пристосуваннями й асиміляцією, заплатили набагато більшу ціну, ніж могли собі дозволити: ризикуючи лише кількома шансами, які дані навіть вигнанцям у цьому божевільному світі.

Світогляд цих небагатьох, яких, за прикладом Бернара Лазара, можна назвати «свідомими ізгоями», можна описати хіба що одними недавніми подіями, як і світогляд містера Коена, який намагається всіма засобами стати «*вискочкою*», бути помітним. Обидва ці світогляди родом із XIX сторіччя, не знали юридичного або політичного вигнання, а лише соціальних ізгоїв і їхнє дзеркальне відображення – соціальних вискочок. Сучасна єврейська історія, розпочавшись придворними євреями та знайшовши своє продовження у вигляді євреїв-мільйонерів і філантропів, схильна забувати про інший напрям єврейської традиції – традиції Гейне, Рахель Фарнгаген, Шолом Алейхема, Бернара Лазара, Франца Кафки або навіть Чарлі Чапліна. Це традиція меншини євреїв, які не хотіли ставати вискочками, вважаючи за краще мати статус «*свідомого ізгоя*». Усі позитивні єврейські якості: «єврейська сердечність», людяність, гумор, безкорисливий інтелект – якості ізгоя. Тоді як усі єврейські недоліки: нетактовність, політична недолугість, комплекс неповноцінності й користолобство – характеризують вискочку. Завжди були євреї, які не думали, що є сенс міняти свою людську позицію і своє природне розуміння реальності на обмеженість кастового духу або сутнісну нереальність фінансових операцій.

Історія перевела ці обидва види євреїв у статус вигнанців. Останні все ще не прийняли великої мудрости Бальзака «*On ne parvient pas deux fois*»¹²,

¹² Одна людина не може бути вискочкою двічі (фр.) – «Двічі в одну річку не ввійдеш»

тому вони не розуміють диких мрій попередників – і відчують себе приниженими, розділяючи їхню долю. Ті нечисленні біженці, які наполягають на проголошенні правди, аж до моменту коли це стає «непорядно», отримують взамін їхньої непопулярності одну безцінну перевагу: історія перестає бути для них закритою книгою, і політика тепер стає доступною для євреїв. Вони знають, що вигнання євреїв продовжилося вигнанням більшості народів Європи. Біженці, які кочують із країни в країну, є авангардами своїх народів – якщо вони зберігають свою ідентичність.

Вперше єврейська історія більше не відділена, але пов'язана з усіма іншими націями. Гармонія європейського суспільства розвалилася на частини в той момент, коли і тому, що воно дозволило найслабшим його членам бути виключеними і переслідуваними.

Hannah ARENDT

We refugees

After the World War I, every more or less considerable political crisis causes a wave of refugees. And 76 years have passed since Arendt's essay "We refugees" was published for the first time by a small Jewish publisher in New York. By today, this text is among the core texts of contemporary political philosophy and civic journalism. However, the waves of the refugees go on without end, while Arendt's harsh truth does not lose its importance. She argues that patriotism is probably the only shelter for those who has lost everything. Today, when we witness new experiences of the refugees, and refuge from the destroyed motherland, this text is to remind us why we should care about those who lost everything for no good reason.

Keywords: *refugees, war, politics, crisis, Jews, Europe, West, guilt, Arendt, philosophy, care*

Євгеній МОНАСТИРСЬКИЙ
Епілог для Ганни: «Горе всім,
хто не повернеться до власного дому»

*Євгеній Монастирський – історик-советолог, соціолог-практик,
спеціаліст з України у Центрі сталого миру та демократичного розвитку.*

Цей текст повинен був стати передмовою до опублікованого 2016 року російськомовного перекладу есею Ганни Арендт «Ми Біженці». Але доля склалася інакше, і вигадливі роздуми мене-біженця самі стали схожі на есей. Він присвячений Ганні Арендт та всім українським біженцям, про яких так незручно говорити вголос.

Три роки тому в англійському перекладі було опубліковано роман українського письменника й поета Сергія Жадана під назвою «Ворошиловград» (Zhadan, 2016). Під обкладинкою з ще радянською назвою сьогоднішнього Луганська є віддзеркалений етос Донбасу, який дихає важким розпеченим повітрям, що наповнює легені нестерпною легкістю і попереджає про ірраціональну жорстокість та відкритість тамтешніх людей. Жадан представив світу синопсис маленького індустріального пострадянського (можливо, і не дуже пост-) всесвіту. Але в цьому всесвіті, всупереч усталеним мітам про бандитизм, корупцію та іржаву ностальгію за Радянським Союзом, звична вірність стає «Вірністю», а підлість – «Підлістю». Можливо, що перебільшення чуттєвої сторони життя є компенсацією нестачі емоцій в індустріальній повсякденності. Тільки художники можуть помічати відчуття пару, сталі та бетону. Пересічним людям необхідно відчувати нервами, кінчиками пальців, переступати тонку лінію між раціональним та емоційним.

Сьогодні герої цього опусу, імовірно, загинули на фронтах війни або живуть тихим життям відчаю в Україні або в окупованих містах Донбасу, а можливо, вони переховуються від себе і свого минулого десь між Чорним морем і Карпатами. Всі вони так чи так біженці – справжні або метафізичні. І це перше «спільне місце», що об'єднує Донбас зі світом, – біженство.

Другим таким «спільним місцем» я назву сирітство. Зовсім скоро в США буде опубліковано англomовний переклад іншого роману Сергія Жадана

«Інтернат» (Zhadan, 2019), який було видано українською 2017 року. Цей текст став оповіданням про особисте переживання війни з Росією і, звичайно ж, про сирітство. Кожен із мільйонів жителів Донбасу має свою історію сирітства: втрати бетонних індустріальних міст, де подібно до деталей важких машин виплавлялися долі. Саме тому три роки тому з'явився російськомовний переклад есею Ганни Арендт, присвяченого біженцям, саме тому переклад з'являється зараз і українською (Арендт, 2016). Хтось може сказати, що протягом останніх років ми всі трохи біженці, – і матиме рацію. Але ті поневіряння людської свідомості, у якій все ще лунають звуки падаючих снарядів, можливо описати, тільки спробувавши забратися в голову тих, хто щосили намагається не видати свої переживання.

Загалом післямову до такого тексту, здається, необхідно починати зі слова «сьогодні». Адже як таке слово «біженець» не змінило своєї символічної інтерпретації з 1943 року, коли цей есей було вперше опубліковано. Однак, вимовляючи його сьогодні, ми все-таки стикаємося з певним роздвоєнням онтологічного, адже ним було набуто символізм «втечі від себе» – в минуле або внутрішню імміграцію.

Філософ Мераб Мамардашвілі якось зауважив, що без дуалізму немає знання. В рамках подібного дуалізму в цьому есеї Ганна Арендт радше інтуїтивно, ніж напевно, визначає основні віхи руху свідомості людини, яка перебуває в стані внутрішнього конфлікту особистості. Але попри цю арендтіянську канонічність, явну присутність її цинічної ментальності та індивідуальний протест проти всього світу – у пострадянських країнах цей есей був забутий.

Сьогоднішня буденність ранив нас історіями про тиху втрату життя. Кожен день ми проживаємо десятки слів, сказаних чи переказаних від імені тих, хто через обставини став мовчазним пам'ятником нового історичного процесу. Люди, які були змушені поховати своє життя десь під Донецьком чи в околицях Алеппо, напевно, можуть розповісти про речі, які будуть відрізнятися від пережитого євреями впродовж 1930–40-х років. Але їх поєднуватиме джерело фатальних життєвих перетворень – масова політика. Дивно рідними здаються жорна міжвоєнних тоталітаризмів і сучасних демократій, що втратили людське обличчя.

Разом із масовою політикою у новітню історію приходять страх. Він стає невід'ємною частиною буття тоталітаризмів, а згодом і деяких демократій. Страх атомізує; стаючи категоричним імперативом людини ХХ сторіччя, він заковує людей в кайдани різноманітних режимів. У деяких випадках такий страх стає іманентним щирості: в 1920-х роках люди, які бажали вступити до Комуністичної партії, з острахом обходили гострі кути у своїх автобіографіях, бо боялися бути неправильно оціненими (Halfin, 2011); у пізньорадянські часи молода людина боїться розкрити свої внутрішні сумніви щодо системи, тому переходить у стан «позазнаходження» (Yurchak, 2006). Але страх постмодерної людини стає мотивацією до дії, а не причиною пошуку шляхів втечі від себе. Для молодих творців ХХІ століття страх полягає в не-

ясності майбутнього. Це ріднить не тільки покоління «мілленіялів», а й тих, хто мимоволі став біженцями. Я як біженець використовую страх як паливо для роботи і творчості. Через відсутність тилу у вигляді рідного дому моє місто стало моїм головним страхом. Біженці в Арендт так само боялися невдачі й недоречности в «новому світі». Герой роману «Інтернат» боїться не за матеріальне, але за метафізичне (долю), тому головний герой, проходячи крізь кола Пекла війни на Донбасі, постійно повторює «нікого не шкода». І це, звичайно ж, неправда і подвійне заперечення – йому всіх шкода. «Солідарність приголомшених» (термін, який запровадив чеський філософ Ян Паточка (Patočka, 1976) саме і є величезною жалістю і любов'ю до всіх, навіть до тих, хто нас ненавидить.

У соціології початку ХХ століття ми можемо спостерігати протиставлення двох явищ: «суспільства долі» й «суспільства вибору» (Baehr, 2008). Останнє найчастіше визначається як капіталістична соціальна організація з високим рівнем доходу, самоорганізації і певним ступенем захищеності. У той час як «суспільства долі» – це різномірні групи людей, що мають обмежені права і свободи через економіко-політичну ситуацію, що склалася навколо них. Біженців Ганни Арендт (як і їхніх сучасних контрагентів) можна ідентифікувати як «суспільства долі», людей, пов'язаних один з одним своїм станом безправности, що визначаються доволі низьким рівнем соціально-політичних гарантій. Вступаючи в сферу громадянської або політичної дії, біженці в різні часи однаково ставали «мовчазним натовпом», який не може (на відміну від, наприклад, робітників) щось вимагати від країни-рятівника, тому, можливо, їхнім єдиним методом прояву в соціумі стає самоусунення від будь-яких суспільств дії (Ardau, 2015). У своєму есеї Арендт описує події самогубства євреїв в Нью-Йорку часів Другої світової війни, саме це стає єдиним засобом заявити про себе і прорватися крізь «скляну стелю» в суспільстві або в їхній власній свідомості. Головна ідея полягає в тому, що «суспільство долі» має або мімікрувати, або переходити в простір екстремальної (крайньої) дії, щоб змусити інших замислитися про соціальну несправедливість, яка оточенню здається радше примарною (Mikheieva, Sereda, 2015).

Загалом через розповідь Ганни Арендт ми спостерігаємо процес осмислення власного становища. Можна сказати, що явища, які описала авторка, повною мірою стали подіями лише тоді, коли вона змогла їх помислити. У сучасній ситуації ми можемо спостерігати складності, пов'язані з розумінням і сприйняттям того фізичного й духовного стану людей, що тікають від соціальних катаклізмів, представляючи поняття біженства у вигляді нового загального місця європейського простору. Біженці, про яких ідеться в тексті, фактично постають перед нами у вигляді веберівського «ідеального типу» – автентичні представники свого класу, які об'єднали в собі головне: втеча від війни і самозабуття. Можна навіть припустити думку про те, що Ганна Арендт описує своєрідний ритуал пошуку нового місця в світі або ж нової ідентичности цілої групи. Цей текст своїми образами одягає нас у фрак вигнанця і виштовхує у всесвіт, де більше немає нічого звичного.

Все це навряд чи означає, що ми зможемо зрозуміти тих людей, чії будинки спалюжені війною, які будуть вічними сиротами тих місць, які вважаються краєм злочинів проти людства. Попелище для них може і бути бажаним, але нікому не судилося знайти там те, що було втрачено колись. Тому ми тиняємося світом, намагаючись залікувати рани і знайти нові сенси в нових містах та мовах, намагаючись відстрочити рефлексію або взагалі відмовитися від неї. У цьому сенсі есей Арендт релевантний сьогодні не тільки як путівник внутрішнім світом душевно осиротілих людей, а і як попередження про жахи тиранії і терору. Головна мета авторки – попередити нас про те, якою крихкою є екзистенція тих людей, котрі пізнали метафізику тотальної смерті.

Бібліографія

Arda, Caludia. 'Crowded Places Are Everywhere We Go': Crowds, Emergency, Politics / Theory, Culture & Society, Vol. 32 (2), 2015: p. 155-175.

Baehr, Peter. Caesarism, Charisma and Fate: Historical. Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber. – Piscataway: Transaction Publishers, 2008.

Halfin, Igal. Red Autobiographies. Initiating the Bolshevik Self. – Donald W. Treadgold Studies on Russia, East Europe, and Central Asia. Seattle: University of Washington Press, 2011

Mikheieva, Oksana. Sereda, Victoria. Contemporary Refugees in Ukraine: Causes of Displacement, Strategies of Resettlement, and Problems of Adaptation, 2015.

Patocka, J. Wars of the 20th Century and the 20th Century as War. *Télos* 1976 (30):116-126.

Yurchak, Alexei. Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation. – Princeton University Press, 2006.

Zhadan, Serhiy. Voroshilovgrad / trans. from the Ukrainian by Isaac Wheeler and Reilly Costigan-Humes. Dallas: Deep Velum, 2016

Zhadan, Serhiy. Orphanage. / trans. from the Ukrainian by Isaac Stackhouse Wheeler, Reilly Costigan-Humes. New Haven: Yale University Press, 2019

Арендт, Ханна. Мы беженцы / пер. с англ. Евгений Монастырский, 2016: <http://gefter.ru/archive/18962>

ОГЛЯДИ Й РЕЦЕНЗІЇ

В'ячеслав ЦИБА Ніцше в українському контексті

Лютий, Тарас. *Ніцше. Самоперевершення*. Київ: Темпора, 2016.

В'ячеслав Циба – кандидат філософських наук,
викладач катедри філософії та релігієзнавства
Національного Університету «Кієво-Могилянська академія».

Навесні цього року український книжковий і академічний світ збагатилися новим виданням. Ідеться про нову працю доктора філософських наук Тараса Лютого. Такого масштабного дослідження філософської постаті Фрідріха Ніцше та феномену ніцшеанства вітчизняний науковий простір ще не бачив. Ба більше: навряд чи очікував. Тарас Лютий відомий не лише як філософ, культуролог і професор Могилянки, а й цікавий публіцист та поет. Згадана книжка є вже третьою монографією пана Лютого і, вочевидь, демонструє властиве йому неухильне прагнення до всебічного занурення у вибрану тематику.

Що являє собою новий текст цього філософа? У чому полягає його бачення впливу Ніцше та його творчого спадку? Передусім зазначу, що грубезний том, який читач візьме до рук, дивує легкістю написання. Вишукана мова і вправний стиль, докладний і зрозумілий виклад, які не дадуть занудьгувати навіть зятим любителям простішого читива, – це перевага книжки про того, чії думки зазвичай уважають нездоланими для осягнення. Зрештою, навіть якщо читач і не дуже обізнаний з дискурсивними дилемами Ніцшевої думки, рішучість, з якою Автор береться до справи, безумовно, допоможе йому пройти непростий шлях занурення в царину чи не найрезонанснішого мислителя ХІХ століття і, як слушно доводить Тарас Лютий, насправді нашого неодмінного сучасника. Звісно, як ніцшезнавець, пан Лютий не міг уникнути спокуси писати колоритною ніцшевською мовою метафор і аналогій, і за це читач буде йому вдячний.

Структурно книжка складається з трьох частин: «Філософія як аутопоезис» (розлогий життепис Ніцше), «Філософський канон» (як зрозуміло з самої назви, у цій частині розкрито складну генезу творчості філософа) та «Ніцшеанство» (особливості рецепції та критики теоретичного спадку Ніцше протягом більш як століття).

У першій частині розвідка Тараса Лютого приготувала для читача, навіть обізнаного, чимало цікавих несподіванок. Як відомо, знання життєвого

шляху того чи того творця текстів дає важливі ключі для проникнення в основи його творчої майстерні. Недарма Ніцшева біографія у вказаному дослідженні охоплює заледве не половину всієї книги. Зокрема, ми дізнаємося низку подробиць про молодого генія, чия слава завдячує не в останню чергу його інтелектуальній провокативності та ідейному новаторству. Що казати, якщо Ніцше, учорашній студент, у свої двадцять п'ять отримав запрошення до Базеля викладати грецьку філологію і звання доктора наук без захисту дисертації, лише на основі кількох попередніх статей (!). Ми дізнаємося, що він був не лише засновником специфічної метафізики, не лише поетом, а й композитором, який подарував світові 73 музичні твори і 17 пісень (с. 71). Ніцше просто заприятелював з видатними діячами сучасної для нього Європи: чи не з порогу він стає близьким приятелем Вагнера, під час подорожі потягом з Німеччини до Швейцарії молодий професор знайомиться з відомим революціонером Мадзіні (який, щоправда, мандрує під іменем такого собі містера Брауна), а ментальну хворобу успадкує від батька, протестантського пастора. Останній факт, до речі, заслуговує на пильну увагу всіх критиків ніцшеанства, котрі, неначе за змовою, вбачають у творчості Ніцше прояв психічної патології.

Попри те, що стосунок недугу й творення насправді є темою неоднозначною навіть серед науковців, хоча й потверджує прозоріння апологетів психоаналізу, справа виявляється не такою вже й простою. Адже стаючи на позицію каузалізму тлумачення, ми ризикуємо двічі потрапити у глухий кут. По-перше, стверджуючи, що хвороба підпорядковує собі виробництво ідей, що дозрівають на етапі її загострення, нам доведеться визнати презумпцію невинуватости носія хвороби, ба навіть своєрідне відлуння вічного Логосу, який промовляє через творця (поета, філософа, вченого), адже ці глибинні інсайти задешево не даються; зрештою, якщо хвороба є хронічною, її пануванню майже неможливо покласти край. По-друге, якщо недугу успадковано, тоді боротьба з нею за допомогою раціоналізації стає різновидом терапії, якій хвороба змушена поступитися своєю величчю. Інакше кажучи, безапеляційне твердження рабства духу щодо всевладдя фізіології має передбачати заперечення будь-якого значення кінцевого творчого продукту, а такий шлях взагалі дискредитує культурні традиції. Цього другого підходу дотримується й пан Лютий, додаючи, що навіть психічна слабкість пізнього Ніцше неістотно позначилася на його філософській рефлексії (не спотворила!). Зрештою, кожен охочий, зазирнувши до будь-якого видання творів мислителя, зможе переконатися у справедливості такого припущення. У книзі Тараса Лютого є чимало історико-філософських відкриттів, приміром, спростування легенди про польське походження родини Ніцше (с. 75). Ретельність опису Автором Ніцше-людини вражає. Подолавши перші чотириста сторінок книжки, можна сміливо стверджувати, що ви знаєте про «старого Фріца» майже все: що він читав, де любив відпочивати, в які сезони року переживав загострення своїх хвороб, з ким листувався, а кого уникав, зрештою, чого бажав на обід. Зокрема, дізнаємося, молодий Ніцше став ве-

гетаріянцем під впливом свого кумира Вагнера, а той зважився відмовитися від м'ясних страв з тієї ж причини, що й потім Гітлер, – в запалі свого антисемітизму і ненависти до юдейського кашругу.

Друга частина дослідження має на меті простежити внутрішній зв'язок поглядів Ніцше, їхню еволюцію. Як і в біографічних розділах, Лютий до ладу дбає про відтворення контексту написання робіт Ніцше, збираючи відомості про те, як формувався канон ніцшеанства. Загалом увага до *контексту*, вміння працювати з ним на різних рівнях (історичному, концептуальному, епістолярному) є найсильнішою стороною рецензованого видання. Реконструкція етапів філософського становлення німецького мислителя несподівано виявляє в ньому т. зв. матеріалістичний або «позитивістський поворот» (у часовому проміжку від появи «Людського, надміру людського» до «Так казав Заратустра», себто між 1878 та 1882 роками). Ідеться про антиметафізичне застосування тогочасного методу Ніцше, який Лютий зараховує до герменевтики (с. 514). Сутність цього наступу полягала в тому, що «Ніцше не копіює позитивізм, а запитує так, щоби мати можливість *інтерпретувати* непорушні основи науки. А саме – повсякчас ставить запитання: в який спосіб належить проводити раціональну критику метафізичних переконань?» (Там само). Відповідно ментального суб'єкта він (а) зображує як комплекс відчуттів (скерований насамперед волінням), який (б) детермінований історично. Відтак апеляція до становлення і (в) відмова від абсолютних істин спонукає мислителя до заперечення подвоєння світу, а разом і дуалістичних конструкцій, зведених попередніми європейськими метафізиками. Використання понять на кшталт «хімія понять і відчуттів» або ж «відчуття життя» мають (на думку Автора) переконати нас у тому, що елементи позитивізму, справді модної на той час течії, небезпідставно позначилися і на мисленні Ніцше. А втім, Лютий не виявляє в цьому питанні однозначності: так, він стверджує, що «Ніцше далекий від того, щоб обстоювати елімінацію метафізики. Він упевнений, що її годі скасувати...», і «без неї можна було б потрапити в іншу крайність – вважати, що немає взагалі нічого тривкого» (с. 519–20). Та, як видається, ця невизначеність є відображенням хитань самого філософа між, грубо кажучи, детермінізмом і шаленою ходюю свободи. Плекання всесилля розуму є *надто* людською властивістю, спрямованою проти перспективи самої культури, а отже, і науки, межі якої «стихийний» позитивіст Ніцше ладен увесь час звужувати. Тарас Лютий у тезах цього етапу Ніцшевого мислення вбачає передусім інтелектуальну провокацію (с. 528) та критику системності як побічного продукту європейської метафізики (с. 535), що працює в режимі нищення власних основ. Зауважмо, що Автор майстерно добирає фрагменти з Ніцшевого спадку, показуючи як (у широкому розумінні) антираціоналізм філософа врешті акумулюється в семантичній розмаїтості мови.

Справді, для того, щоби збагнути чому німецький мислитель боровся з сучасною йому філософією, залучаючи суто поетичний словник, недостатньо вказівки на його філологічний background. Тож значну увагу Автор «Са-

моперевершення» приділяє проблемам впливів на Ніцше, які постають як нерівномірні та несподівані. Відзначимо, що в такому разі особливо вдалими (на мій погляд) моментами реконструкції є аналіз впливу Макса Штирнера (с. 135–38) та Ральфа Емерсона (с. 282–85). Лютий твердо переконаний у тому, що американський мораліст став для німецького бунтаря таким собі «духовним натхненником», масштаб і значення якого можна порівняти лише із Шопенгаверовими. Зокрема, на думку Тараса Лютого, славнозвісні концепти *воли до влади* та *amor fati* є перетвореними формами Емерсонової «влади долі» над людиною. (Однак пан Лютий чомусь перекладає його термін *self-reliance* як «довіра до себе», а не як, скажімо, «впевненість у собі», хоча перший варіант перекладу явно послаблює запропоновану гіпотезу.) З другого боку, пожиттева й виразна теоретична залежність від аболіціоніста Емерсона не дуже вписується у захист Ніцше жорсткого й виразно політичного елітаризму та відповідно антидемократизму. Свідченням цього є лише дві з безлічі подібних цитат: 1) «...якщо насправду було б істинним те, що греки загинули від рабства, то ще певнішим – те, що ми загинемо від нестачі рабства» (с. 187–88) або 2) «усі люди поділяються, як у всі часи, так і нині, на рабів і вільних, і той, у кого дві третини дня не належать йому, той є рабом, ким би він не був: політиком, купцем, чиновником, ученим...» (с. 538–39).

Що ж стосується Штирнера, то в цьому разі, попри разючу подібність ідей між ними, український дослідник не абсолютизує її, а радше тяжіє до висновку про самостійне становлення Ніцшевого волюнтаризму («його спосіб мислення винахідливіший»), враховуючи, зокрема, той факт, що великий поборник «переоцінки всіх цінностей» часто виявлявся залежним не так від текстів, як від їхніх переповідачів, що були ладні мимохіть спотворювати ідеї цих текстів. Згадаймо про те, що навіть Арістотеля та Декарта Ніцше не читав у першоджерелах (невеликий гріх з огляду на схожий досвід того ж таки Вітгенштайна).

Місце кантіянської традиції в інтелектуальній генезі Ніцше Автор проблиє особливо детально. Критик «рабської моралі» Канта довідався про неї з конспективного викладу А. Ланге та О. Лібмана, а першої «Критики» взагалі не брав до рук (він цілком задовільнявся «Критикою сили судження» і переглядом «Історії новочасної філософії» Куно Фішера). У цьому, напевно, полягає пояснення водночас кантівських джерел ранньої Ніцшевої думки та її антикантіянського спрямування в пізній період: з критичним ідеалізмом, як і з іншими теоріями, Ніцше поведився немов з мозаїкою, котру викладав не за її внутрішньою логікою, а за кінцевою доцільністю.

Так, Ніцше був людиною особливої проби: писав книги «для всіх і ні для кого», і водночас його насправду охоплював подив з приводу нерозпроданих накладів його книжок, зрештою, радив читачам не читати його творів узагалі й розсилав пізні опуси лише давнім друзям. Ніцше погано знався на філософському каноні, який піддав нищівній критиці, поставивши хрест на багатьох прозоріннях попередників, при цьому гостро вловив дух доби і цілком справедливо вважав себе геніальним умом. А ще Ніцше знав велику істину

– він поховає стару філософську культуру назавжди. Складно не погодитися з Автором щодо визнання Ніцше ідеалістичним революціонером (с. 735), автором проекту нової Європи, що має перевершити свій культурний баласт на шляху до єдиної всесвітньої культури (с. 540).

Третя частина рецензованої книжки представлена двома тематичними рубриками – одна з них розглядає (на жаль, доволі поспіхом) рецепцію ніцшеанства, тоді як друга є розлогим словником головних понять Ніцшевої філософії. Побіжно зазначу, що в першій з указаних рубрик особливий інтерес викликає огляд східноєвропейських підходів до явища ніцшеанства, зокрема й наявних в Україні. Досить екзотично проступає значущість постаті Ніцше в підрозділі, присвяченому його сприйняттю в Китаї та Японії (там Ніцше починає здобувати визнання, як і повсюди, вже з 1890-х років, тобто фактично прижиттєво).

Словник є, без перебільшень, тим компонентом праці пана Лютого, який для українського дослідника прислужиться зонайбільше, адже досвід подібних упорядкувань, хай навіть і з ризиком певної схематизації (його не міг би уникнути, імовірно, ніхто), в наших академічних колах досі геть відсутній. Візьмімо, наприклад, поняття вічного повернення (*ewige Wiederkunft*). З нього можна увійти до метафізики Ніцше і можна в ній загинути, вибудувати проект критики моралі й повернутися до моралізму Емерсона. Проте без цього концепту годі й намагатися збагнути первинний (в нелінійному розумінні) задум Ніцше-новатора. Недарма Автор називає його «найзагадковішим поняттям філософії Ніцше» (с. 855).

Загалом, попри рівномірність викладу й багатошаровість проблематики, з якою має справу Автор, у книзі трапляються незначні огріхи. Наприклад, кажучи про місце Ніцше в екзистенційній філософії Сартра, Автор чомусь подає фразу «Пекло – це інші» як уривок з його *opus magnum* (с. 794), хоча цей вислів уживаний у драматургічному творі «За зачиненими дверима» (щоправда, того ж таки 1943 року появи). Так само несподівано в назві п'єси Бернарда Шоу «надзвичайна людина» (не сказати б, надлюдина) з'являється слово «супермен» (с. 802)! (Ідеться про *Man and Superman*, 1903). Навіть якщо врахувати, що у стосунку до ніцшеанства в англomовному світі більш усталено вжиток іменника *overman*, навряд чи доцільно робити британського драматурга одним із винахідників кіносупермена. Крім того, назву Бісмаркового Закону проти соціалістів (*Sozialistengesetz*), який викликав у Ніцше захоплення, Автор подає в перекладі як «соціалістичне право» (с. 898). Проте, чи існувало вже 1878 року подібне неінституалізоване «право», нам не відомо. Як не дивно, вказану заборону саме під титулом *закону* Тарас Лютий згадує в наступному реченні. Це, здавалося б, дрібниці, утім, вони трохи спотворюють враження від загальної панорами розвідки. Зважити тут можна бодай на грандіозність витвору Автора й усі зумовлені цим наслідки.

Деякі пасажи цілісної дослідницької конструкції у пана Лютого, на жаль, залишаються нерозглянутими або навіть пропущеними. Наприклад, у ча-

стині, що описує знайомство американської публіки з Ніцшевим доробком, читаємо, що «в нинішній Америці Ніцше прийнято до філософського канону» вже не літераторами, а філософами (с. 808). Ця теза спричинить резонне запитання про підстави й обставини такого схвалення у країні, де традиційно (як, до речі, і в Європі) Ніцше закидали провісництво фашизму. Однак відповіді ми не знаходимо. Те ж саме трапляється під час опису в Лютого історії рецепції Ніцше в інших країнах; ця історія радше нагадує реферативну комплектацію за іменним принципом, натомість системности в поясненні визнання філософії Ніцше після 1945 року тут очевидно бракує. З другого боку, теза про те, що «в багатьох країнах, навіть у Німеччині, цього визнання не відбулося» (Там само) трохи спантеличує, адже на думку одразу спадають щонайменше імена Гайдеггера, Фрідріха Юнгера та Фінка, зовсім не маргінальні на батьківщині великого німця.

Праці Тараса Лютого не позичати об'єктивності, що є строгою вимогою якісної наукової студії, формою витонченої поваги до читача. «Самоперевершення», безперечно, вийшло з-під пера здібного історика філософії, ніцшезнавця. Зрештою, у книзі є все, пов'язане з Ніцше, однак, здається, бракує того «духу Ніцше», який, не питаючись на те вашої згоди, ошелешує наповал після найпершого прочитання будь-якого з його творів, бракує того вибухового ефекту, під дією якого справжній поціновувач ідей визначного німця так і не отямиться, неминуче занাপастившись його метафізичними прозріннями, щоби назавжди змінивши свою візію світу.

Володимир КОВЧАК Що таке «бути»?

Майкл, Лакс. *Метафізика: сучасний вступний курс.*
Пер. з англ. М. Симчич, Є. Поляков. – К.: Дух і Літера. 2016.

Володимир Ковчак – аспірант кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка.

Встановлення аналітичної філософії – (логічний) позитивізм – було поворотом від метафізики. Антиметафізичний напрям філософії визначив курс на строге мислення й побудову теорії виключно в сцієнтичному ключі. Курс на позитивізм засадничо звужує філософію, надає їй статус дисципліни з уточнення термінів, де важливі філософські проблеми знімались через звуження понять і селекцію предмета дослідження. Динамічний розвиток філософії позитивізму щоразу спричинює зсув теорії і поворот відносно предмета дослідження. Лінгвістичний поворот Л. Вітгенштайна актуалізує перед позитивізмом фундаментальний предмет – невимовну глибину мови й мислення.

Аналітичний поворот 1980-90 рр. засвідчує принципову неможливість антиметафізичного напрямку мислення і філософії. Насичена сцієнтичним духом позитивізму аналітична філософія якісно по-іншому досліджує метафізичні питання – під знаком відношення до мови, мислення й реальності. Антиметафізичний напрям мислення був етапом внутрішньої роботи мислення над собою – встановленням можливостей і межі. Наслідком є аналітичний метод, що чітко встановлює мету, завдання, підходи й межі дослідження. У такому ключі інтелектуальна еволюція позитивізму до аналітичної метафізики споріднює М. Лакса з І. Кантом і засвідчує принципову неможливість втечі від метафізики. Метафізика – основний алгоритм роботи розуму з реальністю, втекти від якого – це втекти від свого розуму й себе.

Мета аналітичного методу й аналітичної філософії загалом полягає в прояснюванні понять, а не в заплутуванні загадковими формулами. Надмірна наукова складність мовного інструментарію аналітичної філософії стає наслідком простої мети. Проте, опанувавши необхідний поняттєво-категоріальний апарат аналітики, дослідник отримує цінний інструмент філософського дослідження і вихід на твердий ґрунт філософії.

Праця М. Лакса показує, що метод аналітичної філософії сполучний із метафізикою. В аналітичній філософії метафізика набуває особливого статусу позитивної науки як дискурсивної дисципліни, мета якої – виокремити фундаментальні поняття, з яких далі можливе подальше конструювання всіх можливих конструкцій наукової теорії.

Слід зауважити, що М. Лакс належить до вже усталеного кола аналітиків-метафізиків, серед яких Д. Девідсон, В. В. О. Квайн, П. Ф. Стронсон, Д. Армстронг, Б. Страуд, Д. К. Люїс, Г. Прайс, Г. Патнем та інші. На сучасну аналітичну метафізику мають прямий чи опосередкований вплив традиційні філософи-метафізики – Р. Декарт, В. І. Ляйбніц, І. Кант, Дж. Лок та інші.

«Метафізику» М. Лакса, з одного боку, складно назвати аналітичною, оскільки обшир порушених проблем – метафізичний. Головна метафізична проблема книги полягає в розв'язанні того питання, як реальність пов'язана з мисленням, тобто – в обґрунтуванні тотожності буття і мислення. З другого боку, книгу складно назвати метафізичною, оскільки традиційні метафізичні проблеми артикульовані у строго аналітичному підході. Читач «Метафізики» має змогу попрацювати не так з текстом, як зі змістом свого мислення – відточити синтаксис мислення об реальний метафізичний камінь проблеми. Ця праця однозначно не для інтелектуальних «слабаків», які шукають філософського фаст-фуду – простого переказу зі зрозумілим рівнем адаптації проблеми.

Окрім того, «Метафізика» М. Лакса є філософським флюгером, що показує динаміку розвитку сучасної аналітичної філософії.

Червоною ниткою через «Метафізику» М. Лакса – починаючи з номіналізму і реалізму й закінчуючи антиреалізмом – проходить в різних контекстах поняття репрезентації. Загалом критика репрезентації є предметом постаналітичної філософії, представники якої визначають репрезентацію як пасивне знакове відображення автономних предметів і заперечують можливість репрезентації в картезіанському розумінні. Така позиція приводить до релятивізму й відторгнення реальності.

Переконливий і очевидний метод мислення в чіткій і строгій побудові (метафізичної) теорії досягається через абстракцію як репрезентацію реальності. Така настанова метафізики й онтології як епістемологічного ядра філософії. Успіх (зокрема математичного) репрезентаціонізму ХХ–ХХІ ст. заклали в XVII ст. традицією раціоналізму Р. Декарт, Г. В. Ляйбніц, І. Кант, які створили строгі, чіткі й системні раціональні зразки метафізичного й наукового мислення.

Символ наукового пізнання височіє над усією конструкцією соціальної дійсності. Наука безпосередньо формує загальну матрицю мислення та соціального буття людини. Однак наукова настанова на об'єктивність вимагає від суб'єкта активної участі в науковому процесі, оскільки без індивідуальної активності суб'єкта наука симулюється. З другого боку, наукова настанова на об'єктивність вимагає від суб'єкта самоусунення з процесу пізнання, що десоціалізує науку у витончену елітарну «гру в бісер». Одно-

часна вимога самоусунення й активної участі суб'єкта в науковому процесі призводить до онтологічної шизофренізації суб'єкта. Часткове та уривчасте розуміння реалій сучасного життя дестабілізує людину й деактуалізує звернення до можливості власного мислення, що на соціальному рівні призводить до небезпечних і радикальних дій, схованих під ширмою колективної (без)відповідальності. Розвиток ідеалізму після І. Канта призвів до розриву логіки і чистих форм споглядання. Теорія перетворилась на спекулятивну й бездиханну суху теорійність. Позитивіський вектор розвитку мислення на початку ХХ ст. спричинив зміну соціокультурних реалій епохи, а конфлікт між референцією та репрезентацією призвів до конфлікту між життям і смертю.

Аналітична актуалізація М. Лакса репрезентації засвідчує новий репрезентаційний поворот, що фактично є поверненням до основи основ філософії і мислення – метафізики.

Що таке «бути»? Річ існує для суб'єкта мислення тільки як визначена через знак і значення. Невизначена річ тотожна до небуття. Тому відповідь на поставлення питання можна дати коротко: бути – це значити. Оскільки буття визначене, то річ існує для суб'єкта виключно як значення – поза значенням буття немає. Істина виникає внаслідок аналізу значення. Питання про науку аналізу значення актуалізує середньовічну полеміку номіналізму та реалізму, що приводить до глибшої актуалізації метафізичного реалізму. Прагнення аналітичної філософії сягнути глибини джерела Істини приводить до зустрічі не тільки з уже згадуваними Р. Декартом, В. І. Ляйбніцем чи І. Кантом, але й далше – з Арістотелем, Платоном і Сократом.

Репрезентація – механізм опосередкування знаками речей, тобто механізм здійснення позначення (сигніфікація) і зворотного відчитування вкладеного значення у знак (десигніфікація, інтерпретація). Основна проблема в тому, що сигніфікація та десигніфікація не збігаються, чим утворюють «сліпу пляму» буття і мислення – печеру тіней, помилок, омани.

Актуалізація проблеми репрезентації ставить дослідника перед необхідністю нової інтерпретації старих філософських проблем у концепціях безпосереднього – інтуїтивного – сприймання речі Дж. Лока та Р. Декарта. Репрезентація в такій парадигмі є апіорною вродженою здатністю і здійснюється тому, що не може не здійснюватися. Такий підхід веде до соліпсизму, оскільки не пояснює механізм отримання розумом інтелектуального відображення речі. Аналогічно в печері, описаній Платоном, люди сприймають тіні на стінах як безпосередню реальність. Запит про можливе джерело походження тіней, ймовірно, призвів би, якщо не до повної деконструкції омани, то хоча би здогадки, що справжня реальність у протилежному боці від тіней.

Платонічний репрезентаціоналізм замикає теорію і здійснює редукцію поняття репрезентації до презентації, що часто стає живильним ґрунтом для розвитку різних маніпуляцій та утвердження ідеологій. Актуалізація платонівських коннотацій спрямовує картезіянське вчення супроти самого

Р. Декарта, оскільки він засадничо виступав проти схоластичного платонізму, закликаючи до побудови нової науки на нових засадах.

На рівні ідеї ці відчуття збираються в єдиний і цілий інтелектуальний образ, без якого реальність була би мережею роздрібнених кваліа – незрозумілих і невпорядкованих квантів сенсу. Розмежовуючи первинні і вторинні властивості речей, Дж. Лок відзначає, що, наприклад, червоний колір – це не онтологічна ознака речі, а здатність суб'єкта сприймати річ як червону. Суб'єкт приписує речі, конструює червоний колір. Річ як така не описується жодним кольором.

Очевидно, що безпосередня репрезентація як інтуїтивне схоплення речей неможлива. (Ре)презентація можлива в контексті знаків. Знак засадничо емоційний, а знакове опосередкування конструює закриту сферу видимих через знак емоцій. Натомість отологічний статус ідеї не піддається цілковитій видимості через знак. Отже, уже згадувана метафізична проблема нетотожності сигніфікації і десигніфікація виникає як наслідок існування позазнакових відношень.

Залишок ідей, що не піддаються сигніфікації, розум конструює на рівні об'єктів. Об'єкти – це суто інтелектуальні конструкти, поза мисленневою активністю, у реальності їх немає. Проте віртуальні (ментальні) об'єкти подекуди мають більше інтелектуальне значення, ніж реальні речі. Відношення між об'єктами є винятково дискурсивними, де референція – як соціально-дискурсивний акт мислення суб'єкта – є інтелектуальним відправленням до об'єкта-ідеї.

У середовищі здійснення життя існують незалежні від фізичних параметрів реальності ментальні об'єкти, що мають значний потенціал об'єктивності, виведеної на основі інтерпретативної компетенції людини, яка створює цінність, сенс, смисл, значення тощо.

Репрезентаційний механізм означування (сигніфікації) пов'язаний із механізмом референції (десигніфікації). Сигніфікація утворює образ, що репрезентує річ через знак. Десигніфікація означає здійснення референції як пошуку ментального об'єкта, що відповідає наявному знаку. Репрезентація навантажена відчуттям, отже, вона сприймається як реальна. Натомість референція відповідає за об'єктивність. Якщо між осями репрезентації і референції виникає конфлікт, то на рівні суб'єкта репрезентована реальність втрачає статус об'єктивності. Відсутність об'єктивації перетворює суб'єкта на пасивного реципієнта, а репрезентацію спотворює у презентацію.

Об'єктивно суб'єкт може пізнати тільки свої конструкції. Отже, будь-яке пізнання в основі свого здійснення є конструювання. Звісно, тут слід усвідомлювати широке розуміння суб'єкта – не лише як індивіда, але й організованої множини суб'єктів, спільноти, людства. За аналогією до того, як спостереження нерозривне від спостерігача, який організовує спостереження і упорядковує одержані внаслідок цього знання, так об'єктивність має включати суб'єкта – в іншому разі таке поняття об'єктивності набуває фіктивності.

Репрезентація, з одного боку, перебуває у суб'єкті, а з другого боку – вкорінена у знак як у семіотичному носіїв інтенції суб'єкта щодо екстенціоналу. Репрезентація здійснюється між інтенціоналом суб'єкта та екстенціоналом об'єкта, тому в ній умовно можна визначити два горизонти – внутрішній горизонт змісту та зовнішній горизонт сенсу. Вимір між світом суб'єкта і об'єктивним світом – це вимір здійснення репрезентації.

Можливість кореляції мислення і реальності запевняє в інтелектуальному доступі до реальності, яка є єдиним об'єктом опису метафізики. Аналітика тотожності буття і мислення – центральна настанова метафізики М. Лакса, що надає його метафізиці сократичного відтінку пошуку Істини. Для давніх греків питання про первинність буття чи мислення не було таким актуальним, як для сучасної епохи. Починаючи з пізньої античності, над зазначеним питанням працює західна філософія, створивши два варіанти відповіді, що взагалі унеможливають об'єктивність, оскільки засадничо групують на два ворожі табори – або матеріалізму, або ідеалізму. Протиставлення «або-або» народжує конфлікт, що засадничо суперечить античній діалогічній максимі народження Істини. У протиставленні народжується гнів, злість, ворог. Як наслідок – війни.

За Сократом, діялектика – це насамперед мислення як маєвтика Істини. Діалогічне ремесло маєвтики – це метод, відповідно до якого Істину можна знайти не лише в індивідуально-внутрішньому просторі себе, але також і в об'єктивному. Народження Істини неможливе без напруги між суб'єктом і об'єктивністю.

У контексті аналітичної філософії метафізика отримує якісно новий етап розвитку. Знаменно, що аналітична філософія, яка виникла як принципово антиметафізичний проєкт мислення, стає міцною базою відродження метафізики в статусі позитивної метатеорії.

Аналітична актуалізація метафізики показує, що метафізика сумісна з позитивним аналітичним методом, а суб'єктивне мислення відповідає об'єктивному, адже буття і мислення – одне і те саме. Істина буття – в істині мислення.

Такою є аналітична філософія М. Лакса, який повертає в наше століття – століття розмитих дефініцій і нечіткого буття – строгість аристотелізму і глибину Сократа. Автор у контексті аналітичної філософії в позитивному ключі актуалізує і радикалізує традиційні метафізичні проблеми – предметом аналізу філософа є проблема універсалій (метафізичний реалізм та номіналізм), обґрунтування субстанції, пропозиційність висловлювань (включаючи поняття факту, стану й події), поняття необхідності і можливості, каузальності та часу, а також сучасні виклики антиреалізму. Такий побіжний огляд змісту «Метафізики» М. Лакса впевнює читача в позитивно-аналітичному метафізичному ґрунті аристотелізму.

Анатолій ДЕНИСЕНКО
Що сучасно?
Коротко про декілька есеїв Джорджо Агамбена

Агамбен, Джорджо. *Что современно?* Пер. с итал. Августина Соколовски.
К.: Дух і Літера, 2012.

*Анатолій Денисенко – магістр теології, магістр філософії,
пошукач катедри релігієзнавство Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова.*

У київському видавництві «Дух і Літера» 2012 року вийшла книжка під назвою «Що сучасно?». У книзі зібрані деякі думки одного з провідних сучасних світових філософів Джорджо Агамбена (1942), якого по праву називають «новим філософом», котрий розвинув власний антропологічний політичний проєкт під назвою *Homo Sacer* («священна людина»/«сакральна людина»). Тексти Агамбена обертаються навколо таких сфер, як естетика, релігія, політика, закон, етика, право, теологія, поезія, література, лінгвістична теорія, філософія, історія, культурологія, кіно, візуальне мистецтво. Перетинання кордонів і розмивання горизонту – це те, що постійно робить Агамбен. У своєму житті Автор перетнув багато різноманітних культурних ландшафтів, викладаючи та досліджуючи в Німеччині в Дюссельдорфському університеті імені Генріха Гайне, в США в Каліфорнійському університеті, Берклі, в Північно-західному університеті в Іллінойсі, в Лондоні в Інституті Варбурга, а також у себе на батьківщині в Італії в університетах Мачерати, Верони та Венеції, де він зараз працює. Він також обіймав посаду в Міжнародному філософському коледжі в Парижі, де тісно співпрацював з Дерріда та Ліотаром. Сьогодні він також викладає в Європейському університеті міжнародних досліджень в Саас-Фе у Швейцарії. Першою освітою Агамбена було право, другою стала філософія. Його дипломна робота була присвячена творам французької філософині Сімони Вейль (1909–43). 1966-го та 1968-го року Агамбен брав участь в семінарах Мартіна Гайдеггера (1889–1976), які проходили у французькому містечку Ле-Тор. Вивчаючи тему прав людини, Агамбен зацікавився політичною філософією Ганни Арендт (1906–75). 1978 року він підготував до друку повний

переклад творів Вальтера Беньяміна (1892–1940) італійською мовою. Сьогоднішня популярність Агамбена пов'язана з низкою етичних та політичних праць, опублікованих після 1990-х рр. У них Автор розкриває похмуру, а часом і апокаліптичну картину політичної природи західного модерну.

Три есеї, опубліковані у збірці «Що сучасно?», хоча і присвячені різній проблематиці, важливі насамперед тому, що передають інтуїції мислення Автора в доступному безпосередньому сприйняттю форматі – у формі есеїв. У першому «Що таке диспозитив?» Автор розкриває методологію свого філософського проекту, яку він називає «археологією народження диспозитивного мислення» (с. 9). Диспозитив у розумінні французького філософа Мішеля Фуко (1926–84), на роботи якого спирається Агамбен, — це «гетерогенний» комплекс, який об'єднує дискурси, установи, архітектурні будови, інституції, закони, адміністративні заходи, наукові досягнення, філософські, моральні благодійні міркування (с. 14), тобто це певна мережа, на протигау класичним універсаліям/категоріям/раціональним сутностям, яка встановлюється між вищезгаданими елементами (с. 14). Диспозитивом може бути «будь-яка річ, що володіє здатністю захоплювати, орієнтуватися, визначати, перетинати, моделювати, контролювати і гарантувати поведінку, жестикуляцію, думки і дискурси живих людей» (с. 26). Наприклад, у побуті диспозитивом може виступати телефон, який своєю появою зобов'язаний процесу гуманізації (с. 28), у релігійній сфері – акт принесення в жертву (с. 31) тощо. Диспозитив проникає в усі сфери життя (с. 36), а його мета — помістити людину в соціальні процеси, заздалегідь зумовлені заданою традицією, де важливим стає не епістемологічна парадигма, а практична активність, що виражається в безпосередньому реагуванні на ту чи ту ситуацію (с. 21).

Особливо цікавий другий есей «Що сучасно?», який, на мою думку, варто розібрати на цитати. В ньому Агамбен ставить питання про те, що значить бути сучасним. Його відповідь така: «Істинно належить своєму часу і насправді сучасним є той, хто не збігається зі своїм часом повністю, хто не йде в ногу з його вимогами, і хто, через це, не є актуальним; але саме тому, саме завдяки розриву і анахронізму, він більше за інших здатний сприймати і вловлювати свій час» (с. 46). Прониклива людина може не приймати свого часу, але завжди і всюди усвідомлює свою незворотню приналежність до нього і водночас нездатність втекти від цього (с. 46). Сучасність — це унікальні відносини зі своїм часом, що з'єднують із ним і разом з тим від нього дистанціюються; точніше, це відносини з часом, які з'єднуються з ним через невідповідність і анахронізм. Той, хто занадто сильно збігається з епохою, хто всіма фібрами з нею сплітається – не сучасник, хоч би й через те, що тісні відносини роблять його нездатним бачити її такою, яка вона є, не дають можливості повністю зосередити на ній свій погляд (с. 47). Далі Автор веде читача до усвідомлення того, що сучасником варто вважати ту людину, яка вміє бачити темряву, «оскільки всі часи, для тих, хто проникає в їх сучасну сутність, наповнені темрявою» (с. 49). Однак що варто розуміти під твердженням «сучасник володіє даром осягати морок і бачити темряву»? Темрява

в розумінні Агамбена — це сяюча темрява, яка виходить зі свого часу. Лише той, хто сприймає пільму, гідний назватися сучасним. З одного боку, лише той, хто здатний дати відсіч світлу віку цього, яке так і норочить засліпити нас, може побачити внутрішню темряву в цьому «світлі» (с. 50) і бути сучасним. З другого боку, той, хто готовий повірити тому, що в темряві завжди існує світло, яке лише з деяких причин ще не досягло нас (подібно, як світло космічної зірки також не відразу досягає спостерігача), – є сучасним (с. 51). Бути сучасним – значить належати до рідкісного типу людей, яких характеризує мужність. Тому бути сучасним (або навіть модним) позначає бути невідповідним і частково старомодним в архаїчному значенні цього слова. «Архе» позначає близькість до початку (с. 55). Саме тому «бути сучасним у такому розумінні означає повернення до сьогодні, хоча, якщо бути до кінця чесними, в цьому «нинішньому» ми насправді ніколи не були (с. 57).

Третій есей «Церква і час» є феноменологічним роздумом про структуру досвіду місяняського часу. Це, мабуть, найкращий опис цього феномену, який мені траплявся. Більше питаннями «що значить жити в Месії?», «що таке місяняське життя?», «яка структура місяняського часу?» Агамбен задається у своєму коментарі на Послання до Римлян¹. У зазначеному есеї Автор виступає проти традиції про «уповільнення пришествя» Христа (с. 64), яку він називає блюзнірською. Відповідно до цієї точки зору, не дочекавшись буквального виконання пророцтв щодо другого пришествя, апостоли зрадили принципи, зайнявши юридичну позицію щодо власного апостольського служіння і з головою занурившись в інституціоналізацію. Якщо це так, то згідно з Агамбеном, «Церква припинила перебувати, подібно мандрівнику в світі, а почала жити в світі на правах громадянина, як будь-яка світська організація» (с. 64), що, своєю чергою, є вірним шляхом до втрати Церквою місяняського досвіду часу. «Час Месії» Автор розуміє як «не хронологічну тривалість, але якісну трансформацію пережитого часу» (с. 64). Автор розмежовує апокаліптичний час і місяняський час, і при цьому апокаліптичний розуміє як останній (хронологічний) час/подія, а місяняський – як «співвідношення кожної миті, кожного часу (*kairos*) з вічністю» (с. 65). Тобто феномен місяняського часу в такому разі виступає не як кінець часу, але як час кінця. Час Месії – це оперативний час (*kairos*), в якому ми вперше опануємо час, це – єдиний реальний час, що може нам належати. Досвід цього часу спричинює цілісне перетворення нас самих і нашого способу буття (с. 67). Час Месії, каже Автор, для Павла – це не майбутній час, це час, який передається словом «нині» (с. 70). Саме тому Церква може існувати тільки в місяняський час (місяняське існування), а якщо вона раптом вирішить відірватися від свого початкового ставлення до свого перебування в світі, то ризикує загубитися в світі (с. 74).

¹ Джорджіо Агамбен, *Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам*, пер. с итал. С. Ермакова (М.: Новое литературное обозрение, 2018), 224.

Завершуючи, зазначу, що вся робота Агамбена фокусується на «лінгвістичній» критиці та «лінгвістичному» подоланні західної традиції та її глибинних структур за допомогою мови, естетики, політики та онтології, що зливаються в одну всеосяжну деактивацію традиції. Це вказує на археологічний (генеалогічний) вплив методу Фуко на роботу Агамбена: археологія перебуває в пошуку традиції, щоб зафіксувати/схопити момент виникнення феномену. Своїми назвами книги Агамбена неначе підкреслюють те, що їхній Автор в процесі нескінченної дискусії. Філософ вказує на різні площини, в яких розгортається певна глобальна подія – від техніки та мас-медіа до «тіла» та «мови». Під час цього розгортання відбувається змішування між собою гетерогенного, що призводить до позбавлення мови будь-якого ґрунту в ході грандіозного *experimentum linguae*. Він намагається зрозуміти загальний *sensus communis*, який зв'язує дійсність в одне ціле і надає цьому імпульсу таку собі мовну артикуляцію². Перекладачі та дослідники Агамбена нагадують, що його книги побудовані як уточнювальні пояснення «на полях», «між рядків» до тих чи тих понять або текстів³. Ідеї Агамбена поки що рідко потрапляють в поле зору українських філософів та теологів. Будемо сподіватися, що його есеї пробудять у вітчизняних дослідників зацікавленість його проектом.

² Дмитрій Новиков, «Имя для бытия», в Джорджо Агамбен. *Грядущее сообщество* (Москва: Три квадрата, 2008), 138.

³ Александр Скидан, «О предании», в Джорджо Агамбен. *Пилат и Иисус* (Москва: Grundrisse, 2014), 110.

Анна МЕДВЕДОВСЬКА

Magocsi, Paul Robert. *Historical Atlas of Central Europe.* Third Revised and Expanded Edition. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press. xiv, 2018.

Анна Медведовська – кандидатка історичних наук,
старша наукова співробітниця Українського інституту
вивчення Голокосту «Ткума»,
відповідальна редакторка журналу
«Проблеми історії Голокосту: український вимір».

Автор та упорядник цього видання – американсько-канадський учений, професор історії та політичних наук, завідувач катедри Українських студій при Університеті Торонто, відомий також укладанням одного з перших англомовних історичних атласів України (Ukraine: A Historical Atlas. Geoffrey J. Matthews, cartographer. Toronto: University of Toronto Press, 1985). Серед його україномовних видань – найвідоміші «Україна: історія її земель та народів» (2012) та науково-популярне видання «Ілюстрована історія України» (2012).

Перша версія цього атласу була опублікована під назвою «Історичний атлас Центрально-Східної Європи» (*Historical Atlas of Central East Europe*) 1993 р. в межах багатотомної серії «Історія Центрально-Східної Європи» (*University of Washington Press*). 2002 р. вийшло 2-ге перероблене та розширене видання атласу вже під назвою «Історичний атлас Центральної Європи» (*Historical Atlas of Central Europe*). Коли 2-ге видання знадобилося передрукувати – зазначається у передмові – було вирішено зробити третє перевірне видання, щоб опублікувати його виключно зусиллями видавництва *University of Toronto Press*.

Хронологічні межі атласу, як і усієї серії, охоплюють приблизно 1600 років (прибл. 400 р. н. е. – до кінця ХХ ст.). З географічним виміром поняття Центрально/Центрально-Східна Європа справа виглядає дещо складніше. Редактори вищезгаданої серії обмежили його кордоном з німецько- та італомовними народами на заході та політичним кордоном з СРСР (серію почали видавати в середині 1970-х рр.) на сході, включаючи країни-сателіти Радянського Союзу (Польщу, Чехословаччину, Угорщину, Румунію, Болгарію),

Югославію і Албанію; північно-південні параметри задавали Балтійське і Середземноморське узбережжя відповідно. Оскільки на початку 1990-х рр. політичні реалії та кордони істотно змінилися порівняно з часом, коли була започаткована серія, автор розширив вищеозначені межі на захід, включаючи східну частину Німеччини, Баварію, Австрію, історичну державу Венеція (Північно-Східну Італію), Грецію та на схід, включаючи сучасну Литву, Білорусь та Україну (з правого боку від Дніпра), Молдову та Західну Анатолію. Як пояснюється в передмові, якщо керуватися суто географічними категоріями, виокремлена територія буквально є центральною третиною європейського континенту. Отже, зазначає автор, доцільніше було би використання терміна Центральна Європа замість Центрально-Східної. Це й було зроблено в назвах наступних перевидань цього атласу. Проте дозволимо собі зауважити, що узгодження географічних та історико-цивілізаційних підходів у визначенні понять, які варто застосовувати для тієї чи тієї території, завжди є складною та неоднозначною проблемою, особливо в процесі творення подібних проєктів, що вони охоплюють понад 1,5 тис. років. Але до цього питання ми ще повернемося трохи далі, аналізуючи власне український випадок.

Розглянувши географічні та хронологічні параметри, слід звернути увагу на безпосереднє наповнення атласу, його структуру та стиль викладу. Оперуючи в рамках заданих географічних та хронологічних меж, Автор концептуалізував історичний розвиток Центральної Європи як такий, виокремивши 61 тему, кожній з яких присвячено відповідний розділ. Порядок розташування розділів переважно хронологічний, оскільки основною метою Автора є систематизований виклад політичних та адміністративних змін, що відбулися в Центральній Європі з 400 р. н. е. Для того, щоб відобразити деякі специфічні аспекти суспільного життя, які заслуговують уваги, було створено низку тематичних мап, присвячених питанням економіки, церковних структур, освіти й культури, демографії та етнічного складу, військовим справам тощо. Певне зміщення фокусу з традиційно прийнятого дискурсу військово-політичної історії в бік соціокультурних, економічних, церковних контекстів дозволяє помітити та простежити неочевидні взаємозв'язки та взаємовпливи; не лише відображає зміни політичних кордонів, часто в мапі відбивається феномен, явище чи процес (як, наприклад, реформація, економічні моделі, розвиток каналів та залізниць, індустріальний розвиток, рух населення 1944–48 рр. та ін.).

Усі розділи складаються з однієї або двох мап, інколи таблиць, а також пояснювального супровідного тексту, який передусім стосується картографічного та статистичного матеріалу, вміщеного в розділі, і дає стислий огляд політичних, економічних, демографічних, культурних та релігійних подій і процесів. Загалом текст містить 120 повнокольорових мап та 48 оновлених адміністративно-статистичних таблиць.

Третє видання створене з урахуванням подій, які відбулися в Центральній Європі за останні десятиріччя. Зміни до картографічного матеріалу

були зроблені на цифровій мапі Відділу картографії університету Торонто (University of Toronto's Office of Cartography) під керівництвом Байрона Молдофскі. Порівняно з оригінальним виданням (1993) перероблене і розширене видання містить 20 нових мап та 11 додаткових розділів, присвячених як окремим країнам, так і специфічним проблемам, що стосуються регіону в цілому. Доповнення робили переважно щодо ХХ ст. Наприклад, з'явилися індивідуальні мапи країн, які отримали незалежність протягом 1990-х рр. (Литва, Білорусь, Україна, Молдова, Чехія, Словаччина, Словенія, Хорватія, Боснія і Герцеговина, Македонія та нова Югославія). До третього видання були включені мапи та тексти, присвячені найновішим державам, які виникли в регіоні – Республіці Косово та Чорногорії.

Оскільки наша оглядова стаття розрахована передусім на українського читача, то буде виправданим приділити окрему увагу підрозділу, який стосується України. Він містить одну мапу, одну таблицю та 2 сторінки супровідного тексту. У першому ж абзаці Автор зазначає, що після 1945 р. Україна стала другою за територією країною Європи, і що в атласі йдеться лише про ту її частину, що на Захід від р. Дніпро, згідно з суто географічно орієнтованою концепцією Центральної Європи.

Надалі коротко розповідається про те, в складі яких держав перебували території України на початку ХХ ст., описуються ключові події українського національного державотворчого руху, що почався 1917 р. після падіння Російської імперії, та 1918 р. на західноукраїнських землях після падіння Габсбургів. Згадується також і формальне об'єднання УНР та ЗУНР 1919 р., і врешті констатується розподіл українських територій між іншими державами після поразки національно-визвольної боротьби. Далі йдеться про українські території, підконтрольні більшовикам, побіжно висвітлюються основні моменти громадянської війни 1919–20 рр. та становлення УРСР, розподіл західноукраїнських територій 1939–40 рр., а також окреслення територіяльних кордонів УРСР 1945 р., які залишилися незмінними після проголошення незалежності України (оскільки йдеться лише про Правобережну частину, приєднання Криму 1954 р. автор не згадує).

Друга частина супровідного тексту порушує проблеми етнолінгвістичного складу населення України та його трансформацій під впливом політики радянської влади (виселення польського населення, збільшення російського в Галичині та Буковині), окупацій під час Другої світової війни (внищення єврейського населення), розпаду СРСР (зменшення кількості російського населення). Йдеться також і про складні питання національної чи етнолінгвістичної ідентичності, випадки її втрати (українці на території Білорусі), заміщення релігійною (православні) чи місцевою (поліщуки) або навпаки усвідомлення себе як окремої спільноти (карпато-русини). Наприкінці супровідного тексту розміщено таблицю «Етнолінгвістичний національний склад України», в якій зіставлено кількість та частку різних етнічних груп за даними 1926 та 2001 рр., при цьому автор зазначає, що інформація стосується лише території на Захід від Дніпра.

На мапі зображена тільки заявлена вище частина України, при цьому дещо не відповідно виглядає назва мапи «Україна в ХХ ст.», в якій не зазначається, що її територія представлена читачеві не в повному обсязі. Хоча ця ремарка міститься на самому початку текстової частини, не зайвим було б уточнити це й в назві. Сама ж мапа детально відображує всі зміни західного кордону України від початку Першої світової війни до кінця Другої, а також кольором позначені території, на яких переважає українське населення.

Виходячи з авторської концепції, територія України є своєрідним порубіжжям між Центральною та Східною Європою, розділеними лінією Дніпра. Однак те, що виглядає досить переконливим і відносно стійким з позиції географії, не завжди виправдане з позицій історичного й історико-цивілізаційного підходів. Останні саме свідчать про умовність і певну аморфність подібних розмежувань. Якщо в категоріях XVI–XVIII ст. поділ на Правобережжя та Лівобережжя абсолютно зрозумілий і виправданий, то в історичних реаліях ХХ ст. виглядає дещо сумнівно. Проте варто усвідомлювати й те, що, охоплюючи відрізок часу понад 1,5 тис. років, надзвичайно проблематично узгодити державні кордони, які постійно змінюються, зі сталим географічним простором, що залишається незмінним.

Загалом, оцінюючи масштаб та важливість цього видання, неможливо не відзначити обсяг величезної кропіткої праці, що її виконали автор-упорядник та команда його помічників для створення цього атласу. Продуманість структури, бездоганна якість картографічних матеріалів, змістовні та компетентні коментарі акумулюють неймовірний масив довідкової інформації, яка дає уявлення про динаміку та характерні риси розвитку Центральної Європи. Цінність історичного атласу як авторитетного довідкового ресурсу додатково посилюється великим списком бібліографії та переліком топонімів на мапах і в тексті. Атлас є добрим помічним посібником для викладачів історії, а також безцінним ресурсом для дослідників, студентів, журналістів та широкого кола читачів, для яких важливе розуміння цього складного регіону, з усіма його народами, мовами та політичними трансформаціями.

НАШІ АВТОРИ

Олексій ВЕДРОВ – кандидат філософських наук, магістр соціології, дослідник, перекладач.

Володимир ВОЛКОВСЬКИЙ – кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Олександр ВОРОНЮК – кандидат філософських наук, викладач-методист, голова циклової методичної комісії соціально-економічних дисциплін КЗВО «Житомирський базовий фармацевтичний коледж».

Максим ГОРЮНОВ – філософ, оглядач Forbes, The Moscow Times, Intersection, Fergana.ru.

Анатолій ДЕНИСЕНКО – магістр теології, магістр філософії, пошукач катедри релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Оксана ДОВГОПОЛОВА – докторка філософських наук, професорка катедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Анатолій ЄРМОЛЕНКО – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент Національної академії наук України, заслужений діяч науки і техніки України, директор Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

Іван ІВАЩЕНКО – кандидат філософських наук, перекладач.

Сергій ЙОСИПЕНКО – доктор філософських наук, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Володимир КОВЧАК – аспірант катедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Віктор МАЛАХОВ – доктор філософських наук, професор, фахівець у галузі етики. До 2015 р. професор катедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, головний науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Анна МЕДВЕДОВСЬКА – кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця Українського інституту вивчення Голокосту «Ткума», відповідальна редакторка журналу «Проблеми історії Голокосту: український вимір».

Михайло МІНАКОВ – доктор філософських наук, керівник Української дослідницької програми Інституту Кеннана, старший науковий співробітник Міжнародного наукового центру ім. В. Вілсона, головний редактор часопису «Ідеологія і політика».

Євгеній МОНАСТИРСЬКИЙ – історик-советолог, соціолог-практик, спеціаліст з України в Центрі сталого миру та демократичного розвитку.

Олег ПЕРЕПЕЛИЦЯ – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна.

Володимир ТУРЧИНОВСЬКИЙ – PhD, декан факультету суспільних наук Українського католицького університету, директор Міжнародного інституту етики та проблем сучасності.

Володимир ФАДЕЄВ – кандидат філософських наук, завідувач відділу філософських проблем етносу і нації Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

В'ячеслав ЦИБА – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Михайло ЧЕРЕНКОВ – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Українського католицького університету.

Михайло ШИЛЬМАН – кандидат філософських наук, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада.

Ольга ШПАРАГА – кандидатка філософських наук, керівниця концентрації «Сучасне суспільство, етика і політика» при Європейському коледжі вільних наук у Білорусі (ECLAB, <http://eclab.by>)

OUR AUTHORS

Mykhailo CHERENKOV – doctor of sciences in philosophy, professor at the department of philosophy, Ukrainian Catholic University.

Anatoliy DENYSENKO – MA in theology, MA in philosophy, department of the religious studies of the M.P. Drahomanov National Pedagogical University.

Oksana DOVHOPOLOVA – doctor of sciences in philosophy, professor at the department of philosophy and methodology of cognition, I. I. Mechnikov Odesa National University.

Volodymyr FADEEV – Candidate of sciences in philosophy, director of the department for ethnics and nation studies at the Hryhorii Skovoroda institute of philosophy.

Maxim GORIUNOV – philosopher, reviewer for Forbes, The Moscow Times, Intersection, Fergana.ru.

Ivan IVASHCHENKO – Candidate of sciences in philosophy, translator.

Volodymyr KOVCHAK – PhD student at the department of philosophy of the Franko Lviv National University.

Victor MALAKHOV – doctor of sciences in philosophy, professor in ethics and moral philosophy; retired (in 2015) from the department of philosophy and religious studies at National University “Kyiv-Mohyla Academy”, and from senior fellow of the Skovoroda institute of philosophy, National academy of sciences of Ukraine.

Anna MEDVEDOVSKA – Candidate of Sciences in History, Senior Fellow of the Tkuma Ukrainian Institute For Holocaust Studies, editor at Problems of Holocaust History: Ukrainian dimension Journal.

Mykhailo MINAKOV – doctor of sciences in philosophy, Principal Investigator on Ukraine at the Kennan Institute, senior fellow at the Woodrow Wilson International Center for Scholars, editor in chief of the Ideology and Politics Journal.

Yevhenii MONASTYRSKYI – historian-Sovietologist, sociologist, Ukraine country specialist at the Center for Sustainable Peace and Democratic Development.

Oleh PEREPYLYTSIA – doctor of sciences in philosophy, head of the J.B. Schad department in theoretical and practical philosophy, the V.N. Kazarin Kharkiv National University.

Olga SHPARAGA – candidate of sciences in philosophy, head of the concentration “Contemporary society, ethics and politics” at the European College of Liberal Arts in Belarus (ECLAB, <http://eclab.by>).

Mykhailo SHYLMAN – candidate of sciences in philosophy, associate professor of the J.B. Schad department in theoretical and practical philosophy, the V.N. Kazarin Kharkiv National University.

Vyacheslav TSYBA – candidate of sciences in philosophy, lecturer at the department of philosophy and religious studies of the National University “Kyiv-Mohyla Academy”.

Volodymyr TURCHYNOSKYI – PhD, dean of the social sciences faculty of the Ukrainian Catholic University, director of International institute for ethics and contemporary issues.

Oleksii VEDROV – Candidate of sciences in philosophy, Master of sociology, researcher and translator.

Volodymyr VOLKOVSKYI – candidate of sciences in philosophy, fellow of the history of philosophy department at the Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.

Oleksandr VORONYUK – candidate of sciences in philosophy, lecturer, head of the methodological commission in socio-economic disciplines at the Zhytomyr Pharmaceutical College.

Anatolii YERMOLENKO – doctor of sciences in philosophy, professor, member of the National academy of sciences of Ukraine, director of the Hryhorii Skovoroda institute of philosophy.

Serhii YOSYPENKO – doctor of sciences in philosophy, deputy director and the head of history of philosophy department at the Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.

РЕДАКЦІЙНА РАДА

- Olga Andriewsky** (Trent University, Canada)
Mark Baker (Independent scholar, North Saanich, BC, Canada)
Karel Berkhoff (Centre for Genocide Studies, Amsterdam)
Владислав Верстюк (Інститут історії України НАН України)
Stephen Velychenko (University of Toronto, Canada)
Mark von Hagen (Arizona State University, USA)
Guido Hausmann (Ludwig-Maximilians-Universität, München)
Ліліана Гентош (Львівський національний університет ім. І. Франка)
Ola Hnatiuk (Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa)
Леонид Горизонтов (Российский государственный гуманитарный университет /
Институт славяноведения РАН, Москва)
Andrea Graziosi (Università di Napoli Federico II, Italia)
Андрій Даниленко (Pace University, New York, USA)
Serhy Yekelchuk (University of Victoria, Canada)
Леонід Зашкільняк (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України)
Andriy Zayarniuk (University of Winnipeg, Canada)
Oleh Pnytzkyj (University of Alberta, Edmonton, Canada)
Оксана Кісь (Інститут народознавства НАН України)
Volodymyr Kravchenko (Canadian Institute of Ukrainian Studies.
University of Alberta, Edmonton, Canada)
Kimitaka Matsuzato (Slavic Research Center, Hokkaido University, Japan)
Алексей Миллер (Інститут научної інформації
по общественным наукам РАН, Москва / Central European University, Budapest, Hungary)
Оксана Міхеєва (Український католицький університет)
Micheal Moser (Vienna Universität, Wien, Österreich)
Grzegorz Motyka (Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa)
Олег Павлишин (Львівський національний університет ім. І. Франка)
Serhii Plokhy (Harvard Ukrainian Research Institute, USA)
Віктор Рибчук (генеральний директор, клініка «Оберіг», Київ, Україна)
Генадзь Сагановіч (Інститут історії Литви / Еўрапейскі гуманітарны ўніверсітэт, Вільня-Мінск)
Roman Senkus (Canadian Institute of Ukrainian Studies. University of Alberta, Edmonton, Canada)
Остап Серета (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України)
Frank Sysyn (Peter Jacyk Center for Ukrainian Historical Research, University of Alberta, Edmonton)
Philipp Ther (Vienna Universität, Wien, Österreich)
John-Paul Himka (University of Alberta, Edmonton, Canada)
Наталія Яковенко (Національний університет «Кієво-Могилянська академія»)
Maciej Janowski (Instytut Historii PAN, Warszawa)

Наукове видання



Число 26

Справа філософії в сучасній Україні

Рік 2019

Технічний редактор
Петро Мелень

Верстка макету
Олесі Оринчин

Підписано до друку 31.07.19. Формат 70×100/16.
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 19,44. Умовн. фарбовідб. 20,44. Обл.-вид. арк. 20,64.
Наклад 500 прим.

Адреса редакції: «Україна модерна»,
Інститут історичних досліджень, ЛНУ ім. І. Франка,
м. Львів, вул. Університетська, 1, кім. 328,
Україна, 79602, e-mail: uamoderna@gmail.com
тел. +38 032 239 45 85

Видавництво «Манускрипт-Львів», 2018
вул. Енергетична, 22/10
Тел./факс: +38 032 227-68-22
e-mail: petromelen@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ЛВ № 25 від 13.03.2003 р.