

Іван Лисий

ЧОМУ ТІЛЬКИ АНАЛІТИКА?

Черговим кроком в обговоренні проблеми національної ідентичності філософії стала розвідка Степана Іваника [Іваник, 2015]¹, опублікована в першому числі *Sententiae* за 2015 рік. Якщо свого часу Кароль Лібельт (він та його оточення згадуються п. Іваником чомусь без особливої пошани) починав свій роздум про польську філософію зі sacramентального питання – чи може філософія бути національною, то для автора обговорюваної статті національна ідентичність філософії є не проблемою, а даністю. Вже в заголовку він говорить про польську й українську філософії як самоочевидні реалії. Там же чітко сформульовані головні питання його дослідження. Він збирається з'ясувати, чим є сьогодні польська філософія та які перспективи філософії української, коли та скористається досвідом польської.

У рамках реалізації першої мети автор розв'язує кілька завдань. По-перше, він описує зміни, що відбулися в польській філософії останнього століття під кутом зору її самоусвідомлення. Оскільки суттю цих змін, на його думку, був перехід польської думки на рейки аналітичного філософування й визначальну роль у цьому відіграли учасники львівсько-варшавської філософської школи (ЛВФШ), очолюваної Казимежем Твардовським, то С. Іваник, по-друге, характеризує здобутки ЛВФШ, а, по-третє, з'ясовує засадничу різницю між аналітичною та «неаналітичною» філософіями². Крім того, він досить детально зупиняється на дискусії початку ХХ ст. між Генриком Струве й Казимежем Твардовським. Адже вважає її пусковим моментом самоусвідомлення польської філософії. «Рефлексії про специфіку, актуальний стан і шляхи подальшого розвитку вітчизняної філософії, – стверджує він, – з'явилися в працях польських філософів *вже* (курсив мій. – *І.Л.*) на початку ХХ століття» (с. 128).

© І. Лисий, 2015

¹ Надалі посилання на цю статтю здійснюються у круглих дужках і зазвичай містять лише номер сторінки, без зазначення прізвища автора та року видання.

² Такий поділ – як на мене, досить умовний і надто категоричний – можна було би з певними застереженнями застосувати до новітньої філософії. Але наш автор не тільки ніде цього не застерігає, а ще й вибудовує шереду мислителів з якимись «ідеологічними кваліфікаціями», що мали би репрезентувати «неаналітичну» філософію, з Канта, Фіхте, Шелінга, Гегеля... Габермаса» (с. 133). Синонімізуючи пару «аналітична – неаналітична» з парою «наукова – ненаукова» (с. 131, прим.), С. Іваник не рахується з тим, що в контексті його міркувань означення *наукова* набуває оцінного сенсу і вносить у дискурс певні ідеологічні відтінки. Вони посилені додатковою синонімізацією зазначених пар з парою «старе – нове» (с. 133) з імпліцитним їй, особливо сьогодні, аксіологічним відтінком. Тепер пора б запитати, чому Габермас опинився серед «старих»?

Останню тезу автора мушу визнати помилковою. В одній із публікацій ще 2006 року мені довелося констатувати: «Видана у Варшаві 1999 року антологія текстів про національний характер польської філософії починається статтею Фелікса Яронського “Якої філософії потребують поляки?” Вона датована 1810 роком» [Лисий, 2006: с. 146]. Та обставина, що аналітика не була (й не могла бути) філософським символом віри Фелікса Яронського, не може служити підставою для зміщення початку самоусвідомлення польської філософії на ціле століття – аж до дискусії, одним із учасників якої був філософ-аналітик. Ця помилка, я впевнений, не від історико-філософської необізнаності С. Іваніка; вона ґрунтується, як побачимо далі, на його упередженій фаховій позиції: аналітика – понад усе! Можливим запобіжником від помилки було б і розуміння того, що самоусвідомлення філософії є не одномоментним актом, а процесом.

Тексти, зібрані в згаданій мною антології [див. Spog, 1999], переконливо демонструють: з 30-х років XIX до половини століття XX (останній у збірці текст датований 1946 роком) польські мислителі різних напрямів і шкіл міркували над самовизначенням вітчизняної філософії. Упорядник антології Станіслав Перуг дотримувався того самого, що й наш автор, надто жорсткого поділу філософії на наукову й світоглядну; відмітною цехою останньої є відносність, отже, саме вона може ідентифікуватися як національна. Різниця у вихідних поглядах Перуга та Іваніка полягає в тому, що в першого наукова філософія корелює зі спекулятивною, метафізично-раціоналістичною, тоді як другий до такої схильний відносити тільки філософію аналітичну (а коли треба – то й протоаналітичну). Та про це детальніше згодом.

А поки варто констатувати, що, за винятком 90-х років XIX ст., обговорення зазначеної проблеми тривало безперервно, набуваючи особливої інтенсивності в 30–40-і роки XIX ст. за участі Кароля Лібельта й Броніслава Трентовського та на початку XX ст. (тодішня дискусія між «ненауковим» Струве й «науковим» Твардовським описана С. Іваніком). Перший етап дискусії нині цікавий тим, що її учасники шукали підстави для несуперечливої національної ідентифікації польської філософії, а також окреслювали ті її прикмети, через які оприявнюється її своєрідність. Підстави ці вони схильні були бачити в тому, що, польська філософія, по-перше, звертається до проблем національного буття свого народу; по-друге, ґрунтована на польській культурі, виростає з глибин польського духу³; по-третє, є особливою цінністю для польського народу, служачи, за Лібельтом, збагненню його власної ідентичності в царині думки; по-четверте, її прикмети корелюють із характером польського народу; по-п'яте, польська філософія твориться самобутнім мислителем⁴, що відносить себе до польської нації⁵. Що ж до ідентитетів польської філософії, то серед них поруч із історіософічністю, релігійністю, прагматизмом, прагненням синтезу, зокрема,

³ «...філософія не тільки може, а й навіть мусить впливати з національного первня» [Libelt, 1967: s. 229].

⁴ Намагання уникати чужоземних, зокрема німецьких та французьких, впливів не обходилося без гіпертрофованих, іноді курйозних форм: Казімеж Бродзінський мріяв про такого філософа для польського народу, який би не знав жодної чужої мови чи принаймні обмежився би грекою й латиною [див.: Kozłowski, 1970: s. 42]. (Між іншим, має, на жаль рацію С. Іванік, коли дає зрозуміти, що таку мрію (звісно, без греки з латиною) втілює чимало українських філософів). Уник подібних крайнощів Трентовський, переконаний, що без органічного засвоєння світової мудрості не буде й мудрості національної.

⁵ Критики Лібельта вважали, що це німецький погляд на проблему, а Адам Міцкевич навіть дорікав прихильникам такого підходу, що вони потрапили в неволю до німецької думки.

відстоюванням єдності потойбічного з поцейбічним тощо, фігурувало чимало загальнокультурних, психологічних та інших «нефілософських» прикмет.

Виграла чи програла обговорювана розвідка С. Іваника від нехтування її автором результатами пошуків «ненаукових» польських мислителів, потрактованими ним як «дивакуваті фантазії» (с. 134), нехай судить читач. Мені ж пора повернутися до реалізації автором його першої мети.

Питання про національну ідентичність (у цьому випадку – «польськість») філософії у відтворюваній С. Іваником дискусії Струве й Твардовського обговорювалося під кутом зору чужоземних впливів і самотності. Струве бачив головну перешкоду для досягнення польською філософією самотності в засиллі чужоземних філософських традицій (німецької та французької) і неувазі кожного нового філософа до здобутків вітчизняних попередників, що заважало становленню питомої філософської традиції.

Як міг зауважити читач із викладеного вище, наш автор, поділяючи давні позитивістські упередження щодо світоглядних сюжетів у філософському дискурсі та неопозитивістську антиметафізичність, не дуже схильний рахуватися з цими пересторогами представника «ненаукового» нурту польської думки. Не рахується він такою мірою, що не вважає за потрібне згадати хоч би тих польських філософів позитивістської орієнтації (Міхала Вишневецького, Юзефа Супінського, Владислава Козловського, Юліана Охоровича та ін.), діяльність яких передувала в часі появи ЛВФШ (зумовленій впливом Франца Brentano та австрійської гілки позитивізму). Не кажу вже про те, що тут, мабуть, можна було дошукуватися, кажучи словами Струве, «вітчизняних зерен», не зраджуючи своїм аналітичним уподобанням і саентистським прихильностям.

С. Іваник підтримує позицію Твардовського: по-перше, слушну думку про згубність спроб зводити китайський мур у філософській культурі; відмова від діалогу – природного стану культури, що розвивається, – справді веде до стагнації, заморожування культурних процесів; по-друге, розуміння загрози однобічного й виняткового впливу потужнішої думки, який обертається підкоренням. Уникнути останнього можна за перехрещення, отже й урівноважування різних іноземних впливів. У твердженні про те, що, разом узяті, врівноважені впливи можуть підживлювати ґрунт для розвитку польської філософії, безперечно, є раціональне зерно. С. Іваник вважає, що цим висновком Твардовський знайшов успішне практичне застосування. Проте з тексту обговорюваної статті випливає, що ЛВФШ, від якої тут ведеться родовід нової польської філософії та її властивої традиції, постала зовсім не на перехресті розмаїтих впливів, а під потужним і винятковим⁶ впливом «брентанізму».

⁶ С. Іваник не хотів би, щоби читач статті зауважив цю винятковість. Він розповідає, що на семінарських заняттях Твардовського у Львівському університеті аналізувалися тексти філософів різних національностей і шкіл, що на засіданнях Польського філософського товариства йшлося й про східну філософію (див.: с. 130). Та хіба заняття в студентській аудиторії чи інформування на засіданнях товариства є тими майданчиками, на яких здійснюється визначальний «перехрещений» вплив при постанові нової філософської школи? Коли ж автор статті, щоби запобігти підозрі в однобічності визначального для ЛВФШ впливу, додає інформацію Ізидори Домбської про наявність у цьому осередку спіритувалістів і матеріалістів, номіналістів і реалістів тощо, то не може не виникнути сумнів щодо правомірності кваліфікувати цей осередок поняттям *школа*. Додам, що виграшнішим для С. Іваника є переключення з погляду на польську філософію як об'єкт чужоземних впливів на розгляд її як суб'єкта селекції. Тоді наголос зміщується з однобічності впливу принаймні на вибірковість запозичень.

Обрання С. Іваником ЛВФШ за пункт відліку обґрунтовується низкою оцінних суджень: вона створила польській філософії світове реноме, стала «візитівкою» польської філософії у світі; є одним із найпотужніших у світі відгалужень аналітичної філософії; учасники ЛВФШ принесли польській філософії світове визнання, їхні наукові здобутки записані на скрижалях світової науки (див.: с. 130, 131, 134). За ними і, зокрема, за тією «світовістю», що фігурує в них, не може не вловлюватися (очевидно, проти волі самого автора) почуття меншовартості. Особливо, коли поруч із цими суперлативами знаходиш неспростовувані ним а) скромне визнання Твардовського: «Я відчував себе покликаним наблизити до своїх земляків той спосіб філософування, якого я навчився від Франца Brentano...» б) констатацію Черни про те, що історична роль Твардовського полягала в перенесенні на польський ґрунт філософії «австрійської школи» Brentano й створення у Львові потужного осередку так званого брентанізму (див.: с. 133)⁷. Та коли, крім того, знаєш, що в авторитетній «Антології сучасної аналітичної філософії» (2014) не представлено жодного учасника ЛВФШ, жодного «наукового правнука» Твардовського.

Я не хотів би ставити під сумнів філософську самодостатність ЛВФШ, але волів би, щоби в статті С. Іваника вона була ґрунтовніше представлена як територіальне (поруч із Віденським гуртком) або й національне (про це пізніше) відгалуження певного ширше відомого філософського напрямку чи як стадія розвитку цього напрямку. У другому випадку її самодостатність виглядала би самоочевидною. Те саме стосується й філософського реноме фундатора цієї школи: я зовсім далекий від наміру сумніватися в адекватності Іваникового бачення масштабу цієї постаті, але – замість тверджень про її «світовість» – такий масштаб варто було продемонструвати.

Якось не досить переконливо звучить твердження С. Іваника про забезпечення львівсько-варшавською філософською школою польській філософії внутрішньої *безперервності* (курсив мій. – *І.Л.*) розвитку (див.: с. 130). Звісно, коли б це відповідає реальному стану справ, то справді було би заслугою ЛВФШ; навіть попри домінування в нинішній інтелектуальній атмосфері думки Мішеля Фуко про розрив, дискретність як пріоритетні моменти буття, традиція не втратила остаточно своєї культурної цінності. Але яким чином школа, історично обмежена в часі, не оперта на вітчизняну філософську спадщину, створена реально на ґрунті запозиченої іноземної філософської традиції⁸, може забезпечити безперервний розвиток польської філософії? Хіба що останню позбавлять будь-якої іншої перспективи, окрім аналітичної.

Наголошуючи на суттєвості неперервності, С. Іваник водночас захоплюється якісним *стрибком* у розвитку польської філософії, тобто *перервою*, здійсненою з появою ЛВФШ – «цивілізаційного прориву» (с. 131, 134). Традицію, звісно, не можна задовільно теоретично змодельовати, нехтуючи діалектикою тягlosti та дискретності, добре переданою словами Мартина Гайдегера про те, що традиція щоразу здійснюється заново. Та цю діалектику навряд чи можна інтерпретувати так, ніби щоразу закладається нова традиція. А з тексту С. Іваника напрошується висновок, ніби належний і бажаний безперервний розвиток польської філософії починається із ЛВФШ, посталой й реалізованой в річищі аналітичного – для нашого автора

⁷ Фактично йдеться навіть не так про вплив якоїсь іноземної філософії, як про приєднання польської філософії до певного філософського *напрямку*, вплив якого перед ЛВФШ в Центрально-Східній Європі не відчувався.

⁸ Не випадково, як вважає С. Іваник, Твардовський «міг сприймати закид Струве про згубний вплив надмірного захоплення чужими філософськими напрямками на свою адресу» (с. 133).

дуже суттєво, що й наукового – філософування. Тим більше, що досвідом попередньої «ненаукової» (і не лише польської, а й світової) філософії він готовий знехтувати. Як не згадати тут надто радикально сформульовану, але не позбавлену рації думку Ерика Гобсбаума про те, що «натхненні поборники ідеалів Просвітництва», до яких він відносить і лібералів, «глухі до традицій, старих чи нових» [Гобсбаум, 2005: с. 22]. Це відлуння постмодерного налаштування на заміну принципу сутності ідеєю становлення, а звідти й обстоювання беззастережного пріоритету теперішнього, нового перед минулим.

Повертаючись до ЛВФШ, варто привернути увагу читача до того, що С. Іваник описує її становлення як заздалегідь спроектований, чітко спланований і суто раціонально вибудований процес: «...ЛВФШ, по-перше, мала *наперед задану* [?] конкретну *мету* (створення в Польщі філософської традиції певного типу, а саме аналітичної) і конкретний *план* її реалізації; по-друге, вона *володіла* (а чи опановувала? – *І.Л.*) інструментами обробки цього змісту (методологією аналітичної філософії) і *свідомо* шукала в іноземних філософських традиціях ті елементи, які уможлилювали вдосконалення цих інструментів» (с. 131; курсив скрізь мій. – *І.Л.*). Не коментуватиму, тільки зауважу: навряд чи в становленні будь-якої іншої філософської формації віднайдемо таку міру доцільності.

Мабуть, треба зазначити, що обговорювана проблема здається в С. Іваника надто скомплікованою через те, що ототоженні не тільки т. зв. «наукова» й аналітична філософія⁹, а й польська з аналітичною (особливо коли йдеться про, так би мовити, «план Маршала» польської філософії щодо української). Таке ототожнення неспроможне тому, що, з одного боку, аналітика з'явилася тут на досить пізній стадії розвитку польської філософії, з другого ж – аналітичний дискурс не вичерпує всього змісту філософського процесу в Польщі, починаючи з 20-х років ХХ століття, як і його нинішнього змісту. Вистачить принаймні згадати феноменолога Романа Інгардена, аксіолога Генрика Ельзенберга, неосхоласта Кшиштофа Михальського, платоніка Вітольда Лютославського, неотоміста Стефана Свежавського та ін. Зрештою, навряд чи можна розташувати на авансцені нинішніх «наукових правнуків Твардовського» (їхній неповний перелік див. на с. 130) тільки тому, що вони аналітики, а всіх «неаналітиків» не тільки відправити в другу чи третю шеренгу, а й загалом вигнати зі сцени. Саме так виходить в нашого автора.

Як же інакше інтерпретувати, наприклад, схвальне ставлення С. Іваника до зведення Бохенським «справжньої сучасної філософії» до аналітики. «Все інше... належить минулому»; або таке ж цитування С. Іваником думки того ж автора про належність усіх філософів континентальної Європи доби Модерну, за винятком Ляйбніца, до «ненаукової» (в сенсі «теоретично непридатної») філософії¹⁰; або Іваників проект аналітичної історії української філософії, згідно з яким при відділенні зерен від плевел до половин потраплять і Григорій Сковорода, і Михайло Драгоманов (с. 134, 132, 137)?

Отже, фактично польська філософія зредукована С. Іваником до ЛВФШ та її послідовників, які разом узяті й кількісно, і за вагомістю здобутків є лише частиною

⁹ Варто застерегти, що тут, як і в тексті С. Іваника, термін «аналітична філософія» вживається у своєму широкому значенні, що, звісно, веде до певних спрощень. Адже поняття аналітики значно вужче поняття неопозитивістської філософії.

¹⁰ Не утримаюся від питання: а як бути з емпіристською традицією тієї філософії, яка в певному сенсі склала підґрунтя аналітики?

польського філософського процесу. Відбулося разом із тим сплутування національної ідентифікації з напрямовою чи «шкільною». Таке сплутування в міркуваннях нашого автора уможливлене тим, що, приймаючи як даність національну визначеність філософії, беручи участь у дискусії про національну ідентифікацію філософії й обговорюючи проблеми двох національних філософій, він не користується концептом національної філософії, залишає поза увагою концептуальний сенс цього поняття.

С. Іваник, як мені здається, в обговорюваному ним самоусвідомленні польської філософії зосередився на пошуках філософських сенсів у польській думці, точніше, на її причетності до, як йому здається, єдино (не скажу «вірної», а артикулюю це делікатніше) «філософської» аналітичної філософії, але виніс за межі обговорення іншу сторону цього самоусвідомлення – пошуки її польськості¹¹. Те, що Твардовський – польський філософ, наче аргументів не потребує. Але – як парадоксально це не виглядало би з першого погляду – можуть постати питання, чи польською є його філософія? Що саме в ній польське? Зрештою, у чому, крім належності до польської нації її автора, полягає її польськість? Наш автор оминає це питання – проблему ідентитетів, національних прикмет тієї чи тієї національної філософії [див.: Лисий, 2013], він задовольняється тим, що нині польська філософія усвідомлює себе як філософія аналітична.

Усе ж, не зупиняючись на ідентифікаторах спеціально, С. Іваник готовий визнати рацію за Твардовським, в якого фігурує територіальний критерій – «австрійська інтерпретація цього поняття», «тобто, польська філософія – це просто філософія, яка створюється в Польщі» (с. 134). Мені це простим не здається. Варто в такому разі подумати над тим, чи кваліфікували би ми філософію Твардовського як польську, якби він починав свою професорську кар'єру в Петербурзькому університеті або коли би Польща не здобула державну незалежність і не поширила свій державний суверенітет ні на Галичину, ні на Варшаву, а Галичина залишилась би в складі Австрії. Тоді ЛВФШ (тим більше, що веде вона свій родовід від Brentano) довелося би розглядати в складі австрійської філософії?

Поставлене мною питання не може не зродити скепсису щодо територіального чи й державного визначника національної ідентифікації філософії. Така «австрійська інтерпретація» цієї проблеми природно здійснена з позицій «наукової», аналітичної філософії, для якої національні прикмети філософії не існують загалом¹² або їх можна відшукувати у світоглядній, «ненауковій» «нефілософії», тому вони настільки несуттєві, що не можуть стати предметом метафілософського дискурсу.

У тексті обговорюваної статті неодноразово згадується ще один ідентитет, прихильником визнання якого був Струве, – спосіб філософування. Позиція «Нестора польської філософії» викладена так: «...полякам, як і кожному іншому народові, притаманний свій індивідуальний спосіб філософування»; «...термін “польська філософія” позначає якийсь унікальний, притаманний лише полякам і недоступний представникам інших націй спосіб філософування» (с. 128, 133–134). Судячи з

¹¹ Варта уваги думка про те, що у проблемі національно-культурної ідентичності філософії – дві сторони: по-перше, сформовані спонтанно об'єктивні прикмети філософії як феномена національної культури; по-друге, національно-культурне самовизначення, самоусвідомлення філософів.

¹² Саме в цьому сенсі історик польської філософії Ян Воленський бачить заслугу Твардовського, а в його особі – польської філософії загалом, в «остаточному відкиненні ідеї національної філософії в німецькому розумінні» (с. 134).

контексту, у другому випадку імпліцитна Іваникова незгода стосується не так способу філософування як ідентифікатора, а його «унікальності, недоступності представникам інших націй». Беруся це стверджувати тому, що сам автор статті не раз повертається до способу філософування не тільки в його інтерпретуванні Струве, а й Твардовським (див., наприклад, слова останнього про його обов'язок «наблизити до своїх земляків той спосіб філософування (курсив мій. – І.Л.), якого я навчився від Франца Brentano...» (с. 133). Визнання такого критерію було би досить природним для С. Іваника, який, як зазначалося, схильний ототожнювати польськість філософії з її аналітичністю¹³ (насправді обраний чи запропонований філософом спосіб філософування є радше визначником напряму або школи, а не національного характеру філософії). А остання виявляє себе, звісно, в методології, у способі мислення; для позитивістської лінії у філософії атрибутивною є увага не так до «що», скільки до «як»; неопозитивізм має за пріоритет спосіб побудови, а після лінгвістичного повороту – спосіб висловлювання думки. Але спеціально продуктивність і обмеженість цього можливого розрізнявача автор не обговорює.

Не обговорюється спеціально національна ідентифікація української філософії. Та С. Іваник не утримався від критичної характеристики теперішнього її стану. Він, зокрема, слушно звертає увагу на наявність у змісті філософського дискурсу в Україні значних рудиментів радянського філософування, на дилетантське й спекулятивне ставлення нинішніх українських філософів до модних західних напрямків (особливо прикро для нього, що обирають вони напрямки «неаналітичні») тощо.

Багато в чому погоджуючись тут із автором статті, я кваліфікував би цей стан – трохи неполіткоректно – як постколоніальний. І не погодився би з Іваником щодо виняткового потужного впливу російської філософії на українську. Справді, чи не більшість нинішніх активних учасників культурного життя в Україні формувалася в полі й сьогодні домінуючої російської культури, навіть вважає себе причетною до «загальноросійського» культурного процесу. Але питома вага російської філософії у російських культурних впливах тендує до нуля або дуже мізерна. Проте висновуючи, що «української філософії у вузькому значенні цього слова¹⁴ як доконаного факту ще не існує, хоча, без сумніву, їй притаманні ознаки потенційного існування» (с. 136), С. Іваник головну причину цього жалюгідного стану бачить у згубному впливі російської філософії на українську. Тому значну частину розділу «Українська філософія» він присвятив загальній характеристиці російської філософії, зокрема, її «неаналітичності». І, мабуть, даремно, бо насправді історія філософії знає про зворотний напрямок впливу – починаючи від києво-могилянських академіків на чолі з Теофаном Прокоповичем і Стефаном Яворським і завершуючи Памфілом Юркевичем, учем якого був фундатор російської релігійно-філософської школи Володи-

¹³ Можна, скажімо, вважати аналітику «брендом» англійської філософії, оскільки вона виросла з емпіристської англійської традиції. Та коли вона приймається за аналогічну визначальну прикмету австрійської, фінської, польської, української та інших філософій, тоді це вже «бренд» не національний. І польськість тоді не тотожна аналітичності. Принагідно додаю: уявлення про польську філософію як національну (пор. китайська, французька тощо) треба відрізнити від змісту терміна «польська національна (narodowa) філософія», яким позначають певну філософську формацію в польській культурі 30-40 років XIX ст.

¹⁴ Дозволю собі припустити, виходячи з основних тез С. Іваника, що під цим «вузьким значенням» належить розуміти поки тільки проєктований ним аналітичний характер української філософії.

мир Соловйов. Те, про що веде мову С. Іваник, стверджуючи, що за період державної незалежності «українська філософія не поспішає розлучитися зі спадком тривалого російського впливу» (с. 136), радше стосується впливу совєтської версії марксизму. Але вона творилася не тільки росіянами, а й грузинами, молдаванами, латвійцями та представниками інших народів Союзу, в т. ч. українцями, починаючи, скажімо, з Володимира Юринця й добре відомого нашому авторі Степана Олексюка. Зрештою, на кого з відомих українських філософів, починаючи від автора першого в Росії багатотомного «Філософського лексикону» Сильвестра Гогоцького, продовжуючи Володимиром Лесевичем і Олександром Потєбнею й завершуючи Володимиром Олексюком та Мирославом Поповичем, – справила такий потужний вплив російська філософія? Між іншим, С. Іваник сам себе певною мірою спростовує, коли слушно констатує, що російська філософія почала набувати суб'єктності лише в другій половині ХІХ ст. (с. 135, прим.).

Від часів Дмитра Чижевського, оцінні висновки якого з аналізу того, що відбувалося тоді в українській філософії (як і фактично набагато песимістичніші тодішні висновки Івана Мірчука, на якого посилається наш автор), значною мірою корелюють із враженнями. Лібєльта від сучасного йому польського філософського життя (щоправда, з різницею майже в століття), не так вже й багато змінилося. Окрім, звісно, змісту, вираженого придатком *post-*. Українській філософії могла би прислужитися виважена й відважна стратегія розвитку. Під цим кутом зору особливе зацікавлення викликає те, що я раніше жартома назвав планом Маршала для української філософії – запропонована С. Іваником програма для неї із двох кроків.

Перший крок (чи рецепт, оскільки йдеться про лікування дуже хворого організму) полягає в нарощуванні відкритості української філософії до інших філософських культур. С. Іваник тут, як і щодо польської філософії, наголошує на необхідності врівноваження іншими філософськими впливами російської домінації (див.: с. 137). З тим, що філософська культура для свого розвитку потребує відкритості, ніхто не сперечатиметься. Проте у твердженні про домінування російських філософських впливів є певне перебільшення. Звісно, малоросійське оглядання на колишню метрополію в культурних середовищах України ще досить поширене. Але філософської спільноти це стосується чи не в останню чергу. Справді, в Україні чимало фахівців, передусім істориків філософії, студіюють історію філософії російської. Вони з 1998 року об'єдналися в Товариство російської філософії при Українському філософському фонді. Товариство видає свій вісник – неперіодичний «Український часопис російської філософії». На конференції та інші заходи, які воно проводить, збирається від 30 до 60 членів та зацікавлених. Це досить мізерний відсоток чисельної філософської громади України. Щоправда, така ж мізерна кількість українських філософів бере участь у міжнародних дослідницьких програмах, студіює в провідних закордонних філософських осередках. Тобто відкритість більше декларується, ніж реалізується.

Другий крок – «цілеспрямований розвиток аналітичного напрямку в українській філософії», набування нею властивої їй (?) «відповідної форми» (с. 137, 136). Якби поруч із аналітичним фігурували й інші перспективні гілки сучасної (і майбутньої) світової філософії, то й цей рецепт приймався б, може, без обговорення. Але авторова пропозиція сформульована так, що не може не викликати засадничих заперечень, оскільки він заганяє українську філософію до сконструйованого ним на основі однобоко витлумаченого польського досвіду прокрустового ложа. Адже він наполегливо рекомендує, звертаючись до німецької філософії, зосередити основну увагу на

Фреге, у французькій – на Пуанкаре, перекладати українською мовою передусім праці аналітичних філософів. Але, по-перше, не пояснює, чому сьогодні менше уваги українських філософів потребують Гадамер чи Габермас, тобто чому українська філософія у своєму розвитку не може скористуватися досвідом герменевтики чи комунікативної філософії? Тільки тому, що використання певними польськими філософами австрійського аналітичного досвіду виявилось вдалим?

А чому не бентежить С. Іваника та відома йому обставина, що причетні до ЛВФШ українці так і не стали аналітиками або практикували в аналітичному ключі дуже обмежено, що серед них переважали психологи; що Микола Шлемкевич так і не підхопив аналітичну естафету з рук Морица Шліка; що в українській філософській спадщині т.зв. «протоаналітичних» складників майже немає? Остання обставина важливіша за перші, бо правомірніше було би проектувати перехід української філософії на аналітичні рейки, коли б для такого переходу склалися передумови в процесі розвитку *самої* української філософії. Принципово нове виростає, а не запозичується. Вплив – вибачте за тавтологію! – впливає, а не запліднює. С. Іваник чомусь не розуміє цих самоочевидностей. І оприявнюється це в тому, як він у розмові про «культурно-історичний фундамент» для розвитку аналітичної філософії «з'їждає» з самості культури певної країни на зв'язки тієї країни з іншими країнами (див.: с. 137).

Чому такою симпатією серед українського фахового й нефахового середовища користувався (а подекуди користується й тепер) згадуваний С. Іваником екзистенціалізм? Не залучатиму до пошуків відповіді на це питання драгливий для нашого автора «дух нації», але дозволю собі нагадати думку Ричарда Рорті, що культурна ідентифікація має здійснюватися за належністю до традиції. А наскрізними мотивами українського філософування, у хай яких видах і жанрах воно не здійснювалося, завжди були екзистенційні сюжети – від любові й до ненависті, від права на справедливість і правду й до тривкості та виправданості морального канону... Зрештою, щоби відповісти собі на це питання, читайте драми Лесі Українки.

Особливо несподіваною, навіть шокуючою є пропозиція С. Іваника спрямувати «аналітичний переворот» (його термін) не тільки в перспективу, а й у ретроспективу, тобто ревізувати історію української філософії, провести в ній – дозволю собі ще одну неполіткоректність – аналітичну «чистку» чи люстрацію. Як же виглядає Іваникове відділення зерен від плевел? «...в історії української філософії слід було би зредувати до мінімуму (а то й зовсім усунути) розгляд філософів, творчість яких характеризувалася спекулятивним метафізицизмом, мистифікаційною стилістикою, виразною ідеологічною спрямованістю, іншими словами – усім тим, що є характерним для ненаукової, неаналітичної філософії [Отак, був Юркевич – і нема Юркевича! Не навчився Шлемкевич у Шліка аналітики – геть Шлемкевича з історії! – *І.Л.*]. Це означає, що в новій історії української філософії може зовсім не знайтися місця таким фігурам, як Григорій Сковорода й Тарас Шевченко, не кажучи вже про такі постаті, як Михайло Драгоманов [не той позитивіст! – *І.Л.*] чи Дмитро Донцов» (с. 137)¹⁵. Ні додати, ні відняти! А прикрі ремарки явно спровоковані.

Доводиться констатувати, що в новітній філософії – попри її культуроцентричність – нуртують і оновлювані саєнтистські тренди. Окремим їхнім виявом є стаття С. Іваника, в якій продемонстровано експансіоністську стратегію нинішньої аналітичної

¹⁵ Автор просить вибачення у читачів за першу надто довгу цитату, але це якраз така пісня, з якої слова не викинеш.

філософії. Чи не на збіднення інтелектуального потенціалу поляків зрештою спрямоване фактичне позбавлення С. Іваником поляків дотичності до філософського розмаїття й свобідного вибору в ньому? Адже він звужує перспективи польської філософії до однієї лише аналітики. Трохи дивний радикальний монізм у добу плюралізму.

Щодо української філософії, то, по суті, С. Іваник пропонує механічно перенести досвід однієї культури на іншу, нехай і близьку, але Іншу. Вона інакша вже хоча б тому, що польська філософія почала набувати досвід свого самоосмислення від початку XIX століття, ще за доби романтизму, і Струве із Твардовським на початку XX ст. спиралися на майже столітній досвід відповідної рефлексії. А українська аналогічна рефлексія, коли враховувати поодинокий розмисел Кліма Ганкевича, започаткована у 70-х роках XIX ст. [див.: Лисий, 2004: с. 50–58], а реально здійснювана з 30-х років XX ст. Дмитром Чижевським за зовсім інших обставин.

Справді, сьогодні в Україні філософів обмаль, беззастережно переважають філософознавці, а в дослідницькому корпусі – історики філософії. Дуже мало твориться оригінальних текстів, зате множаться дослідження наявних. І визначається це, як здається, не так специфікою щойно названого вузького філософського фаху, як незжитою постмодерною манерою писати по писаному. А головне – поки не з’явився в Україні той великий філософ, який, за сподіваннями того ж Дмитра Чижевського, зможе відкрити «глибини національного духу». Адже українська філософія самовизначатиметься тією мірою, якою ставатиме теоретичною самосвідомістю своєї спільноти, тобто рефлексуватиме над метафізичним Я українців, осягатиме суттєву особливість буття української людини в нинішньому світі та збагачуватиме узагальненням здобутого тут і тепер досвіду світове філософське людинознавство. Тоді філософська всезагальність, світова філософія буде й із українського погляду уявлятися не якоюсь недосяжною вершиною, а зацікавленим полілогом множини національних філософських сингулярностей. Але хіба можливе самоусвідомлення української філософії як *української* в парадигмі аналітичної філософії?

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Гобсбаум (2005): Гобсбаум, Е. «Вступ: винаходження традиції». В: *Винайдення традиції*. Під ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера. К.: Ніка-Центр, 2005, С. 12–28.
- Іваник (2015): Іваник, С. «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?» В: *Sententiae*, Вип. XXXII, 2015, №1, С. 128–142.
- Лисий (2004): Лисий, І. Філософська і мистецька культура. К.: ВД «Києво-Могилянська Академія», 2004, 368 с.
- Лисий (2006): Лисий, І. «Українська філософія: феномен чи фантом?» В: *Київська Русь*, 2006, №5, С. 135–152.
- Лисий (2013): Лисий, І. Проблема національно-культурної ідентичності української філософії у вітчизняних дослідженнях останніх десятиріч. В: *Лисий, І. Національно-культурна ідентичність філософії*. К.: ВД «Києво-Могилянська Академія», 2013, С. 81–118.
- Kozłowski (1970): Kozłowski, R. «Koncepcje “filozofii narodowej” Libelta i Trentowskiego». In: *Archiwum historii i filozofii polskiej*, 1970, t. 16, S. 33–53.
- Libelt (1967): Libelt, K. Samowładztwo rozumu a objawy filozofii słowjanskiej. Warszawa: PWN, 1967.
- Spor (1999): Spor o charakter narodowy filozofii polskiej: antologia tekstów 1810-1946. Wybor i wstęp S. Pierog. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Un-tu Warszawskiego, 1999, (xxiv) 452 s.

Стаття отримана редакцією 28.09.2015

REFERENCES

- Hobsbawm, E. «Introduction: inventing traditions». In: *The Invention of Tradition*. Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. [In Ukrainian]. Kyiv: Nika Center, 2005, P. 12–28. [= Гобсбаум, 2005]
- Ivanyk (2015): Ivanyk, S. «What is Polish Philosophy and what can It give to Ukrainian Philosophy?» [In Ukrainian]. In: *Sententiae*, Vol. XXXI, 2015, №1, S. 128–142. [= Іваник, 2015]
- Kozłowski, R. «Koncepcje “filozofii narodowej” Libelta i Trentowskiego». In: *Archiwum historii i filozofii polskiej*, 1970, t. 16, S. 33–53. [=Kozłowski, 1970]
- Libelt, K. *Samowładztwo rozumu a objawy filozofii słowjanskiej*. Warszawa: PWN, 1967. [= Libelt, 1967]
- Lysyi, I. Philosophical and artistic culture. [In Ukrainian]. Kyiv: VD «Kyiv-Mohyla Academy», 2004, 368 p. [= Лисий, 2004]
- Lysyi, I. «The problem of national and cultural identity of philosophy in domestic Ukrainian studies of last decades». [In Ukrainian]. In: *Lysyi, I. Ethno-cultural identity of philosophy*. Kyiv: VD «Kyiv-Mohyla Academy», 2013, P. 81–118. [= Лисий, 2013]
- Lysyi, I. «Ukrainian philosophy: the phenomenon or phantom?» [In Ukrainian]. In: *Kievan Rus*, 2006, №5, P. 135–152. [= Лисий, 2006]
- Spor o charakter narodowy filozofii polskiej: antologia tekstow 1810-1946. Wybor i wstep S. Pierog. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Un-tu Warszawskiego, 1999, (xxiv) 452 s. [= Spor, 1999]

Received 28.09.2015

Ivan Lysyi

Why only Analytics?

The article deals with the national identification of philosophy. The author critically examines seemingly radical position of Stepan Ivanyk – as the adherent of analytical philosophy – on this and other issues.

Ivan Lysyi, PhD in philosophy, associate professor of the Department of Philosophy and Religious Studies at National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Іван Лисий, канд. філос. н., доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська Академія».

Иван Лысий, канд. филос. н., доцент кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия».

e-mail: romyro@ukr.net
