

## Антропологія антропології

Володимир Верлока

Віталій Пономарьов. «Конструювання школи». *Критика*, 2003, ч. 12.

Діалог – «штука серйозна», хоча й не завжди цікава. Аж не віриться: невже ми дожилися до тих благословенних часів, коли одна книжка, хай навіть непогана, та двійко рецензій на неї можуть спричинити справжню розмову, тобто той-таки діалог? Хотілося б у це вірити, але, відверто кажучи, поки що ми нічого такого не постерігаємо.

Репліка Віталія Пономарьова та відповідь Юлії Ємець-Доброносової є наочною ілюстрацією саме такої ситуації. Антитоталітарний патос п. Пономарьова та патріотичний патос п. Ємець є, безперечно, відвертими й щирими, проте саме ця щирість певним чином стає пасткою, унеможливує наступні кроки міркування. Тут одні «конкретні аргументи» нашттовхуються на інші «конкретні аргументи». Симпл-симпл. І, здавалося б, нічого не вдієш. Шановні опоненти, як це й буває зазвичай у «ситуації діалогу», ведуть мову про різні речі, й до того ж послугуються різ-

ними поняттєвими системами. Бо одна річ – джерелознавче досліджування Київської світоглядно-антропологічної школи – її історії, світоглядних джерел та зв'язків, і зовсім інша – вивчення такого феномена як інтелектуали пізньототалітарної доби. В першому випадку предметом дослідження будуть праці вчених, а в другому – вони самі та їхня діяльність, в ролі об'єкта незалежного – припустімо, антропологічного – вивчення. Отже, в одному випадку матимемо історію антропології, а в другому – антропологію тої ж таки антропології. І це абсолютно різні речі, хоча й те й інше може виявитися доволі цікавим.

Коли ж говорити про поняття «школа», то п. Пономарьов правий, що в марксизмі воно є скоріше за все *contradictio in adjecto*. Хоча так само, як один славнозвісний персонаж не знав, що все життя розмовляв прозою, можливо, й наші філософи теж належали до якоїсь-то школи, самі того не відаючи. І ще й не такі дива в світі трапляються. Приміром, живе собі атеїст, і не просто собі, а професійний атеїст, що тим атеїзмом на прожиток собі заробляє. І

от одного ранку прокидається він і всім серцем відчуває, що він уже не атеїст, а, скажімо, релігійзнавець. Як і чому така дивина трапляється – спитайте в наших антропологів. Вони мають знати.

Певна річ, що будь-яке реальне знання можливе лише за умов самостійного й неупередженого мислення. Наука неможлива без критики та рефлексії. Тому доводиться лише пошкодувати, що Віталій Табачковський у своїй книжці майже нічого не пише про те, що тепер називають ідеологічним боком київської філософії. Ніде правди діти – в тогочасних книжках цікаві ідеї надто густо переплетені з «обов'язковими» поступками панівної ідеології, ба й навіть просто із брехнею та маразмом. Згадувати про це, певна річ, прикро й огидно. Але згадати треба, й до того ж згадати в усіх подробицях, якщо ми справді маємо на меті не засудження чи, навпаки, реабілітацію, а саме незалежне вивчення певного відтинку нашої інтелектуальної історії.

Прикра схильність людини брехати, а надто дурити саму себе, не пов'язана, однак, із якоюсь конкретною ідеологією чи політичною системою. В певному розумінні можна сказати, що така схильність є загальнолюдською, отож

її неможливо позбутися, просто викинувши партквиток і заволавши на велелюдді про свободу й демократію. За комуністичних часів наша наука суттєво постраждала від ідеологічних утисків, які коли не повністю унеможливили, то принаймні радикально звузили простір вільного мислення. Але чи можна сказати, що після краху ідеології ситуація суттєво змінилася на краще? На жаль, ні, ситуація змінюється дуже повільно, а в певному сенсі забюрократизованість науки навіть посилилася, хоч і набула нових форм. Це свідчить на користь того, що це проблема не політична чи ідеологічна, а саме антропологічна.

Йдеться не про існування чи неіснування тих чи інших шкіл, а про умови можливості самостійного мислення, про суспільну роль науки та знання взагалі, без якого, як тепер багатьом здається, можна обійтися. Причини, що стають на заваді такому мисленню, на жаль, значно глибші за банальне зловмисництво тих чи інших політиків або ідеологів. Докладне й ефективне досліджування цих явищ потребує світоглядно-антропологічного підходу, детальніша розробка якого ще попереду. □

## Навздогін минуцїй правді

Віктор Малахов

Юлія Ємець-Доброносова. «Пошуки антропології». *Критика*, 2003, ч. 10.

Володимир Верлока. «У затінку філософів-квіток». *Критика*, 2003, ч. 10.

То не є правда, що всяка правда, гідна свого ймення – це правда назавжди. Тобто, з одного боку, начебто й так; автор цих рядків, зокрема, переконаний, що ніякий плін часу не в змозі перетворити добро на зло, підлоту – на мудру обачливість. Проте якщо слідом за Гайдеггером убачати в істині відкритість, розімкненість буття, – як не визнати, що воно, буття, може, либонь, і замкнутися, свавільно ховаючи у власних надрах усіх своїх мешканців із їхніми великими і малими, високими і низькими правдами. Що з цього випливає на практиці? Тільки те, що, коли вже нам сяйнула якась правда, слід не шкодувати зусиль, аби її втримати, не дати їй щезнути у за-бутті. Поки ми живі.

Люди, чїї постаті й ідеї обумовили своєрідність київської філософії 60–80-х років минулого століття, так само як і ті, хто тільки залучався о тій порі до філософського дискурсу, незрідка мали непересічне, часом – драматично

напружене почуття істини (яку я в даному контексті свідомо не відмежовую від правди). За умов, коли екзистенційно дефектний спосіб існування-в-олжі поставав універсальною (себто зверненою до кожного) спокусою, гостра спрага щирості і правди не могла не відрізнати інтелектуально сумлінних людей. Надто багато всіляких прихованих і явних моментів вибору – «або – або» – на шляху до отих правди і щирості потрібно було здолати, тож виборені таким чином властивості неминуче набували для людини справді принципового значення, поставали як її життєве кредо. Пам'ятаю, як вражало нас, випускників філософського факультету початку 70-х років, кому пощастило влаштуватися на роботу в Інституті філософії АН УРСР, панування в цьому науковому закладі атмосфери товарищескості, фантастичної, як на ті часи, відкритості, поважливої довіри старших до молодших і – знову, знову ж таки! – запального прагнення правди, правди думки і правди конкретних людських стосунків. Усякий кулик, кажуть, до свого озера звик, – знаю. Знаю, а проте цілковито переконаний:



Урок (французька мініатюра середини XIV століття)

навіть за доволі похмурих часів, незважаючи ні на що, Інститут філософії загалом був надійним місцем, де працювали чудові, щирі люди з оригінальними, інколи натхненними думками. Зі згадки про спасенний для усіх нас тоді етос Інституту, його неповторну атмосферу й розпочинає Віталій Табачковський свої нарис про київську філософську спільноту («У пошуках не-втраченого часу», с. 19 та інші) – і, да-лебі, має для цього всі підстави. Як

колезі й товаришеві автора, мені приємно висловити свою солідарність із його баченням, його оцінками. Так, правда сяйнула нам – конкретна людська правда, вразлива перед лицем буття і часу. І ми відповідаємо за те, щоб її берегти, робити її зрозумілішою для інших. Поки не зачинилася велика брама буття і не поглинула її разом із нами.

Тут, утім, і постає істотне методологічне питання: а, власне, як, із якими мірками, з якою мовою приступати нам



**Володимир Яцюк**  
**Маястерство і графіка**  
**Тараса Шевченка**

Київ: Рада, 2003

Збірка статей київського шевченкознавця Володимира Яцюка – безперечно, найкраща книжка про Шевченкову мистецьку спадщину, випущена в Україні за роки незалежності. Два десятки розвідок, які її склали, писано протягом п'ятнадцяти років. Більшість їх опубліковані в різний час на шпальтах спеціальних та масових видань і доопрацьовані для збірки. Дві статті автор передрукував зі своєї давнішої книжки «Живопис – моя професія» (1989), ще декілька друкуються вперше. У центрі уваги дослідника – спірні й малодосліджені питання атрибуції й датування Шевченкових робіт, творчий процес митця, проблеми наукового видання його образотворчої спадщини. Серед нових розвідок особливий інтерес викликає ширша студія про перший із п'яти відомих сьогодні Шевченкових альбомів; у ній переконливо звужено хронологічні межі його графічної частини (1843–1844 замість 1839–1844 попереднього академвидання), наново датовано ряд малюнків, розглянуто «білі плями» історії побутування альбому і зроблено аргументовану спробу зреконструювати його первісний склад і композицію – тією мірою, якою це можливо. Побіжно науковець чи не вперше порушує питання про вміст раннього академічного альбому 1841 року, згодом утраченого, і доводить, що саме з нього походять кілька розпоршених нині рисунків. Ще одна нова стаття, присвячена роботі Шевченка над офортом «Дві дівчини» та сепією «Коло колодязя», об'єднаними спільним задумом, є взірцем вдумливого екскурсу до знівельованої численними аматорськими вторгненнями «творчої лабораторії» митця. З-поміж розвідок попередніх років вирізняються розлогі нотатки про творчу історію «Катерини» (прототипи, датування, перебіг Шевченкової роботи над полотном) та серію «Притча про блудного сина» (композиція циклу, автобіографізм), стаття про альбом київських краєвидів, над яким поет працював спільно з Михайлом Сажиним (дослідник реконструює склад альбому й обґрунтовано атрибує Шевченкові деякі композиції, що їх досі вважали Сажиновими), розвідки про автопортрети різних років (зокрема, автошаржі). Окрему статтю присвячено атрибуції «Портрета батька» – найранішого з відомих Шевченкових малюнків, автентичність якого в радянському шевченкознавстві піддавали сумніву. Написана жваво й читабельно, книжка буде цікавою не лише для фахівців. Шкода тільки, що розкішна поліграфія (крейований папір, кольорові вклейки, золоте тиснення і навіть рідко практикований нашім видавництвами портретний медальйон на оправі) робить ціну книги надто високою для потенційного читача.

Степан Захаркін

сьогодні до цієї правди у сподіванні увиразнити її власне філософський рівень і зміст?

Щиро зізнаюся, що жодної відповіді на це сакраментальне питання я запропонувати не можу. Гадаю, однак, що глибше осягнути саму суть наявної проблемної ситуації – це вже було б дещо. І в цьому напрямку ми з вами, шановний читачу, зробимо ще декілька кроків.

У відомого московського філософа Генріха Батіщева (творчість якого належала якраз до тієї доби, що її розглядає у своїй книжці Віталій Табачковський) було таке улюблене слівце – «міжпарадигмальність». Саме ота міжпарадигмальність добряче далася взнаки і самому Генріхові Степановичу, і його київським сучасникам і колегам. З одного боку, внутрішньо вони вже виходили за межі канонічного марксизму – хоча й не могли розірвати істотні концептуальні й термінологічні зв'язки із ним як через відомі зовнішні обставини, так і з огляду на послідовність власного мислення, заґрунтованого на марксистських традиціях і взірцях. З іншого ж боку, київський, та й узагалі радянський філософський дискурс 60–80-х років ХХ століття не був, та й бути не міг ані тототним тодішньому західному, ані змавпованим із нього – знову ж, не лише через зовнішні обставини, а й через посутню вимогливість самого філософського мислення. Через це не було б справедливим ані вбачати тепер у тодішніх київських (взагалі радянських) філософах таких собі ідеологічних прислужників тоталітаризму (звісно, траплялися й такі, але не про них зараз мова), ані «підтягувати» їхню думку до рівня свідомого наслідування цінностей і досягнень західної філософської культури. Запроваджуючи процедуру такого «підтягування», ми ризикуємо мимоволі, з найкращих побажань, позбавити власних «володарів думки» їхнього філософського перворідства. От і постає перед нами начетьбто «дисидент» – але якогось «помірного ступеня» (як у статті Володимира Верлоки), немовби екзистенціаліст, ще й «червоний» – але ж, даруйте, не Сартр...

Ідеться не про розмір обдарувань. Просто, як добре розумів уже Григорій Сковорода, для людини багато важить перебувати на своєму природному місці й робити свою природну справу. Бути довічною калькою з когось, жити в сутінку (чи затінку) постійного «недо» – нестерпно й принизливо для мислячої особистості. Гадаю – і книжка Віталія Табачковського ще раз переконує в цьому, – у представників київського філософського кола 60–80-х років було власне покликання, власна міра автентичності, якщо хочете – свій власний хрест. В історичному фехтуванні зі смертю і забуттям вони обстоювали власні позиції. Якщо ж ці позиції, відповідно до самої суті справи, виявлялися близькими, ба навіть спорідненими з провідними напрямками сучасної філософії Заходу, – саме моменти такої спорідненості (співзвуччя, паралелізму) ґрунтовно висвітлює Табачковський, – що ж, виходить, попри всі свої відмінності, труднощі та специфіку живемо ми – кожен у свій спосіб – усе ж таки в єдиному світі, і солідарність духовних пошуків людства нам не чужа. Тим краще.

І все ж таки – передусім справді не варто забувати про своєрідність, підмінювати її ходовими термінами-консервами. Ні, в нашому середовищі не густо було справжнього дисидентства (за яскравим винятком Василя Лісового, людини надзвичайно інтелегентної, розважливої, але при цьому безкомпромисно і мужньо відданої своїм переконанням). Був і повсюдно давався взнаки чарівний етос вільного життя, невимушених стосунків, етос думки, що, принаймні, теж прагнула стати вільною. Так само не було, наскільки я пам'ятаю, проявів відвертого націоналізму (неприйнятного й відразливого для мене до сьогодні). Були любов до рідного краю, глибокий інтерес до його історії та культури. Було тепле, з боку нашого начальства ледве не патріархальне ставлення до «своїх» хлопців і дівчат; ставлення це, поза всім іншим, мало, на мій погляд, і деякі негативні аспекти, однак при цьому воно ніколи не переростало у зневажання і неприйняття «інших», що приздило до нас звідусіль і входило в інститутську сім'ю.

Не було й ринкової розбещеності думки, яка за нинішніх часів, здобувши надзвичайну рухливість через утрату внутрішньої сили опору, часто-густо справді ганяється за «брендовістю» у пристрасному сподіванні бодай якось себе продати. Була, що там не кажіть, глибока, безкорислива любов до філософії (попереду всіх цінностей, яким сама філософія може чи не може «служити»). Любов, про яку йдеться, досвідним чином постає з такою очевидністю, що переважає будь-які підозри, – йдучи за нею, знову скажу, доводилося долати стільки ситуацій «або – або», що це вже саме по собі виявлялося досить-таки надійним екзистенційним фільтром. Власне, ця любов, ця екзистенційна налаштованість на філософування здатна була стати і ставала найнадійнішим, найвагомим (і, по суті, позбавленим рис будь-якого «ресентименту») осередком духовного спротиву системі, безперечно притаманного київській філософії пізньорадянських часів. Тактика тактикою, але хай би хто спробував примусити Поповича, чи Кримського, чи Горського насправді зректися своїх заповітних думок! Певен – зробити це було б неможливо. І не через героїзм зазначених осіб, а просто внаслідок культивованого в спільноті серйозного, внутрішньо відповідального ставлення до справи філософування як такої.

Втім, надмірно ідеалізувати київський філософський осередок недавніх десятиліть і атмосферу, яка панувала в ньому, я не хотів би. Так само як і цікаву книжку Віталія Табачковського. Ні одне, ні друге не заслуговує такого легкового ставлення.

Ніде правди діти, попри всі свої привабливі риси, середовище розвитку філософської думки в Києві (оте саме «поле свободного руху», евристичне значення якого шанобливо зазначає Табачковський [с. 19] і сенс якого так вдало «римується» з первинним просторовим значенням грецького слова «етос») – так от, згадане середовище, звичайно ж, не було цілком вільним від усепроникного духу радянської номенклатурності й казенщини, і масштаби таких проникнень, здається, виходили за межі абсолютно неминучих посту-

пок. Атмосфера товариськості й відкритості, про яку тут йшлося вище, подеколи зазнавала болочих випробувань не лише іззовні, а й з боку «своїх»; вільно поширюючись, так би мовити, у горизонтальному вимірі, вона не завжди – хоча й напрочуд часто – опановувала вимір вертикальний.

Деякий консерватизм інститутського керівництва виявлявся, на мій погляд, у тому, що не всі галузі сучасної філософії, які того потребували, діставали від нього належне, бодай можливе за тодішніх обставин, визнання. Впродовж досить тривалого часу в Інституті не мали підтримки дослідження в галузі етики, філософії спілкування – а тим часом ці дисципліни робили величезний крок уперед не лише на Заході, а й у Росії. Тепер мусимо долати наслідки цього запізнення.

У своєму критичному огляді Юлія Ємець-Доброносова двічі відзначає «настирливий» характер декларування у книжці Віталія Табачковського «цілісності київського світоглядно-антропологічного спрямування». Я волів би вживати інші слова; вочевидь, маємо перед собою пристрасну розповідь, що належить людині, яка щиросердоболює за свою спільноту, відчуває її зсередини і є її речником – саме як певної цілісності. Звідси й ота авторська наполегливість (сам Табачковський зізнається в своїй «тенденційності» – с. 295). А проте маю засвідчити, що в рамках самої цілісності київського філософського кола існували й значущі відмінності: у просторі згадуваної тут міжпарадигмальності відбувалося опрацювання різних парадигм, і переважала безперечно та, що її з глибоким знанням справи описує Віталій Георгійович; але поряд із нею починали окреслюватися й інші.

Опозиції, котрі урізноманітнювали київський філософський ландшафт 70–80-х років (про роки 60-ті нічого з певністю сказати не можу), почали накладатися одна на одну. Як уявляється, це, передусім, позиції міжгенераційні, позиції «ґрунтівничої» та «міської» ментальностей, патетики й етики, антропоцентричного романтизму й екзистенційної раціональності, універсалізму й діалогізму тощо. До речі, саме діалогічний підхід до осмислення філософських здобутків доби, що її досліджує Табачковський, був би тепер, на мій погляд, саме на часі. Важливо, втім, що всі зазначені позиції й відмінності, які за інших умов, в іншій ситуації могли б, напевно, стати джерелом розбрату, здебільшого лише робили наше тодішнє спілкування ще насиченішим, творчим, обопільно цікавим. Уже так здавна повелося в Інституті: сперечатися, відверто висловлювати один одному згоду й незгоду – й при цьому відчувати себе єдиним дружнім гуртом. Щира любов до філософії та віра в неї й тут рятувала нас. Хай там як, а збиратися разом завжди було приємно – чи то на вечірку, чи то до праці. Тож якщо «школа» в даному разі – поняття сумнівне, то своє коло, принаймні, було, і була правда, от тільки як про неї сказати...

Складемо ж подяку Віталію Табачковському за те, що так рішуче позначив тему київської філософської думки 60–80-х років у її особистісному і спільнотному аспекті й так плідно попрацював на позначеній ділянці. Після зробле-

ного у його книжці вже неможливо вважати, боючому такої теми не існує або вона не варта уваги. Між нами кажучи, шановний читачу, якби не цей мужній крок Віталія Георгійовича, ще невідомо, чи постала б згадана тема взагалі. Річ у тім, що нині в Інституті філософії, та й у всьому Києві важко, на мій погляд, знайти іншу людину, яка б так гармонійно, так природно поєднувала екзистенційне перебування всередині київської філософської традиції, як вона склалася впродовж останніх десятиліть, глибокий дослідницький інтерес до неї – і палку енергію, спрямовану на її втримання і продовження у майбутнє. А без цієї особистої налаштованості, гадаю, годі й братися за такі розгляди.

Звичайно, завжди залишається місце для виграшного – в очах багатьох – запитання: а чи не краще було би сфокусувати зусилля на актуальних загальнозначущих проблемах сучасної філософії (й філософської антропології зокрема) і не гаяти часу на ностальгійні дослідження (чи то пак, спроби ретроспективного звеличення) власної спільноти? Кому це цікаво? Який у цьому сенс?

Випереджаючи такі здивування, хотів би сказати: по-перше, вже б то кому, а Віталію Табачковському вкрай важко закинути відсутність чіткої спрямованості на найсучаснішу філософсько-антропологічну проблематику. По-друге, самий по собі інтерес до конкретної долі конкретних люд-

ських спільнот, неповторних – і показових саме у своїй неповторності – життєвих історій осіб, із котрих оті спільноти складаються, є, цілком очевидно, не менш прикметною ознакою стану сучасної свідомості, аніж, скажімо, вищезгадана «брендовість» – хоча й дещо іншого гатунку і рівня.

Потрібно ж це все, на мій розсуд, передусім саме тому, що людська правда – минула. Досвід попередніх поколінь живе в живих розповідях, у пам'яті нащадків. Він живе, доки живі пам'ятають і оповідають про нього. І доки ті, хто набув цей досвід, хто пам'ятає і оповідає про нього – серед живих.

Затиснений у глухий кут пізню радянської історії, заздалегідь – і пострафактум – позбавлений власної мови, київський філософський «світлик» 60-

80-х років минулого століття потроху втрачає свою безпосередню онтологічну реальність, стає дедалі незрозумілішим, мовчазнішим. Тим часом від збереження, обстоювання, зрештою – закріплення на майбутнє осмисленої, тямкої пам'яті про нього залежить духовна тяглість існування нових генерацій київських і українських філософів, ступінь обґрунтованості їхніх претензій на власне слово у діалогічному світі сучасної духовної культури.

...Зрештою, наші пам'яті і оповіді потрібні й тим, хто фізично вже пішов із життя – тому ж Анатолію Канарському, Вадимові Іванову, Олександрові Яценку, Володимирові Шинкаруку, – всім, чий образ, чия правда все ще перебувають серед нас і з нами. Пам'ятаймо про це. □

## Риторика замість аргументації

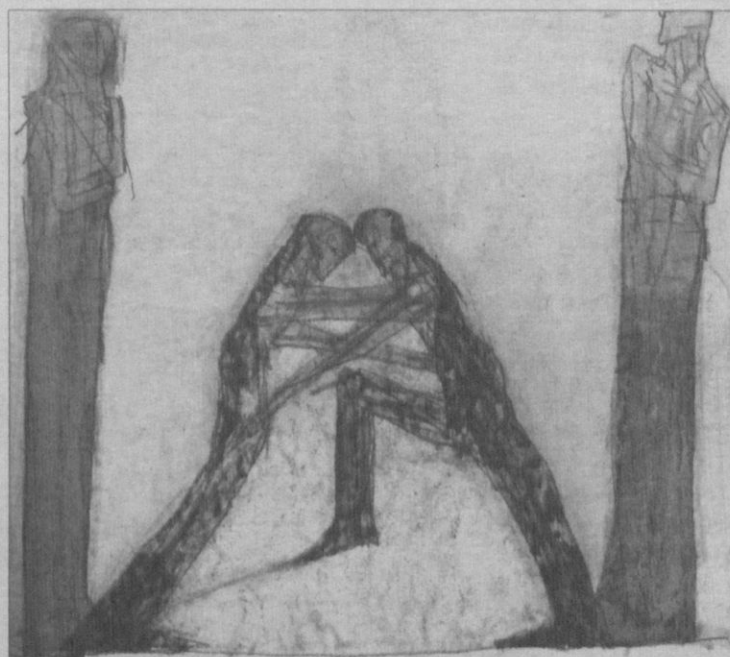
Василь Лісовий

На мій погляд, говорити про існування особливої «київської світоглядно-антропологічної» школи немає підстав, і я згоден із тими, хто говорить про штучність її «конструювання». Авторство цього означення, що його я ладен сприймати хіба що з іронією, належить моєму колезі з Інституту філософії Віталію Табачковському. Коли йшла робота над «Філософським енциклопедичним словником» (Київ: Абрис, 2002), я переконував його відмовитися від явно претензійного ярлика. Іноді мені здавалося, що він схильний говорити скромніше – про певні тенденції та наголоси. Слова «тенденції», «наголоси», «підтексти», «натяжки» краще здатні описувати підневільну філософську і гуманітарну думку в підцензурних публікаціях 60–80-х років.

Попервах не бажаючи приєднуватися до розпочатої в «Критиці» дискусії щодо існування «школи», вирішив усе-таки написати цю репліку. До цього спонукало бажання застерегти проти використання риторики, здатної хіба що творити недоброякісні фікції або підтримувати успадковані способи мислення й мовлення. Мені не йдеться про те, щоби поновити суперечку 60-х років між «діалектичним» і логіко-аналітичним підходами, яка містила перебільшення й непорозуміння. Маю на увазі ті необхідні елементи аналітичності, які може цінувати і прихильник діалектики.

Тепер по суті. Назву «київська філософська школа» почав уживати Павло Копнін, коли вже був у Москві, але не в академічному значенні слова, яке вимагає для «школи» наявності особливої методології чи принаймні проблематики (а то й існування «засновника школи», хоча це другорядне). В 60-х роках цей вислів указував тільки на появу в Києві осередку філософів, який демонстрував ознаки творчого мислення, відхід від ортодоксальної догматичної схоластики. Претензія на академічне використання цього ярлика з'явилася в деяких висловлюваннях і публікаціях тільки наприкінці 90-х років. І безпідставність її випливає вже хоча б із того, що це є спроба поєднати непоєднуване. Навіть у 60-х роках очевидним було існування різних підходів. Та ж таки суперечка між підходами

діалектичним і логіко-аналітичним (який був виразнішим, навіть суто стилістично) не була, звичайно, тільки київською чи навіть українською. І щоб виокремлювати з ширшого західного аналітичного напрямку особливу «київську» чи, скажімо, «українську» логіко-аналітичну школу, треба довести наявність певної особливості підходу (методології).



Вальтер Піхлер. Двобій (1985)

Ярлика «київська світоглядно-антропологічна школа» це стосується не меншою мірою. Ані тексти, опубліковані у збірці «Філософсько-антропологічні читання-98», що має підзаголовок «До 70-річчя засновника Київської світоглядно-антропологічної школи Володимира Шинкарука» (Київ, 1999), ані книжка Віталія Табачковського «У пошуках невтраченого часу» не переконують в існуванні такої школи.

Якби вона справді була, то навіть за тодішньої ізоляваності її помітили б і на Заході – як помітили Тартуську школу семіотики. Адже припускається, що «школа» існувала не в підпіллі чи, скажімо, у вигляді самвидавських текстів. Утім, навіть самвидав потрапляв за кордон і його там друкували. То, може, маємо справу з одним із тих не так уже й рідкісних (навіть у спілкуванні філософів західних націй) випадків, коли якийсь напрямок інтелектуальної діяльності фактично існує, проте його

довго не помічають? Припускаючи таку можливість, висловлю кілька зауважень, адресуючи їх тим, кого названі публікації майже переконали.

Спершу про поєднання у назві «школи» слів «світогляд» і «антропологія». Зауважу, що термін «антропологія» використовують передусім на позначення емпіричної (соціальної, культурної, політичної) та філософ-

ської антропологій. Якщо взяти до уваги використання цього терміна у першому значенні – в американській, британській і французькій традиціях, – то маються на увазі не тільки предметна відмінність (галузевої антропології), а зміна в підходах, заперечення похідного характеру культури, надання культурі першо-

рядної важливості. Зрозуміло, що предметний підхід дозволяє говорити про галузеву антропологію, наприклад, політичну. Але в кожному разі емпірична соціальна і культурна антропологія, в тім числі французька структуралістська (Леві-Строс) охоплювала і пояснення світогляду. Якщо керуватися тим, що антропологія присутня у марксизмі як його складник (це очевидно у випадку Енгельсового «Походження сім'ї, приватної власності і держави»), то вона включає і пояснення природи ідеології. А звідси випливає, що слово «світогляд» у назві школи – зайве.

Втім, у випадку з цією «школою» очевидно йдеться не про конкретну, а про філософську антропологію. Але тоді воно зайве тим більше: адже від часу Аристотеля з'ясування природи людини передбачало з'ясування її як витвору культури, а отже, і світогляду, що його ця культура охоплює. І, зро-

зуміло, напрямки у філософській антропології виокремлюють не на тій підставі, розглядають чи не розглядають у них людину у зв'язку із суспільним середовищем (та світоглядом, що домінує в цьому середовищі). Їх виокремлюють за підходами, методами дослідження. А методи визначаються або більшою увагою до використання результатів конкретних наук (біології, психології, економіки, соціології, культурології), або ж прихильністю до певних філософських напрямків: марксизму, феноменології, екзистенціалізму, герменевтики тощо.

Якщо взяти до уваги персональний склад «школи», як його бачить Віталій Табачковський, виправданою могла бути назва «діалектично-антропологічна школа». А якщо керуватися тим, що маємо тут певну модифікацію марксизму (як-от у Луї Альтюсера), то можна назвати «марксистська школа філософської антропології». Втім, останній варіант, можливо, стосувався б тільки періоду 60–80-х років. Справа, зрештою, не в назві. Саморепрезентація школи (тобто репрезентація її тими, що вважають себе належними до неї) націлена на публічне визнання: для внутрішнього споживання група дослідників може використовувати будь-який ярлик. А умовою такого визнання є виразність, наявність «обличчя». Тобто важливо довести, що проблематика й підходи школи є оригінальні, не застосовувані поза її межами.

Тимчасом ані Віталій Табачковський у своїй книжці, ані автори інших публікацій, де проголошено існування «київської світоглядно-антропологічної школи», не роблять спроб з'ясувати, чи наголос на світогляді й цінності особистості, оприявнений у працях цієї групи київських філософів, відрізняється від такого самого підходу у текстах інших філософів в Україні чи поза її межами (в Росії, в Польщі, на Заході) і чи не окреслилися там ці тенденції навіть виразніше і чіткіше. Оскільки радянську антропологію на Заході переважно сприймали як ортодоксальну (і саме тому позбавлену оригінальності!), то саморепрезентація школи має відповісти на цей критичний закид.

Але варто поставити питання саме так, і ми відразу наражаємося на факти «штучного добору» персоналії навіть у київському середовищі. Найвиразніший приклад – нехтування філософської есеїстики Євгена Смерстюка, всу-