

Пошуки антропології

Юлія Ємець-Доброносова

Віталій Табачковський. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. – Київ: Паралап, 2002.

У праці «Тема нашої доби» Хосе Ортега-і-Гасет стверджує, що зміни життєвого світовідношення, котрі є вирішальними в історії, постають найяскравіше у формі генерацій. Причому для кожної з цих генерацій життя триває у двох вимірах: у першому – утримується вже пережите попередньою генерацією, а в другому – панує самоплив та народження нового. Відповідно до утвореного рівняння філософ виділяє епохи кумулятивні та епохи заперечення й полеміки, а то й боротьби. В одних молоді солідаризується зі старшими, в інших – молоді вимітають старожилів.

Такі висновки Ортега-і-Гасета можуть здатися занадто простими, водночас вони актуальні й нині. У передмові до «основівської» книжки вибраних творів іспанського філософа наш співвітчизник Віталій Табачковський стверджує, що темою доби є вміння відчувати свій час, супротивне означає – загубити свою долю. У випущеній торік студії «У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників» ця теза розгортається на прикладах конкретних осіб. Табачковський вдається до своєрідної реабілітації розмислу вітчизняних достойників столичного осереддя академічної філософії, започаткованого ще за часів тотальної ідеологічної заангажованості. Оглядово занурюватись у саму працю – справа невдячна, тому окреслимо загальний контекст, у якому спроба пана Табачковського не є випадковою деталлю. Сама вказівка на «невтраченість» часу відсилає нас до потенційно закладеного сподівання на кумулятивність часу нинішнього, принаймні, у царині академічного філософування.

Нині помітно актуалізацію напруження навколо точки-поняття під назвою «Київська світоглядно-антропологічна школа». Це оприсутнюється як на подієвому рівні (приміром, у проведенні наукових конференцій і перетягуванні ковдри між різними науковими осередками у боротьбі за право влаштувати читання, присвятивши його шанованій особі із зазначенням у назві її імені), так і на рівні пошуків виходу праць вітчизняних філософів академічного спрямування. Але у затягнутих циніків неодмінно виникне підозра щодо конструювання «бренду». Тим часом на тлі активної критики багатьма вітчизняними достойниками «іхнього» постмодернізму цікавішими все-таки залишаються власні, оригінальні, пропозиції альтернатив. Для спростування «брендовості» розгляньмо змістовний зріз проблеми, який потребує звернення до конкретики пропозицій наших достойників. Тим більше – саме це може дозволити маркувати і деякі аспекти розуміння інколи доволі розмитого поняття про Київську світоглядно-антропологічну школу.

Вочевидь, необхідно керуватися тезою про те, що її першопочаткові спря-

мування та умови їх первинної тематизації до нинішнього часу мають чинність у двох вимірах впливу – власне змістовному та внутрішньому, котрий проявляється як спосіб представлення змісту. Підсилені новітніми трансформаціями у розумінні філософії, вони



Франц Мазерель. Гравюра з циклу «Ідея» (1920)

призводять інколи до хисткості тематизації самого поняття про таку школу, проте, водночас, у деталях – репрезентують орієнтири виходу із цієї ситуації. З одного боку – світоглядно-антропологічний напрям присутній, а з іншого – окреслення його меж містить у собі багато труднощів, котрі годі висвітлити у короткій розвідці. Отже, спробуємо «піймати» загальні орієнтири та моменти напруження, які зринають під час огляду як самого явища, так і внутрішнього контексту його присутності.

Сучасний вітчизняний, нікуди не подітися – академічно заангажований, філософський розмисел не є рухливим лабіринтом, скоріше – його спрагло намагаються декларативно ідентифікувати як гарно влаштовану «садово-паркову культуру». Не прагнучи розшифрувати загальну схему, прогуляємося кількома «алеями». Серед термінів, що їх традиційно часто вживають науковці, законне місце посідає термін «філософська школа». Інколи він виступає своєрідним контекстним знаменником, засадою цілісного структурування розрізнених явищ, а то й рятівними ліками від їхнього розпорошування. Проте якщо у конкретному історико-філософському контексті далекого минулого смисл його вгадується, то під час окреслення загального змісту такого «знакового поняття» відповідно до київського осереддя академічної філософії кількох останніх десятиліть зіштовхуєшся із багатьма труднощами. Тут – із ситуативним опором явища його центруванню.

Ситуація ускладнюється, коли словосполучення «Київська світоглядно-антропологічна школа» стає відправним пунктом для сили-силенної розмов. Причому за умов обговорення всього іншого саме означення «як школи» залишається недоторканим. Одразу виникає спокуса відмежувати його від ширшої «традиції» чи вужчого «методу». Загалом під час найпростішого розмежування можна виділити школи науково-освітні, школи як дослідницькі колективи та школи як напрями у царині знань. Вочевидь, виокремлення Київської світоглядно-антропологічної тяжіє і до другого, і до третього, та й саме їхні прикмети фіксує у своїй книжці Табачковський.

В активно впроваджуваному вітчизняному тлумаченні «Київської світоглядно-антропологічної школи» помітно прагнення виходити і за кордони звично філософсько-наукових чи соціологічних означень, проте й самі концепції та ідеї виділених персон не становлять суворо регламентованої для таких формоутворень структури. Однак навіть у Табачковського поряд із означенням «школа» щодо київського

осереддя використовується як синонім й означення «київського світоглядно-антропологічного напрямку». Таке розширення змісту окресленого явища прикметне, а його витoki неважко відшукати у самих смислах, задекларованих київським осередком філософського академічного розмислу. Як традиція, існування котрої ця київська світоглядно-антропологічна школа (чи напрям) забезпечує, неодмінно оприсутнюється смисловий історико-філософський «ланцюг», започаткований від часів барокових та сквородинівських (та й сам Григорій Савич яко наша версія антропорозмислу на зразок західного Паскаля) і продовжений екзистенціальними орієнтирами української філософської думки XIX–XX століть. Причому неперервність тут має засвідчувати саме присутність розмислу філософсько-антропологічного, котрий уже у вужчому горизонті Київської школи постає як світоглядно-антропологічний.

Отже, сприймати за лінійним принципом київський осередок як «гніздо неогегельянців» (а таке трактування було поширене ще років «надцять») у сприйнятті київської академічної філософії північними сусідами), започатковуючи відлік її оригінальності у працях щодо виявлення не тільки гносеологічного, але й світоглядного зрізу у працях німецьких класиків, означало би позбавити картинку її просторовості. Принципово найяскравішим і найсуттєвішим моментом (нехай і на мій пер-

сональний розсуд) в актуалізованій спадщині київського осереддя є все-таки підкреслений філософсько-антропологічний імпульс.

Однак під час активного вживання означення Київської світоглядно-антропологічної школи зачасту відсутнє концептуальне розрізнення між означеннями «школа», «напрямок», «традиція». Звісно, можна було би просто вказати, послуговуючись есеїстично-нарисовим стилем, на існування своєрідних і позарамочних щодо ідеологічної тотальності світоглядно-філософських імпульсів та орієнтирів, що їх започаткували ще Павло Копнін та Володимир Шинкарук. Проте оперування означенням школи чи напрямку вимагає більшої чіткості.

Вочевидь, використання означення Київської світоглядно-антропологічної школи демонструє осягнення діяльності наукового академічного філософського кола навіть не в рамках парадигми, а контексту, подібного до поняття, що його обґрунтувала в «Межах історичності» польська філософія Барбара Скарґа: *інтелектуальної формації*, що містить сукупність форм та істотного змісту мислення у даний період і виявляється ширшою за стиль, є близькою до повсякденного світогляду, проте в жодному разі не дорівнює йому. Вона стверджує, що на рівні аналізу текстів можна вловити чотири її шари: проблематику разом зі способами її вирішення, категоріально-поняттєву базу, конструкції висловлювання та загальний онтологічний горизонт цінності, виражені і в дорефлексивних прагненнях. Таким чином інтелектуальна формація проявляє себе як простір, у котрому постають також надії, проекти, сумніви, оцінки тощо.

Розмови про Київську світоглядно-антропологічну школу відбуваються у форматі рамок мимовільного окреслення, формації, однак, почасти, й епістемі. Проте якраз друге передбачає і координацію в межах фундаментального коду культури, ієрархію дій та цінностей, а це звужує обриси окресленого розуміння світоглядно-антропологічної школи, започаткованої як структура із виходом у можливості пролонгованої дії у майбутньому – зі своєрідним настроєво-спрямувальним впливом на майбутній філософський дискурс, якщо не у вигляді школи, то бодай у вигляді традиції. Натомість, коли суто в академічних колах, без залучення широкої гуманітарної спільноти, говорять про Київську школу у філософії науки, то це спрацьовує у рамках поняття парадигми.

Магістральну лінію, яка забезпечує спільність (та і єдність) річища розмислу в межах Київської світоглядно-антропологічної школи, становить обґрунтування поняття світогляду та пронизаність урахуванням його присутності в усякому філософському розмислі. Колізія полягає в тому, що за умов ідеологізованості знання ідеологізовану його практичну цінність і мав забезпечувати світоглядний момент, однак відкриття потенціалу персоналізації світогляду (як опозиції до тоталізації) спрацювало щодо панівної заангажованості із точністю до навпаки.

Принципово, якщо усунути зайвий цинізм та пошуки компромату у вигляді вимушених вірзків ідеологічного без-

ХРИСТОС ЯННАРАС
СВОБОДА ЕТОСУ**Христос
Яннарас
Свобода
етосу**

Київ, 2003

Сучасний
грецький
філософ і
світський
богослов

Христос Яннарас присвятив свою працю «Свобода етосу» осмисленню фундаментальних етичних проблем із позицій синтезу православно-патристичної традиції зі здобутками філософії екзистенціалізму. Він розкриває сутність моральності людини, її етосу як способу усвідомлення та переживання екзистенційного факту свободи, що є універсальною основою життя. Філософ прагне переконати читача, що всі людські прагнення, бажання любові, намагання побудувати досконале суспільство, розкрити красу світу засобами мистецтва можуть реалізуватися лише завдяки евхаристичному етосові, який є місцем спілкування Бога та людини.

«Христос Яннарас, – пише в передмові єпископ Діоклійський Калліст, – не прагне скласти систематичний трактат з етики, адже переконаний у тому, що в межах автентичного православ'я “система” моральної поведінки неможлива». Яннарас заперечує будь-яке тлумачення християнської моралі у термінах права, її підпорядкування конвенційному кодексові законів, уважаючи, що мораль стосується не правил, а особистості – особистості в її свободі й усій повноті взаємин.

Книжку вперше опубліковано в Греції 1970 року, по-українськи перекладено за англійським виданням.

**Стефан
Мозес
Ерос
і Закон**

Київ, 2003

Французький
філософ
Стефан
Мозес
робить
спробу ін-

терпретувати біблійний текст, звертаючись до єврейського оригіналу, давніх перекладів, єврейської екзегетичної та містичної традицій, а також новочасних філософських тлумачень (Гегель, Розенцвайг, Левінас). Згідно з єврейською традицією, сенс Старого Заповіту є невичерпним: це дає повну свободу його тлумачення, уможливує для кожного покоління власне прочитання. Всупереч догматичним поглядам, це постійне набуття смислу і є сутністю Одкровення. Численні тлумачення Святого Письма шукають перш за все той первісний підхід, який робить цей текст живим, дослухаються до відлуння безмежного голосу, який промовляє у ньому. Далекий відблеск божественного слова – це Ерос, що оживлює текст. В Мозесових нарисах ця традиція представлено в термінах західного філософського дискурсу. Але їх, своєю чергою, розглянуто через призму єврейських категорій. Від цього переміщення концептів і перспектив виникає інакший спосіб читання Біблії в контексті західної культури.

СТЕФАН МОЗЕС
ЕРОС І ЗАКОН

мислу в писаннях вітчизняних філософів 70–80-х років, то народження світоглядно-антропологічних ідей справді можна побачити неозброєним оком. Зрештою, неправдиво було б говорити, що таких не існувало. Для прикладу можна навести хоч би вступ до підготовленої колективом київських авторів книги «Людина та світ людини. Категорії “людина” та “світ” у системі наукового світогляду» (Київ: Наукова думка, 1977), в якому у світоглядному плані зринають і доволі цікаві думки щодо екзистенційного сенсу часовості існування. Саме тут, зокрема, вводиться й поняття смисложиттєвих проблем, та й заповідається смисл людського самопроекування:

Майбутнє у зв'язку з часовістю людського життя є не просто тим, що буде по якомусь часу. Це майбутнє кожна людина несе у своєму теперішньому, зокрема, як проєкцію свого буття у майбутнє, котра здійснюється щомиті. Без цієї проєкції, без винесення себе у майбутнє, в уявлюваний і майбутній хід подій, нема свідомості.

Власне змістовне наповнення ідей достойників київського осередку тримається на категоріях «світ», «світогляд», «смісл світу й існування». За Табачковським, основний масив концептуальних ідей може бути представлений як «персоналізований час» – у спадщині Павла Копніна, Володимира Шинкарука, Марії Злотиної, Вадима Іванова та інших. Уведення персоніцентричного розуміння суголосне світоглядно-антропологічним ідеям і принципово актуальне у контексті сучасного патосу «олюднення» наукового дискурсу.

В цьому плані необхідно заактуалізувати думку Табачковського щодо проявлення основного змістовного ядра розмислу київського осередку в перевтілених формах світовідношення. Він зазначає: «...кожна з цих форм, за всієї перевтіленості й спотвореності, містить у собі елементи неперевтіленого змісту» (с. 296). Загалом у нарисах про Київський світоглядно-антропологічний осередок тлумачення перевтілених форм не подано рельєфно, а такий хід суттєво увиразнив би підходи до справи. Продовживши вектор розмислу пана Табачковського, можна побачити доволі показове явище – часту присутність центрових світоглядно-антропологічних ідей на кордонах дозволеного-офіційного. Можна було би припустити, що вони так привабливо розташувалися на маргінесі як детальки, аби зрештою поступово тоталізувати весь простір, та й виштовхнути обтяжливі «офіційні моменти». Але все не так просто: світоглядно-антропологічний імпульс визнано вже першопочатково магістральним. Таке собі вишукане народження правди як персоніцентричного спротиву в лабетах форм перевтілених.

Щоб зрозуміти сенс тверджень Табачковського про неперевтілені елементи у спадщині Київської світоглядно-антропологічної школи, потрібно, вочевидь, рельєфніше тематизувати його власні ідеї, зокрема, обґрунтоване в нього поняття світовідношення. Воно застосовується для неортодоксального витлумачення людської діяльності, так само, як і поняття про практично-ду-

хове освоєння світу Шинкарука. Ще під час аналізу колізій людського буття у праці «Людське світовідношення: даність чи проблема?» (Київ, 1993, російською мовою) Табачковський вдається до збору окремих проблематик людського світовідношення в одній структурі. Тоді ж він подає в єдності екзистенційно зорієнтоване розуміння людського існування та раціональності, практики, комунікативності.

Це фактично і є ключем до розуміння тверджень про існування ядра київського світоглядно-антропологічного розмислу. Проте окремі деталі-суперечності виникають саме тоді, коли ґрунтовніше зіставляєш патос утвердження чинності самого поняття про школу та неповну екзистенціалізацію розмислу в ній.

У новітньому розумінні практики Табачковський керується покладанням розузгодженості її предметного змісту і форми, тож перевтіленістю позначено всю сферу людського світовідношення. Перевтіленість дії постає як особливого роду причинність, котра приховує фактичний характер і пряму залежність внутрішніх відношень системи. Проте разом із розумінням перевтіленості як негативу існує і її невідокремність від людського світовідношення. Бо ж навіть у загальному плані перетворена форма розуміється не як проста позірність, а внутрішня форма позірності, її стійке та поновлюване ядро. Саме такі обриси цієї проблеми можуть слугувати і загальним підтекстом до напруженої природи нинішнього означення школи, напряду, осереддя, позірної розмитості його кордонів.

Екзистенційно-персоналістичне спрямування писань багатьох представників сучасної української філософської думки у загальних рисах виглядає суголосним спрямуванням європейців. Найвиразніше це постає, коли панацеєю в пошуках альтернатив виходу зі складних ситуацій сучасного мультиверсального світу оголошується комунікація та комунікативність. Проте реально конкретизація та механізми вписування цих концептів часто залишаються необґрунтованими не тільки у рамках загального контексту розмірковувань сучасних вітчизняних філософів, але й у категоріальному просторі здобутків того-таки Володимира Шинкарука, видання тритомника праць якого цього року завершують фахівці Інституту філософії НАНУ¹.

Навіть за умов настирливого покладання цілісності київського світоглядно-антропологічного спрямування це спрацьовує найсильніше лише на рівні врахування чинності світоглядного елемента в розумінні філософії. Звісно, у загальних рисах школа у науці стягує в собі три координати виникнення наукового знання: когнітивну, комунікативну та особистісну.

В означенні Київської світоглядно-антропологічної школи поки що акцентовано переважно на двох останніх, натомість перший постає менш рельєфно. Власне, він помітний тоді, коли Табачковський реконструює ідеї Шинкарука, Копніна, Злотиної, Кримського. Ще наприкінці 60-х років у праці Вілена Горського «Соціальне середовище та історико-філософський процес» («Наукова думка», 1969) відзначено, що загалом серед філософських колек-

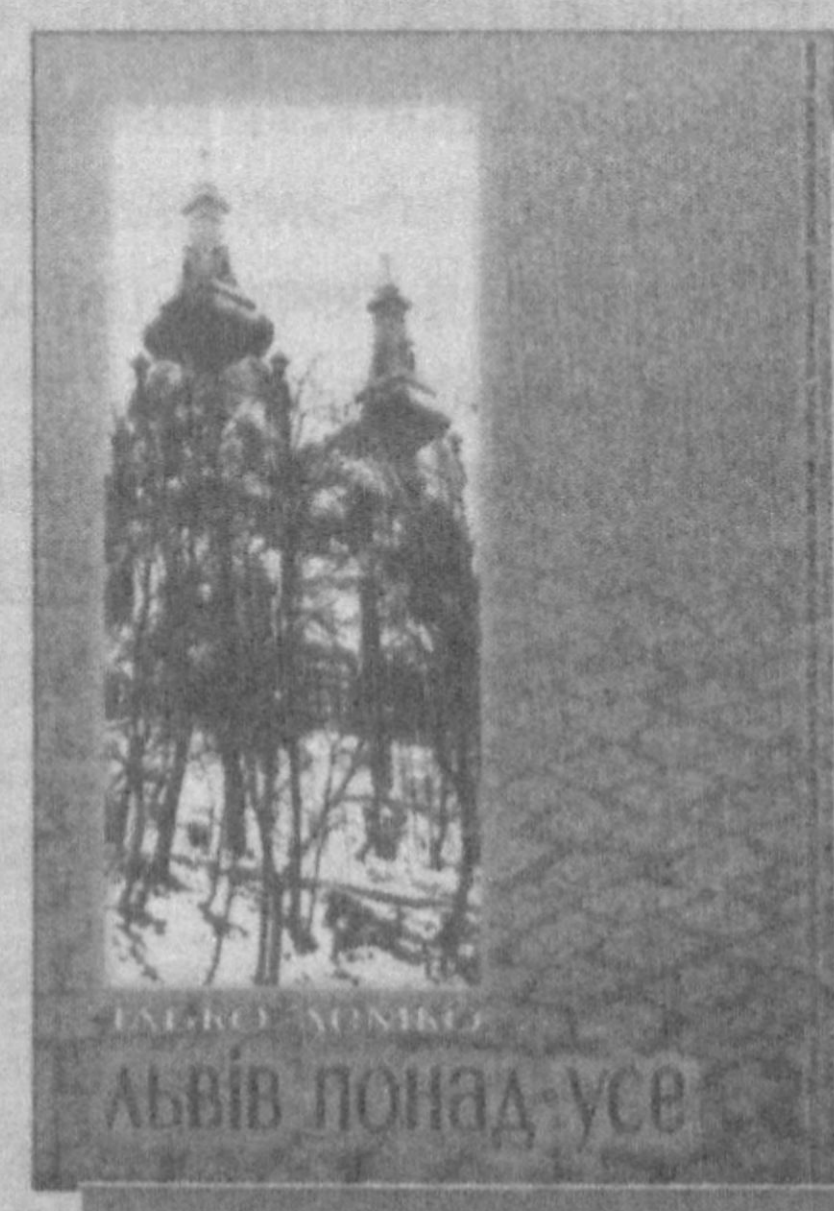
тивів філософську школу відрізняє наявність у її структурі стосунків «фундатор–наступники» та двох типів інформації: матеріялу-дозволу та матеріялу-заборони.

Відкинувши ідеологічні «перевтіленості» змісту цієї книжки, можна знайти у ній і розгляд структури філософської школи, у котрій автор виділяє два яруси. У верхньому – неодмінно постають вагомими персони *фундатора*, який окреслює світоглядні й наукові кордони, проблематику (часто не викладає їхній основний масив, а просто керується системою своїх поглядів, це й зумовлює нерівний виклад окремих частин) та *вчителя*, що систематизує погляди попереднього, поширює їх серед інших, виконуючи інколи роль інформатора; тут присутні й керівники презентацій окремих ліній розмислу. У нижньому – перебувають наступники (якісно можуть змінювати зміст фундаментальних концептів школи) й рядові члени (сприяють збільшенню знань у школі та відомостей про неї). Крім цього, існують так звані свідомі та несвідомі учні.

Структуру Київської світоглядно-антропологічної школи відповідно до цієї, нехай і надто загальної схеми, за книжкою Табачковського реконструювати можна, хоча і не без окремих ускладнень. Персоналізацію «невтраченого часу» він починає передовсім з ідей «марксизму-сократизму» Павла Копніна, свідкуючи, що саме у них започаткувався імпульс, якого надалі підхопили представники світоглядно-антропологічного напрямку. Але фундатором самої школи визнано таки Володимира Шинкарука. З іншого боку, надто вже самостійними є всі згадувані у книжці персони, щоб бути вписаними в ієрархію. Водночас яскрава наступність простежується в лінії Шинкарук – Табачковський, та й у загально-світоглядному імпульсі писань академічно заангажованих філософів, але частіше навіть не у вигляді загальної рамки. Тут можна висунути припущення, що означення Київської школи є значно ширшим за лінійність школи-напряду, демонструє принципи згадуваної інтелектуальної формації й деколи не вкладається у звичні межі «школи». Проте за таких умов його важко буде використовувати як фірмовий знак, ще й з огляду на представленість багатьох ідей, котрі визнаються засадовими, у перевтіленому вигляді.

Під час окреслення тенденцій і перспектив сучасного вітчизняного антропологічного розмислу Табачковський стверджує, що тут склалися два дослідницьких напрямки: світоглядно-онтологічний та світоглядно-епістемологічний. Першою легалізацією антропологічної суті наукового кола київських академістів визнано працю «Філософська антропологія: екзистенційні проблеми» (видана в столиці 2000 року), в котрій постав і теоретичний до-

¹ Український Центр духовної культури вже видав два томи вибраних творів Шинкарука: опубліковано праці, присвячені філософії Канта, Гегеля, Фейєрбаха, низку пропедевтичних лекцій та статей; третій том нарешті присвячуватиметься саме актуалізації світоглядно-філософських концептів автора, зокрема й послідовній тематизації в нього гуманістичної проблематики та світоглядної тріади «Віри, Надії, Любові».



Ілько Лемко
Львів понад усе
Львів, 2003

Чергове видання львівської літ-агенції «Піраміда» є своєрідною сумішшю краєзнавства, історії та історій, особистих спогадів і ліричних відступів Ілька Лемка. У 1970-х роках він керував львівською рок-групою «Супер Вуйки», а нині більше відомий як пропагатор вартостей львівського повсякдення 60–70-х років. Книжка є певним підсумком його активності на львівських радіостанціях і газетних шпальтах і складається з десяти окремих біографічно-топографічних розповідей у вигляді ностальгійних есеїв та хронологічного списку непересічних досягнень міста Львова.

Частину розповідей присвячено конкретним львівським топосам (Вулиця Куркова, Святий сад, горіховий сад), інша описує соціальне життя Львова в окремі десятиліття (шістдесяті, сімдесяті). Ці розповіді напевно відкриють багато цікавого сучасній молоді, котра мало знає про те, як, наприклад, розважалися тогочасні міські діти, які предмети оточували пересічних львів'ян, як львівська молодь у 70-х шаленіла під виступи рок-груп, або як галичани святкували здобуття «Карпатами» футбольного Кубка СРСР.

У читача цієї книжки виникає двоїсте враження. З одного боку, маємо інтимні освідчення в коханні своєму місту і його історії. Лемко щедро постачає добре підзабуті подробиці львівського повсякдення, що, власне, й робить цю книжку цікавою та своєрідною. На нашому ринку такої мемуаристики чи бодай якоїсь документації сфери повсякдення майже немає. З іншого боку, автор раз у раз неадекватно розширює свій особистий соціальний досвід на чисельні групи незнайомих йому людей, наслідком чого є надмірна мітологізація повсякденних реалій і часом необгрунтоване перебільшення нонконформізму й дисидентства у Львові. Не додають сили Лемковим текстам оперті на книжні джерела хронологічні екскурси в сиву давнину, переплетені з особистими спостереженнями. Така мішанина жанрів, добра для газетного есею, у книжці трохи спантелічує. Та все ж творчість Ілька Лемка заслуговує на широку читацьку аудиторію, оскільки вона цікава передовсім як історія повсякдення, а не як пам'ятник антирадянського нонконформізму.

роговказ для представників школи (точніше, в цьому контексті все-таки – напряду): обгрунтування неможливості адекватно осягнути всезагальні властивості людини та способи її світовідношення поза взаємозв'язком таких властивостей з особливостями людської екзистенції. Принципово саме це має гарантувати існування подальшого розмислу в київському осередку.

Принаймні, можна сказати, що вітчизняний академічний філософський дискурс не лихоманить від припущень щодо смерті філософії, чи навіть її кризи, бо в ньому, з одного боку, активно діє щеплення у вигляді критики того самого постмодернізму, а з іншого – оптимістична впевненість у рятівній силі світоглядно-антропологічних засад розмислу. Зникли всі епістемологічні-гносеологічні-науково-методологічні претензії, а ось проблема людського у світі не вивірюється навіть найсильнішими релятивістськими вітрами. В цьому плані позірно одностайною, хоча і не позбавленою внутрішніх суперечностей між авторами окремих статей, є праця «Колізії антропологічного розмислу» (Київ: Парапан, 2002). Загалом у ній утверджується думка про те, що присутність (чи навіть переважання) в антропологічних розмислах тематизації заперечувальних характеристик людини працює на позитивний результат. Це означає, що засадниче розуміння людського, деклароване на противагу сутнісному як екзистенціальне, спрацьовує. Автори книжки пропонують шукати орієнтири в самій людині, а не поза нею. Вони вихоплюють сув'язь проблем: людське самозаперечення, граничне буття, моральна аргументація, зміну засад гуманістики. Однак, читаючи книжку, ловиш себе на думці, що вона підтверджує сучасну ситуацію: коли у давнину філософ ходив поміж людей удень із ліхтарем, то тепер він мусить ще й натикатися на факти наслідків (чи «слідів») міркувань про людину.

Існує низка моментів, котрі опиняються часто на маргінесі тематизації змісту досягнень київського академічного осередку. Хоча вони мали б зристати одразу після обгрунтувань концептів екзистенціальності, смислу, світовідношення, світогляду та рівнів освоєння світу. Оригінальні ідеї, котрі могли б розгортати багаторазово повторювані загальні орієнтири, імпульси та вказівки-заповіді, із невідомих причин опиняються у становищі деталей або перебувають на узбіччях розмислу. Те саме відбувається і з його перспективними річищами. Перевтіленість вкотре дається взнаки, і вже не у форматі підідеологічної системи, а радше ніби якийсь внутрішній стримувальний фактор. Доводиться і досі вибирувати такі присутні продуктивні, але достатньо не увиразнені ідеї в уже сучасних текстах вітчизняних філософів. І окреслення цієї ситуації не обмежується вказівками на стилістику чи структурованість їхніх текстів.

Придивімося бодай до тих альтернатив, що їх пропонують вітчизняні філософи стосовно тематизації контексту конструювання новітнього змісту раціональності. Таких і не надто багато, попри наявність чіткої впевненості у неможливості смерті академічного філософського розмислу. Точніше, існує чимало висловлювань у форматі

«говорити про необхідність», але не надто – «маркувань конкретного змісту-відповіді». Запитів нагромаджено достатньо, відповідей набагато менше. Ідеї виділення орієнтирів реформування раціональності постають у текстах старшого покоління (згаданого у контексті «невтраченого часу») – Сергія Кримського, Мирослава Поповича та самого Віталія Табачковського, котрі демонструють можливі зрізи проблематики – заангажовані «на вході» у різних філософсько-дисциплінарних початках. Це підказано й тим, що обгрунтування новітніх концепцій раціональності визначається тим контекстом, у якому її пропонується осмислювати взагалі.

Класична концепція раціональності як субстантивної передбачала кілька фундаментальних принципів, серед них погоду задавали постулати автономності наукового мислення, абсолютної розмежованості суб'єкта й об'єкта пізнання та об'єктивності знання. Субстантивна раціональність за таких умов мала виконувати, ще з Новочасся, роль фундаментальну, бо вона гарантувала єдність феноменальної розмаїтості світу. Однак постмодерністський дискурс оголосив, що вона не є священною, а виступає найамбіційнішою традицією Заходу сукупно із гранднративами як історіями з гепі-ендом. Філософське викриття метафізики, започаткованої ієрархічним мисленням Нового Часу, постмодерн вибудував як критику «раціоналістичного марновірства» та «апокаліптичного дискурсу».

Звісно, патос постмодерністів не задовольняє вітчизняних філософів академічного спрямування. Цікавий факт: вітчизняні історики філософії в осягненні Постмодерну намагалися «влвити» його присутні моменти, але представники інших філософських дисциплін активно почали критикувати його патос хаотичності. (Хоча таке незадоволення не завше є послідовно обгрутованим. Характерна, приміром, апеляція до фундаментальної опозиційності постмодерного розмислу щодо традицій української культури або до несумісності його з особливостями нашого сучасного способу життя. У праці «Історія світової цивілізації» вітчизняний філософ історії Юрій Павленко зазначає: «Для нас постмодернізм – надлишкові розкоші, котрі перейняті у багатих сусідів і не мають стосунку до завдань подолання труднощів, які постали на нашому шляху».)

Вони не погодилися із надто суворорою та нищівною оцінкою раціоналістичної традиції, а в необхідності оновлення раціональності показово почали підкреслювати ідеї, котрі виявляються подеколи ближчими у загальних рисах до лінії німецької комунікативної філософії та постметафізики. Якщо врахувати вкоріненість писань Шинкарука в аналізі присутніх смислів у текстах німецьких класиків та пошуків інтересу до своєрідної форми діалектики київських філософів з боку сучасних німецьких науковців, така ситуація виглядає красиво й узгоджено. Тим більше, що імпульс до реформування раціональності у наших академічно заангажованих філософів так часто скидається на вимогу розмежування різних типів раціональності в Карла-Отто Апеля чи В.Гесле. Зокрема, у тих моментах, коли перший ви-

діляє наукову, технологічну, герменевтичну та етичну раціональності, а другий обгрутовує діалектику раціональності стратегічної та комунікативної.

Віталій Табачковський стверджує, що різновид раціоналізму, котрий почав формуватися від початку 60-х років, був альтернативою до «квазіраціональності» (або «формальної квазіраціональності»). Проте у таких трактуваннях спрямування до раціональності на засадах «неприйняття будь-якого абсурду, намагання облаштувати людське буття на началах Істини, Краси, Добра» почасти може видаватися чи не новітнім поворотом до гранднративних гепі-ендів. Відмежуватися від них пропонується, покладаючись на живильну силу екзистенціального розмислу.

Проте щодо раціоналізму у Мирослава Поповича Табачковський зазначає: «Це раціоналізм, зорієнтований на принципову взаємну відкритість людини і світу, на невпинну зацікавленість людини у тому, аби щоглибше осягати цей світ, щонайкраще “вписуватись” у нього» (с. 163). Тож, нагадаємо орієнтири розгляду раціональності, що їх запропонував Попович у праці «Раціональність і виміри людського буття» (Київ: Сфера, 1997), котру автор, як сам зізнавався у передмові, спочатку хотів назвати «філософією без назви». Вже тоді він поставив питання про розмисел щодо того, чи можливі істина, добро, краса в нашому світі та про неповторність глобальності людських запитів зрозуміти все. Засадничим моментом стосовно розуміння людського для концепції Поповича стало, вочевидь, твердження, що людські сутнісні сили характеризуються у просторі людського буття як система трьох вимірів – розуму, волі та почуттів. Філософ розглядав орієнтири для раціональності у контексті осягнення сенсу структури та руху, буття як порядку та хаосу, змісту багатомірності людини, істини й абсурду (у тому числі й можливостей прориву за нього у містиці протиріччя та раціоналізованому протиріччі німецької діалектики).

Достатньо побіжного огляду, щоб піймати характерну прикмету: зв'язок із тематизованою світоглядно-антропологічністю київського осереддя академічної філософії останньої третини ХХ століття проявляє себе у точці виходу розмислів автора, а вектор думки не обтяжений рамцями «школи». Принципово, це працює як продуктивна особливість. За приклад може правити і вибудовування контексту осягнення раціональності із проблематики буття як порядку та хаосу із залученням відшукування присутніх зв'язків між концепцією Ериха Фрома та світоглядною тріадою «Віри, Надії, Любові». Патос збереження довіри до розуму базується у Поповича на переконанні в тому, що немає остаточного прогресу, як немає й остаточної деградації. У нещодавно опублікованій статті «Поняття “дискурс” у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні» («Філософська думка», 2003, №1) філософ продовжує цю лінію розмислу, вдавшись до конкретизації особливостей експресивного, когнітивного та спонукального дискурсів. Зокрема, він обгрутовує і прийняття істини як примусу, котре становить один із параметрів соціального виміру пізнання. Висновок Поповича робить прозорою його позицію

щодо раціональності: «...Ігнорування особливостей когнітивного виміру може коштувати дуже дорого». Отже, розуміння раціональності виступає як укорінене в ціннісно-антропологічні орієнтири, і це не суперечить світоглядно-антропологічному патосу.

У Сергія Кримського контекстом щодо досягнення смислу раціональності є ноосферний розмисел. Табачковський, говорячи про зміст раціональності, що його обґрунтував Крим-

ський, звертає увагу на ноосферність персонального універсуму, де пізнання є не тільки відкриттям істини (автономної від суб'єкта пізнання), але й переживанням події людської самоідентифікації. Зміст новітнього розуміння раціональності у Сергія Кримського представлено в його книгах останніх років – «Філософія як шлях людяності й надії» (2001) та «Запити філософських смислів» (2003).

Помяновського про сучасну Росію, її культуру та Росію в польській культурі. Видатний польський театральний режисер, театрознавець і педагог Ервін Аксер оповідає в інтерв'ю про польський театр комуністичних часів. Надзвичайно цікавими видаються його спогади про досвід роботи в театрі Товстоногова в Ленінграді. Наступну статтю присвячено іншій видатній постаті сучасного польського театру – Кристіяну Люпі, який цього року відзначає своє 60-ліття. Протягом своєї тривалої та багатогранної театральної кар'єри Люпа ніколи не цікавився давніми греками, Шекспіром, Ібсеном чи романтизмом – він зосередився лише на творах ХХ століття. Тему творчості Кристіяна Люпи продовжує рецензія на останню роботу метра на вrocławській сцені – «Нічліжка» за відомою п'єсою Максима Горького. Оpubліковано фрагменти російського перекладу п'єси Мацея Вотишка «Булгаков» і останнього твору Тадеуша Слободзянека «Сон клопа, або Товариш Христос».

Пьотр Міцнер розповідає про життя та смерть розстріляного в 1938 році в Москві контрреволюційного польсько-радянського письменника Бруно Ясенського. На поетичних сторінках часопису – добірка нових віршів Чеслава Мілоша в перекладі Анатолія Ройтмана. Віктор Єрофеев та Гжегож Пшибінда висловлюють свої міркування з нагоди виходу в Росії російського перекладу «Поневоленого розуму» Мілоша, якого вона дочекалася аж через 50 років після появи оригіналу.

Не відкидаючи принципу єдності мислення й буття, він стверджує, що людська цивілізація вибудувала світ із упривілейованим становищем людини як ціннісно значущий ландшафт. Для його означення філософ обґрунтовує поняття Ціннісно-сміслового універсуму (ЦСУ), де людина все-таки постає як «репрезент вищих потенцій світобудови». Кримський вважає, що реабілітація раціональності у наш час є питанням «трансформації світу в історичне буття людини та її культури» («Запити філософських смислів»). Тому оновлена раціональність має містити різні види. (Цікаво, що сказав би на це згадуваний нами Попович у світлі його розрізнення трьох дискурсів.) Принципів раціональності Кримський виділяє теж набагато більше, ніж їх існувало у класичній її концепції, однак вони у засадничих моментах не суперечать їй. Інша ж ідея виникає лише як деталь – а мовиться-таки про розуміння слабкості концепції раціональності: «Світ не раціоналізується без залишку. Він нагадує, за переконанням постмодерністів, лабіринт, не створений Богом, лабіринт, для якого відсутня нитка Аріядни» (там само). Отже, філософ покладається на уявлення про те, що нерационалізоване доповнює раціональність, окреслює за контрастом сферу мірквоизначених феноменів.

Віталій Табачковський стверджує: у контексті орієнтирів, що їх започаткував київський світоглядно-антропологічний осередок, відбулося намацання можливостей порозуміння між саєнтизмом та гуманістикою на засадах подолання квазіраціональності. В його трактуванні, на європейських теренах відповідником вітчизняного протиставлення квазіраціональності та раціональності є опозиція раціональності комунікативної та інструментальної. Помічена вище згода (навіть на декларативному рівні) у спрямуваннях вітчизняних академістів із німецькою комунікативною філософією маркується як «паралель» і в самого Табачковського. (І знову прикметний зв'язок – аналіз німецької класики у фундатора київського світоглядно-антропологічного спрямування, проте все-таки із часткою перевтіленості.) Зрештою, на це вказують і приклади, зокрема, з уміщеного в рубриці «Образ філософії на межі тисячоліть»² часопису «Філософська думка» (2003, ч. 2) тексту Анатолія Єрмоленка «Філософія – гарант практичного розуму», в котрому відверто проголошується чинність найважливішого, на думку автора, питання про апріорні можливості нашого досвіду та апріорні підвалини моральних належностей, – отже, назад до кантівських запитів. У статті зринає думка про те, що загрози і ризики сучасної цивілізації пов'язані не із власне цілераціональністю, а з її незалежною від ціннісно-нормативних структур динамікою розвитку. На думку Єрмоленка, за сучасних умов філософія втрачає світоглядну (метанаративну) функцію. Тож, можна засвідчити, що узгодження між світоглядно-антропологічним спрямуванням та цією тезою у киян-філософів іще попереду.

Порівнюючи антропологічні ідеали Київської школи з реаліями Постмодерну, Табачковський як справжній оптиміст вірить у можливості філософської антропології. Тому в його інтер-

претації її початкові принципи, мов ліхтарик, вихоплюють здобутки осмислення людини у різні епохи. Отримуємо симпатичний колаж – філософ ніби дивиться на таке творіння з відстані кількох кроків і доходить висновку: «не нарікаймо на незвичні реалії сучасного світу – вони від того не зникають». Та й засобом пізнання людського, на його думку, мають стати не тільки логічні утворення, а й мистецьке досягнення. Таке засадниче розуміння антропореклексії містить у собі поняття образу-концепту, що його ввів сам філософ. За приклади цих утворень тут правлять концепт Фуко «антропологічний сон», кваліфікації людини у Паскаля, Гайдегерів «турбота» й «закинутість». Табачковський стверджує:

...Образне висловлювання в подібнім разі зовсім не означає фіксації неупорядкованих станів та невідзначеного вирування, які кидають людину то туди, то сюди. Тут не хаос, а свій космос, а може, як твердят постмодерністи, «хаосмос», якась особлива упорядкованість.

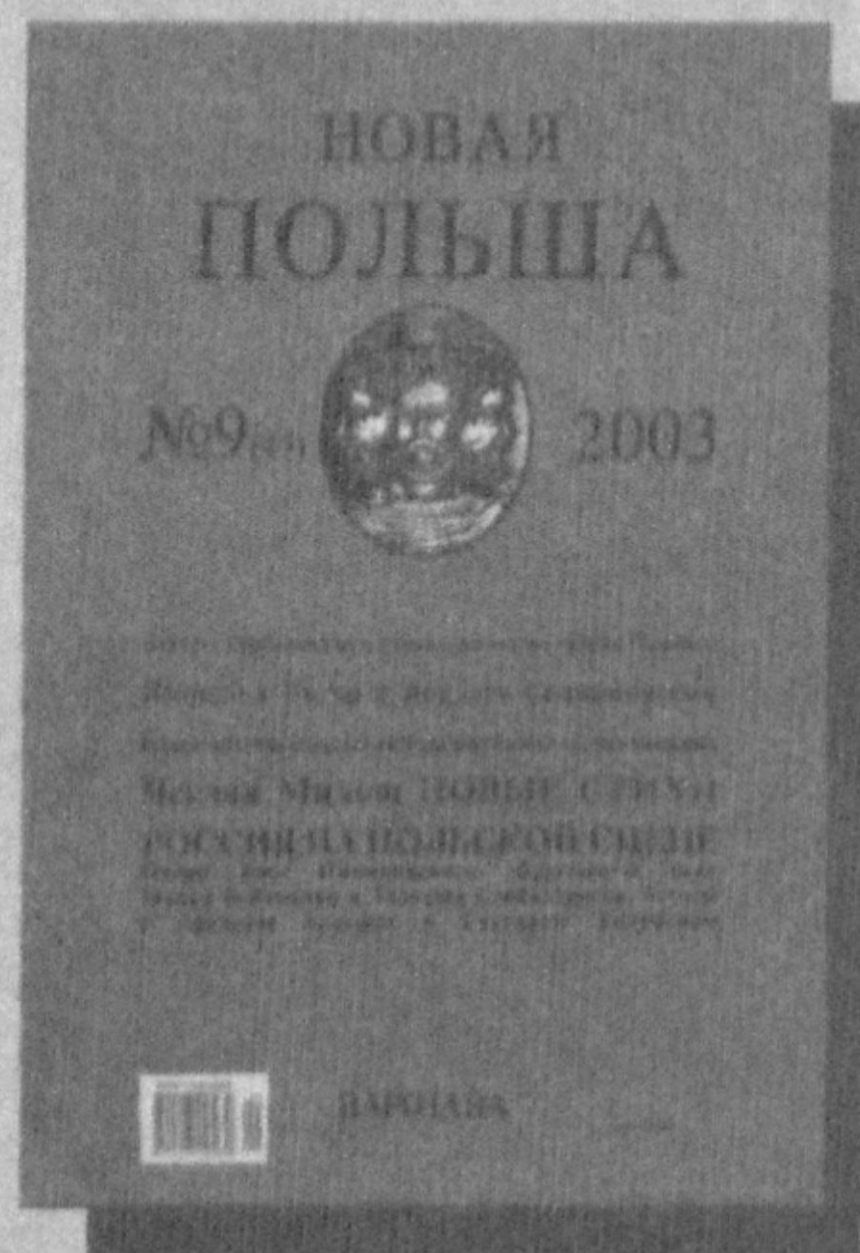
(«У пошуках невтраченого часу»)

Обґрунтованість існування образів-концептів є досить сильною, так само, як і виділення серед них концепт-антиномій, однак вона чомусь у річищі розмислу автора виступає вишуканою деталлю, а потенціал її не розгортається вповні. Чи то залишається – на майбутнє, чи то, за звичкою, – сенсове і посутнє опиняється на маргінесі. (Тішить те, що у другому числі «Філософської думки» за 2003 рік Табачковський вдається до досягнення близької до цих ідей проблеми «Чи може феноменолог “зрадити” філософії заради літератури?», інтерпретуючи спадщину Мераба Мамардашвілі та Юсіфа Бродського.)

І це, вочевидь, часом підтверджує небезпеку, котру приховує в собі перевтіленість, що в ній первинно поставали запити Київської світоглядно-антропологічної школи, напряму, традиції, спрямування, так само, як і розширення змісту означення самого осередку вітчизняної академічної філософії.

За актуалізацією імпульсу у вигляді виділення концептуальних ідей, визначенням векторності й ролі засновників мав би настати час створення продуктивних теорій, концепцій, а не вуалювання і не приховування їх у перевтіленості – з одного боку, та настирлива декларація цілісності спільноти – з другого. Інакше і продуктивна різнобічна діяльність Табачковського щодо підтримування імпульсів світоглядно-антропологічного розмислу, і закладений у ньому потенціал (а він, зважаючи на побіжно та в деталях тут представлено, таки присутній) буде змарновано і традиція, спрямування, напрям перевтворюються на позірну брендовість. З іншого боку – саморозвиток світоглядно-антропологічного розмислу вже нині демонструє ознаки виходу за власні межі, попри те, що, за словами Поповича, у суто інтелектуальній діяльності присутній інтелектуальний примус.

² Загалом ця та інші рубрики, що їх нині редагує саме Віталій Табачковський у часописі, життя якого поживається останнім часом, є спробою започаткувати дискусію довкола сучасних проблем філософського розмислу в науковій спільноті.



Nowa Polska
2003, №3 (45)

Варшавська «Новая Польша» розпочинає свій черговий номер матеріалами про діячів паризької «Культури». Феномен еміграційного часопису та його редактора Єжи Гедройця намагається окреслити відома російська дисидентка Наталя Горбаневська. З «Культурою» довгі роки співпрацював польський іраніст, советолог і письменник, професор одного з найповажніших у Бельгії навчальних закладів – Лувенського католицького університету – Войцех Скальмовський. Йому виповнилося 70, і журнал уміщує коротенький нарис Леопольда Унгера про ювіляра та ще коротші витяги з творів самого Скальмовського.

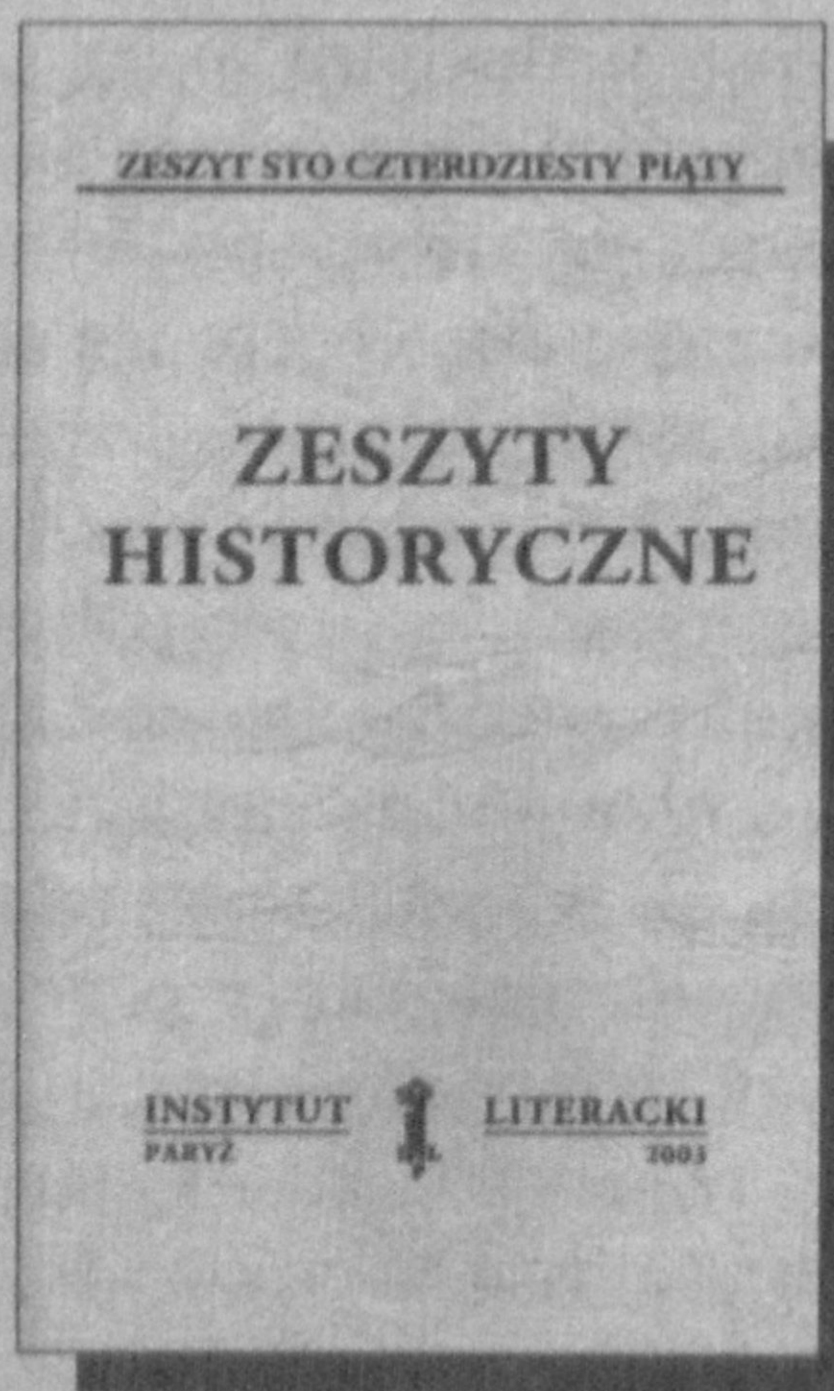
Головною темою цього числа редактори обрали театр, а саме тему «Росія на польській сцені». У театральній добірці, яку подає часопис, бачимо міркування його головного редактора Єжи

Zeszyty Historyczne №145

Новий випуск видання паризького Літературного інституту публікує низку згадок і теплих слів про найближчу співробітницю Єжи Гедройця – Софію Герц (1911–2003). Цікаві спогади Богдана Осадчука розкривають роль небіжчиці у редагуванні «Культури» та характеризують її внесок у феноменальний успіх інтелектуального осередку в Мезон-Лафіті.

Українського читача безперечно зацікавить розповідь Богуміли Бердиховської про співпрацю українського суспільствознавця і советолога Бориса Левицького з паризькою «Культурою». Ця стаття – скорочена версія передмови до його книжки «Терор і революція», яка має нині вийти у Варшаві.

У рубриці «Документи» опубліковано матеріали, присвячені новітній історії Польщі та Центрально-Східної Європи. Кишиштоф Стшалка звертається до теми дипломатично-розвідувальної діяльності підполковника Яна Ковалевського під час Другої світової війни та публікує так звані лісабонські звіти, де німці дають внутрішню оцінку свого становища під час першої фази війни. Постійний автор «Зошитів» Анджей Пачовський коментує щойно відкриті матеріали польських служб безпеки 1950-х років. Співробітник



польського «Інституту національної пам'яті» Гжегож Майхшак оприлюднює низку службових рапортів міністерства внутрішніх справ ПНР з осені 1980 року, які є новим джерелом до історії антикомуністичного опору в Польщі.

Традиційно надано чимало місця для мемуарів і автобіографічних нотаток: розповіді Едуарда Коссоє про перебування в Печорлагу, спогадам відомого політичного діяча, економіста, члена польського уряду в екзилі Мечислава Соколовського та нотаткам відомого польського правозахисника про діяльність «Незалежної профспілки працівників науки, техніки й освіти» на початку 1980-х років.