

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Євген Бистрицький, Всеволод Хома, Ксенія Мирошник, Ольга Сімороз

ЗНАТИ І БУТИ¹

Частина II

Стажування в Москві

Ольга Сімороз: *Отже, 1976 року дивовижний збіг обставин допоміг вам опинитися в Москві. Можливо, відвідуючи московський Інститут філософії протягом багатьох років, ви мали нагоду особисто спілкуватися з Раїсою Горбачовою? Якщо ні, то як про неї відчувалися ваші знайомі? І коли про неї почали говорити в коридорах Інституту?*

Євген Бистрицький: Особисто не спілкувався, але колеги відзначали її скоріше не в науковому плані, а як небачений до того приклад демократизму «першої леді». В останньому був і явний прагматичний сенс: її приналежність до філософського цеху оберталася благоволінням влади до філософії та філософів.

Ксенія Мирошник: *Сергій Секундант, який приблизно в той самий час, що й ви у відділі Лекторського, перебував у аспірантурі МДУ, а ще раніше – був там студентом на філософському факультеті, доволі позитивно характеризує своїх однокурсників-дітей впливових батьків. Як і Анатолія Яковлева, що був рецензентом його диплому. Про демократизм Яковлева-молодшого говорить уже те, що обговорення диплому іноді відбувалося вдома у рецензента². А яке враження склалося у вас про дітей «елітних» батьків, що були аспірантами чи співробітниками московського Інституту філософії?*

Є. Бистрицький: Не пам'ятаю «елітних» працівників у цьому Інституті. Випадок Анатолія, який в цей час вчився в МДУ та з яким я познайомився на одній із зустрічей, можливо, і не був винятком. Принаймні діти відомих філософів ставали на цю стежу. Скажімо, Ілья Касавін, син Теодора Ойзермана, після аспірантури в МДУ прийшов на роботу в Інститут філософії. Я згадую про нього, оскільки він був ініціатором і редактором книги «Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания» (1990 р.), в яку він запропонував мені написати статтю. Його зацікавленість формами знання, які виходять за межі традиційних інтересів теорії пізнання, сама по собі позитивно свідчать про його професіоналізм. Анатолій Яковлев тоді нічим особливо не відрізнявся від інших молодих філософів... Зрештою, тоді я зовсім не звертав уваги на соціальне становище друзів. Як і сьогодні: я міряю представників нашої спільноти

© Є. Бистрицький, В. Хома, К. Мирошник, О. Сімороз, 2021

¹ Інтерв'ю підготовлене в межах дослідницької програми Студентського товариства усної історії «Філософія в Україні 60–80-х років ХХ століття». Першу частину див.: [Бистрицький et al. 2020].

² Див.: [Секундант et al. 2019: 168-169, 182].

за їхнім доробком і науковою чесністю, адже ми ще далеко не здихалися в бюрократизованому академічному житті вкорінених радянських критеріїв просування «по службі», які менше спираються на науковий талант, а більше – на слухняність, поміркованість і акуратність. На академічну «усередненість», якщо запозичити для характеристики цього Гайдегерову мову.

Всеволод Хома: *Повернемося до основного сюжету. Ви зауважили, що вам поталанило. Але щастить, зазвичай, тому, хто спроможний скористатися своїм шансом. Вам ще слід було визначитися з темою дослідження, обрати керівника.*

С. Бистрицький: На одному з засідань сектору теорії пізнання я щось зауважив з приводу Феноменології Гегеля, мовляв, текст процитовано не точно. На мене звернули увагу: спочатку Евальд Ільєнков, а згодом Генріх Батищев. Запрошували до себе в гості додому. Ільєнков пропонував писати роботу в нього, але в його ідеях для мене, що мав критичний досвід, про який ми вже розмовляли, було дещо традиційно-радянське, марксистське, що не дуже захоплювало. Я відчував, що, погодившись, втрачу свободу самому обрати себе. І, оскільки це було в моїй волі, попросив бути керівником Владислава Лекторського. Я вам уже розповів про свою попередню розмову з ним. Знаєте, з мене поганий історіограф: мені цікаві не стільки деталі, що я там бачив і чув, не стільки пам'ять про повсякденне спілкування й оточення, скільки те загальне, про що я думав, що переживав у такому спілкуванні й що по-філософськи був здатен зрозуміти і всотати. Генріх Батищев мені також здався тим, хто настійливо пропонує своє власне бачення світу, яке, наскільки я міг судити, рухалося від неомарксистської інтерпретації діяльнісного підходу до універсальних проблем міжлюдського спілкування з опертям на етичні мотиви з різних релігійних практик, що також не викликало в мене великого ентузіазму.

Раптово дещо стало очевидним. Після виступу Мераба, як ми звали між собою Мамардашвілі, усе зійшлося до купи в голові, і стало ясно, що філософія рефлексії, або трансцендентальна традиція, у тому числі її марксистське відгалуження (про це спробую згадати далі), має головну, сказати б, ваду. Ця велика традиція намагається знайти в собі й закріпити позицію безпередумовності, абсолюту, позицію кінцевого самообґрунтування. Повністю обґрунтувати себе, стати безумовною. Вона, у кінцевому рахунку, в її відгалуженнях орієнтується на досягнення позиції максимально повного акту самосвідомості або самознання (людини чи цілого суспільства), який здатний зробити прозорим і підзвітним – пізнаваним – увесь предметний зміст досвіду разом із власними актами обґрунтування. І тоді стає яснішим, що, скажімо, і марксизм, особливо в тій версії, що постає в раннього Маркса, і радянське прочитання Гегеля, і Фіхте (зараз не чіпатиму Канта, бо це особлива тема) – мають бути поставлені під сумнів, а їхня претензія на повне самообґрунтування мусить бути обмежена.

Інакше кажучи, я інтуїтивно в тих умовах, за браком можливості ознайомитись, скажімо, з працями Гадамера або ще до власного знайомства з відкриттям «життєвого світу» в Гусерлевих «Картезіанських медитаціях», вийшов на ідею фундаментальної передумовності актів самосвідомості, отже й наукового пізнання. Це було відкриття для себе. Відкриття, бо хоча це й відчувалося раніше, але постало, нарешті, раціонально сформульованим. Стало зрозумілішим, що найголовніша проблема у філософському досвіді, у досвіді самосвідомості – це питання неунікненого відношення самосвідомості, отже і трансцендентального Я, до своїх передумов. До свого *Vorurteil*, сказали би ми разом із Гадамером, до свого «упередження», або *prejudice* англійською. І тоді стає яснішим, що варто говорити не лише в термінах знання, ідеалів наукового пояснення, орієнтованого на досягнення повної об'єктивності та самообґрунтованості.

Отже, думати не в рамках і поняттях суб'єкт-об'єктного відношення, через критичний аналіз якого ми ніби здатні досягнути повної саморефлексії над пізнанням, а отже – успішно відокремлювати суб'єктивний зміст досвіду від його об'єктивного, буттєвого, значення. Стає ясным, що ми маємо говорити в іншій модальності людського пізнання – у термінах розуміння, *das Verstehen*, яке обов'язково включає в акт свідомості й факт та сенс його неунікненої передумовності.

На цих достатньо простих, як на сьогодні, міркуваннях я тоді сформулював кандидатську тему як «проблему розуміння». Остання в той час практично не була темою досліджень радянських філософів, особливо в умовах ідейної налаштованості філософії на створення наукового плану життя, про яке ми вже говорили. Утім, гадаю, що цей шлях від теорії пізнання до герменевтики розуміння варто якщо не проходити самому, то мати на увазі, хоча б у скороченому, «знятому» вигляді, щоб розуміти сьогоднішню філософію. Ясне узагальнення цього шляху від епістемології можна знайти в ранніх працях Чарльза Тейлора. Він проходив цей шлях від суб'єкт-об'єктного підходу до іншої концепції відношення людини до світу, через теорію сприйняття Мерло-Понті й Гайдегера «у-світі-буття», майже в той самий час – у 80-ті. І можна лише позаздрити, наскільки плідним і деталізованим був такий інтелектуальний поворот в умовах західної філософії, не скутої догматикою та необхідністю її інтелектуального подолання. Останнє, на жаль, відбирало безліч енергії. І все це – в умовах практичної відсутності доступу до тоді сучасних книжок і діалогу зі західними філософськими спільнотами. Усе це варто згадати, оскільки таке достатньо революційне «подолання» епістемології було скороченим повторенням шляху, пройденого філософією за півтора минулі століття. І кожен філософ стикнеться з необхідністю сам пройти цей шлях, навчаючись скорочувати його від тих, хто його подолав.

Оскільки я стажувався в секторі теорії пізнання, то треба було – і це було складно – знайти «вхід» до поняття розуміння з панівної точки зору теорії пізнання. Фактично, йти до поняття розуміння через послідовне проведення вихідної позиції наукового пояснення світу. Тобто постало завдання знайти певні межі теорії пізнання, наукової об'єктивності та, загалом, європейської континентальної (рефлексивної) теорії пізнання, яка, на відміну від англо-американської епістемології, базується на дослідженні того, як в пізнавальному досвіді з незнання виникає знання через акти самосвідомості. Останнє було якраз основною темою дослідження Владислава Лекторського. Згодом, у 1980-му, він видав ґрунтовну книгу «Субъект, объект, познание», яка й досі може слугувати взірцем не лише викладу сутності теорії пізнання, а й точної стилістики думки.

Допоміг знайти вхід в проблематику розуміння щасливий збіг радянського ідеологічного інтересу до наукового освоєння світу, або як тоді казали – до «наукової картини світу», із потужною хвилею критики претензій науки на самообґрунтування з боку представників попперівської школи. Я маю на увазі розкутих представників руху історичної методології науки – Імре Лакатоша, Пола Файєрабенда. Долучу до них ще Томаса Куна. Загалом вони влучно, на великому фактологічному матеріалі історії європейської науки та самосвідчень її великих засновників, доводили засадничу культурно-історичну зумовленість виникнення наукової інтерпретації світу, як і революційних змін в науці.

До речі, коли я вперше виступив на секторі, – треба було протягом року зробити доповідь, щоби показати напрацьоване, – Ільєнков прямо висловився, що проблеми розуміння не існує: «Якщо ти знаєш, то ти й розумієш, і навпаки». Немає якогось окремого розуміння, є знання або незнання. Це був традиційний, не лише марксистський, а й модерний підхід, що базувався, ще раз скажу, на діяльнісному, суб'єкт-об'єктному

баченні відношення людини й довколишнього світу. Отже, прозвучала думка, що моя тема, нібито, не може бути гідною темою кандидатського дослідження. Слава богу, за мене вступилися. Тоді відбулося досить цікаве засідання, де ця тема знайшла підтримку та пролунало, буквально: «Не кажи дурниць, Евальде, нехай хлопець працює», позаяк я обгрунтував «розуміння» як актуальну філософську проблему.

Узагалі, за життя я мав два подібних зіткнення з авторитетними московськими філософами, коли теми, які я формулював, рішуче заперечувалися ними. Останній раз це відбулося на форумі молодих філософів СНД, здається, 2011 року, після доповіді з питання ідентичності, що є, між іншим, онтологічним продовженням проблематики розуміння. Відомий метр, якого я надзвичайно поважаю, блискучий знавець Канта, почав заперечувати взагалі, що є така філософська проблематика і що хоч він мене давно цінує, він це не сприймає, це вигадка. Хоча присутні з різних пострадянських країн молоді науковці привітали виступ і вказували на актуальність цієї проблеми. У цей час, думаю, всі ми в колишніх республіках відчували актуальність національного самовизначення, і потребу філософськи висловити цей досвід-переживання.

В. Хома: *Уточнення щодо Москви. Ви потрапили до середовища найкращих. Навіть ми, навчаючись ледь не за пів століття після описаних вами подій, чули такі прізвища: Ільєнков, Батіщев. Зокрема, про відомий Загорський експеримент, до якого, якщо я не помиляюся, Ільєнков був щонайменше дотичний. Коли ви стажувалися, чи обговорювали цей експеримент?*

Є. Бистрицький: Він про це детально розповідав, часто згадував і навіть планував повезти нас у Загорськ, але, на жаль, цього не відбулося, принаймні зі мною. Складно говорити про Ільєнкова коротко, про його добре вибудовану філософську систему, зокрема про концепцію виникнення ідеального як інтеріоризації суспільної форми діяльності, значення якої чуттєво, тактильно «знімає» сліпоглухонімий від народження індивід у процесі спеціального навчання: через тілесні рухи спільно з вихователем за контурами підручних речей і через предметні практики з ними. Або про його дебати щодо відсутності природжених здібностей в людини – послідовна точка зору, яка впливає з його теорії ідеального – з іншим філософом, Дубровським, який обстоював протилежну позицію.

На мій погляд, суть його концепції в тому, що ідеальне є соціальною формою, суспільною формою, яка чуттєво «знімається» з речей культури та формує ідеальний вимір свідомості в практичних діях. Потім інше розуміння ідеального було викладене в книзі Мамардашвілі «Форма і зміст мислення», загалом присвяченій тій самій дилемі: чим є нередукований зміст мислення тощо. В іншій термінології йшлося саме про те, чим я в той час опосередковано займався – чи можливе ідеальне в «чистому» вигляді, чи можемо ми говорити про людину, отже – про людське ідеальне, що складає її фундаментальну особливість, як про таку метафізику, що в принципі знімає всі буттєві передумови. Знімає через включення своєї передумовності, повністю переробленої самосвідомістю, у цілісність предметної дії – в її субстанційність, подібно до, за Ільєнковим, Спінозового атрибуту мислення в єдності субстанції. З іншого ж – соціального й освітнього – боку, з цієї тези він робив наступний, загалом марксистський і дуже гуманістичний висновок. Його можна сформулювати так: будь-яку дитину, лише поставлену у «справжні» соціальні умови людських стосунків без упереджень, що обмежують, у принципі можна розвинути до стану геніальності – універсальності. Що нема передзакладених або природжених, генетично запрограмованих здібностей і здатностей. Пам'ятаю, його опонент Давид Дубровський обгрунтував тезу про неможливість формування, наприклад, абсолютного слуху в музиці, якщо немає цієї

природженої якості. Якщо в мене, наприклад, немає абсолютного слуху, який мав мій батько, то тут, дійсно, важко щось змінити. Зіткнулися дві позиції: одна – що, усе ж, існують певні природжені фізіологічні якості в людини, інша, Льєнківська, що таких природних якостей нема, і з будь-якої людини, за адекватних соціальних умов, можна сформувати генія.

Тобто йшлося про універсальний розвиток особистості при комунізмі, якщо говорити в термінах марксизму. Можливо, ми цього ще торкнемося, коли говоритимемо про Іванова. Якщо створити адекватні соціальні умови для розкриття можливостей кожної людини (образ комуністичного «завтра»), то ця людина зможе стати універсальною за способами невідчуженої діяльності: «землю попашет – попишет стихи», як сказав би Маяковський. З іншого боку, це інший погляд, що, зрештою, існують певні вроджені передумови. Ця дилема була цікавою, і вона прояснювала філософські позиції й такі поняття, як «ідеальне», «матеріальне», і далі – буття, свідомість, самосвідомість. Такі дискусії, були, звичайно, важливими для становлення думки.

Було три-чотири людини, з якими я більш тісно здружився. Не буду казати про ті компанії, які ми водили зі старшими колегами, бо тоді добра компанія за горілкою... була таким цікавим і, до речі, важливим своєю ширістю атрибутом спілкування. Щоб вести нескінченні бесіди на філософські й екзистенціальні теми. Важко забути таке спілкування. Воно інколи відбувалося за величезним, ідеологічно правильним, постером-плакатом прямо навпроти Олександрівських воріт Кремля, на перехресті біля Ленінської бібліотеки. У тому закутку завжди можна було сховатися від міліції, сидіти на тарних ящиках, дбайливо призапасених подібними ж шукачами притулку. І крізь дірочку в тому величезному плакаті спостерігати, як із кремлевських воріт виїждять чорні лімузини... Ось вам і сюжет про філософію.

Повернення до Києва

К. Мирошник: *Після московського Інституту філософії ви знову повернулися до Києва. Скажіть, будь ласка, чи дуже, на вашу думку, відрізнялися Москва й Київ, і якщо так, то чим?*

Є. Бистрицький: Звісно, відрізнялися. Для прикладу згадаю про короткі зустрічі з Мамардашвілі, бо практично на кожний він давав міцні поштовхи думці, здавалося б, навіть незначними зауваженнями. Одного разу зачепили тему пристрастей душі Декарта, і пішла розмова про те, як можна визначити, чи це механічний автомат рухається вулицею під парасолькою, чи це йде прихована нею від нашого сприйняття жива людина. І він, поглянувши у вікно вниз на людей, які ходили вулицею, а саме йшов дощ, і перехожі пересувалися під парасольками, раптом сказав: «вони лише вважають, що вони живі». Такі жорсткі висловлювання про становище людей в Радянському Союзі, очевидно, багато чого були варті для молодих людей. І такої відкритої соціальної критичності не можна було так явно зустріти в київському оточенні.

Так от, коли я, після стажування в Інституті філософії, повернувся до Києва, то був у певному розумінні «на коні», бо повернувся саме з Москви (на той час це було престижно). Перебування там «відпускало старі гріхи».

К. Мирошник: *А чому повернулися?*

Є. Бистрицький: У мене в Києві залишалася мати, та й за сімейними обставинами я не міг залишатися в Москві. Тим паче прийшов час після стажування йти далі, ніж обіцяла посада лаборанта, захиститися. Лекторський радив поїхати додому, дописати дисертацію і приїхати до них на передзахист як їхньому учневі. У той час саме подав

свою докторську дисертацію на передзахист до того самого сектору московського Інституту Вадим Іванов. Як «своя людина» з Києва, я мав турбуватися, щоб його в Москві прийняли добре. Хоча це була абсолютно зайва турбота з мого боку, бо він презентував блискучий докторський текст, що миттю здобув визнання.

Коли я повернувся до Києва, Володимир Шинкарук узяв мене до себе у відділ, де працював і Іванов, – відділ діалектичного матеріалізму. У цей час я писав свій кандидатський текст. Московські філософи тим часом запросили до участі в збірці, присвяченій проблемі розуміння, яка згодом вийшла великим накладом у тоді престижному видавництві «Политиздат». Так сталося, що в СРСР я був серед тих, хто першими звернули увагу на проблему розуміння. Потім завершив дисертацію, зокрема й на основі цих своїх публікацій. Легко пройшов обговорення в московському Інституті, а після такої рекомендації захиститися в Києві вже було не складно, що й відбулося в 1981 році. Моя перша книжка «Наукове пізнання і проблема розуміння», написана з очевидних обставин російською мовою, вийшла друком пізніше, 1986-го. Повністю відповідна дисертації, вона стосувалася теорії пізнання і проблеми розуміння. Не змінений в жодному слові рукопис довго чекав на публікацію, бо, як я розумію, тематика книги була нетиповою. Там явно прочитувалася обмеженість гносеологічного підходу, отже обмеженість погляду на суспільство як побудоване на наукових засадах. А отже – і недостатність суто наукового просвітництва, що було основою ідеологічного підходу до формування самосвідомого радянського громадянина. Були ще й інші, людські причини: тема розуміння ставала модною, з'являлись інші публікації старших інститутських колег на цю тему, які випереджали видання моєї книги, що лишалася в черзі на видання.

У 1985 році якраз починається горбачовська Перебудова. У ці роки я з різних причин досить часто відвідував московський Інститут філософії.

Вадим Іванов

О. Сімороз: Хотілося б дізнатися більше про ваш зв'язок з Івановим, який був вашим вчителем. У своїй книзі «Сорок сороків» Ганна Горак згадує Вадима Петровича і зазначає, що з ним було важко сперечатися й дискутувати. Як ви це можете прокоментувати з власного досвіду?

С. Бистрицький: Я зовсім не в захваті від спогадів Горак, з уривками з яких мене зовсім нещодавно познайомили друзі, зокрема з її згадками про Вадима Іванова та Олександра Яценка. Наскільки я можу судити, вона зробила наголос на досить суперечливих персональних, якщо не просто інтимних, життєвих справах колег, які жили з нею в паралельному часі. І тому не змогла й, думаю, і не могла знайти зв'язок останніх з їхніми теоретичними пошуками, що, гадаю, якраз робить зрозумілою також і її професійну залежність від «усереднених» філософських міркувань. Хоча треба віддати їй належне за реальну підтримку проукраїнських настроїв та дій студентства за часів незалежності.

Так, в її спогадах можна знайти щось для буденної розмови про Іванова, але про нього як філософа якраз не виходить говорити буденно. Звісно, можу згадати про те, як у наших суперечках доходило до крику – коли ми сперечались, бо мали два різних, навіть протилежних, підходи, різні концепції. Хоча в нього концепція була кристально ясна – відпрацьована концепція діяльності й марксистської онтології. (Не буду тут зупинятися на деталях цієї концепції. У мене є статті, присвячені критичному аналізу його інтерпретації онтології марксистської філософії, в яких про це йдеться). З мого боку тоді були лише уривчасті натяки та заперечення, що це не так, недостатньо

міркувань лише з огляду на універсальну сутність (суспільну форму людської діяльності, або, як сам Іванов формулював це Марксове поняття, «суспільність») людини, а потрібно також досліджувати звідки виникає її екзистенціальна унікальність. Мене найбільше турбувало саме це, бо тут відображався, як на мене, один із найбільших недоліків у філософії марксизму – її претензія на певне, завершене, абсолютне, отже «наукове» знання людини та її місця в суспільстві. Адаже на практиці останнє призводило до етично неможливого погляду на людину як «річ» соціального експерименту, тобто просвічувала загальна орієнтація марксистської ідеології на природничо-наукові ідеали пізнання, зокрема і стосовно світу людини. У ті останні роки радянської системи, ідея якої руйнувалася на очах, а люди вивільнялися від таких, що усереднюють, лещат напів-тоталітарних догм, звернення до поняття особистості та індивідуальності було природним.

Наведу лише один приклад. Оскільки я був працівником Інституту, в Москві я мав доступ до частини книжок спецхрану Ленінки (бібліотеки ім. Леніна). І там саме я натрапив на журнал зі спогадами історика Михайла Покровського – здається, щось типу «Історик-марксист» чи «Красный архив» – історика, провідного більшовицького інтерпретатора марксизму. У цьому журналі, у статті, присвяченій десятій річниці революції 1917 року, він критично згадає лідера партії кадетів, історика Мілюкова. Той казав, що більшовиками рухало єдине честолюбство, а саме – побити рекорд Паризької комуні 1872 року щодо кількості днів її існування. Вони, немовби, рахували дні існування нового ладу. Покровський знущається з цієї «спортменської точки зору». Десь в іншому місці він додає, що на той час лише Ленін вірив, що суспільний лад комуні, комунізму, це надовго. Думаю, Мілюков знав, про що говорив. Більшовики дивилися на революцію як на соціальний експеримент, який підтверджує «єдино вірну» наукову теорію. З «наукової» точки зору, головним було те, що експеримент підтверджений: новий лад утримався довше, ніж Комуна, отже експеримент удався. Власне, такий погляд на трансформацію суспільства бачить людину предметом експерименту. Цей приклад до певної міри викриває етику марксизму. Модерна теорія пізнання поширювала свої ідеали й на бачення та пояснення суспільства і його розвитку.

Я потрапив у відділ Шинкарука, а потім, після захисту докторської, Вадим Іванов створив свій відділ «Філософії культури, етики та естетики» і запропонував мені бути в нього співробітником. Це була велика честь і виклик. Ви запитали про вчителя, утім я вчився в усіх, у кого знаходив відгук власним думкам. Зазвичай Іванов був серед головних, на чію здатність сміло мислити та формулювати думку, я орієнтувався. А втім, серед них були й Лекторський, і Мамардашвілі, Гайдєнко, Мотрошилова та інші: усіх не перелічити. Не можна сказати, що хтось один був учителем. Важливо те, що не можна мати вчителя по книжках: з тим, у кого ти навчаєшся думати, треба персонально спілкуватися. Це не тільки *body language* разом з раціонально невловимим контекстом життєвого світу, який існує та передається лише в індивідуальному спілкуванні. У безпосередньому спілкуванні ви маєте справу з індивідуальною особистістю та наочною трансформацією її унікального досвіду в значущі для вас загальні думки. Я думаю, неможливо адекватно зрозуміти значення та отримати сенс загальних положень без схоплення їхньої індивідуальності на рівні людини, що кожний з нас так чи так робить. Набагато легше це зробити, коли ви задієте не лише ваш індивідуальний досвід, на основі якого ви схоплюєте загальні значення, а досвід живої персональної комунікації з іншими, особливо спілкування зі вчителями. Зі самих книжок не навчаються, навчаються з книжок у світі життя і спілкування. Філософія, гадаю, мусить мати тяглість досвіду – наратив, нарацію, яка передається через персоналізацію. Через

створення одного, завжди особливого, середовища спілкування. Саме це – обмін ідеями в спільному середовищі – зветься «школою», яка за всіх розгалужень думки має вихідний стрижень – об'єднану ідеями спільноту, що дає такій школі назву. Звісна річ, дуже бажано натрапити у своєму колі спілкування на генія. Але так стається, погодніся, не щоразу. Та ще бажаніше потрапити в середовище інтенсивного спілкування, щоб набути серйозної здатності думати. Гадаю, мені в цьому сенсі пощастило спілкуватися з видатними для того часу філософами і спільнотою. Я не можу з них навіть когось виділити особливо... Додам тих, кого ще не згадував: Володимира Швицького, Миколу Трубікова, який, до речі, написав цікаву книгу про час людського буття, Євгена Нікітіна.

Щодо питання світоглядної школи, не можна сказати, що була системна київська світоглядна школа. По-перше, ідеться лише про перші кроки виходу з попередньої теоретико-пізнавальної, епістемологічної парадигми і звернення уваги до культури й антропологічних питань. Вихід за межі теоретико-пізнавальної орієнтації на суб'єктно-об'єктне відношення, звернення до теоретичного погляду на цілісне буття людини отримали відповідну назву – «людина і світ людини».

Стрижем і мотором світоглядного повороту був Володимир Шинкарук, своєрідний екзистенціалізм якого важко класифікувати, утім, не варто недооцінювати. Він, згідно з ідейним рухом часу, звернувся до визнаних джерел марксизму – до німецької класичної філософії. Шинкарук схопив не стільки саму діалектику, суху логіку якої на рівні категорій розсуду чудово інтерпретував Булатов. Володимир Іларіонович утілював життєву мудрість, посилену знаннями філософії. Після досліджень Гегеля він звернувся до виявлення джерел діалектичності в пізнанні, досліджуючи антиномії розуму Канта. Він був просякнутий тим, що я назвав би, скоріше за Гумбольдтом, ніж за Гегелем, філософією духу. У Шинкарука була та особливість, яку я хотів би особливо підкреслити: тяжіння до сфери «духу», до українського відчуття світу. Він був проукраїнським філософом. Підкреслюю, що ця згадка про його українськість надзвичайно важлива, бо, певний, саме вона проявилася в тому, що він почав займатися світоглядом та сформулював вихідну позицію як відношення людини і світу.

Поняття світу для нього включало світ, зокрема, і природи, перетворений людською діяльністю, тобто йшлося про цілий світ, світ у цілому. Традиція марксизму, коли йшлося про світогляд, мала на увазі науковий світогляд. У цих термінологічних лежцях Шинкарук почав розвивати світоглядну філософію, істотно ширшу за потенційний змістом, ніж теоретико-пізнавальна. Філософські побудови на цій основі втягували в себе й діяльність людини, що перетворює світ, і такі екзистенціальні поняття, запропоновані Шинкаруком, як віра, надія, любов. В яких, до речі, відбивалося відчуття своєї спільноти. Разом із тим, формувалися тоді ще молоді дослідники Мирослав Попович і Сергій Кримський. Саме Попович у його кандидатській роботі схопив подібну екзистенціальну налаштованість. Я ніколи не досліджував це текстуально в Шинкарука, але національний дух, виявився в нього якраз у, сказати б, екзистенціальних поняттях світогляду, якими він почав оперувати. «Надія – це сприйняття бажаного належного, що уявляється як суще» – у нього були вдалі формулювання.

Намагання зрозуміти суть і настрої філософії в термінах світогляду – це було кроком з подолання, якщо згадати «Психологію світоглядів» Карла Ясперса, відходу від епістемологічної парадигми, про яку ми вже згадували раніше як регулятивний ідеал відношення людини до світу. Але такого світоглядного уявлення для глибокої зміни філософування недостатньо. Воно залишається напів-подоланням модерної метафізики, тим, що в Гайдегера розкритиковане в понятті картини світу – уявлення про

суще в цілому, якому протистоїть суб'єкт пізнання. У цій неподоланості криється стара небезпека: суб'єкт, який має цілісність світу як картину, образ, винесений перед собою, є лише універсалізацією модерної, значить і марксистської, претензії на здатність людини опанувати «всім» світом. У такому розумінні філософії, націленої на перетворення на засадах наукового знання (ми згадували про «науковий соціалізм») не лише природи, а й світу людини, виникала органічна спорідненість світоглядного і діяльнісного підходів. Тому, наприклад, Вадим Іванов, продовжував мислити в поняттях діяльнісного підходу, в якому людина відноситься до світу через пізнання та практику. Хоча, як ніхто інший в радянській філософії, він надзвичайно послідовно додумав онтологічні засади марксизму до тієї межі, на якій завершується «наукова» раціональність зв'язки «пізнання-практика», до чудової концепції людського досвіду. Тобто я веду до того, що світоглядний підхід став лише намацанням чогось особливого, людяного у філософії, яка втратила живу людину в марксизмі, особливо з морально-етичного боку. Можна, як уже склалося, назвати це київською школою, оскільки поворот до світоглядних питань надавав можливість подивитися з критичної точки зору на попередній розвиток досліджень і відкривав нові обшири повороту до антропологічних, буттєвих і культурологічних питань. Утім, усе це лише створювало динаміку можливостей і не було, та й не могло бути, певною завершеною системою думки.

Шинкарук значно розширив можливість критичного бачення, завдяки тому, що проповідував світогляд для думання в рамках марксизму. Отже, я би не сказав, що світоглядна школа була чимось однорідним, вона була скоріше можливістю, яку відкривав світоглядний підхід Шинкарука для різних дослідників: Віталія Табачковського, Вадима Іванова, Олександра Яценка та їхніх учнів – Анатолій Лой та інші – в Інституті філософії, які шукали свої інноваційні шляхи від цього вихідного пункту. У такий спосіб, наприклад, після розвитку теорії пізнання за часів Копніна, Мирослав Попович почав розвідки з логіки й методології науки в напрямі філософської семантики. Прикметно, що Мирослав повернув до занять останніми після досліджень екзистенціалізму. Я пов'язую такий відхід від зацікавленості суто світоглядними питаннями двома чинниками. Перший – це та сама неподоланість у світоглядному підході структури пізнавального відношення. А друга – це загальна атмосфера ідеологічного тиску на тих учених, що прагнули вийти за межі традиційно марксистських положень, консервативна й репресивна атмосфера після фактично закриття Відлиги.

В. Хома: *Ви казали, що саме брак людяності в радянському суспільстві викликав у вас найбільший резонанс. І саме тому у своїх дослідженнях ви наголошували на особистості, культурі як способі буття, на ролі людської особистості. І це виразно контрастувало з реальним життям, яке несло відбиток Голодоморів, заслань і масового знищення людей, Розстріляного Відродження тощо.*

Після повернення до Києва ви потрапили в так звану «світоглядну школу», орієнтовану на відношення людини-світу людини (у Москві й Ростові в той час розвивалася соціально-культурологічна школа). Чи не виникало у вас відчуття, що ця антилюдська система вже має власти? І, поки вона нас ще тримає, – бажання її переможемо на її ж полі? Адже ті дослідження, які Ви згадували, трималися в рамках офіційного марксизму, проте містили в собі доволі критичні думки. Чи було відчуття, якщо використовувати термінологію самого ж марксизму, історичної неминучості того, що одна епоха має закінчитися й настати інша?

Є. Бистрицький: Я буду говорити про себе, зі свого фокусу розуміння. З 1985-го по 1989-й тривали дуже напружені роки горбачовської Перебудови. Усі розуміли, що ця система гнила, але далекоглядно ніхто не уявляв, як вона буде насправді змінюватися

і продовжуватися. Домінуюча теоретична філософія лише виходила за межі теоретико-пізнавальної парадигми, а проблеми політичної, соціальної філософії інтерпретувалися за лекалами марксизму, легальної ідеології, що як така залишалася поза офіційним філософським осмисленням. Тоді ніхто не думав, як осмислити зміни, скажімо, у тих уявленнях, що призвели до сьогоднішнього розуміння пост-комунізму або перехідних країн. А вже коли зміни почалися при пізньому Горбачові, стало зрозумілим, що потрібно звернути увагу на структурні зрушення в суспільстві. І перша сфера, яка кидалася у вічі в ті часи, тобто з прірви цього зламу являла себе з майже феноменологічною очевидністю, була сферою культури, а не самої політики.

Я знав ще з доармійських часів, що потрібно критикувати тогочасну політичну систему, що це несправедлива влада і нединамічне суспільство. Проте, на жаль, картина майбутнього не вимальовувалася. Адже не були доступні аналітичні інструменти. До речі, таких розроблених інструментів *de facto* не мала й західна філософія. Бо, наприклад, навіть за всієї його радикальності, Мілован Джилас у «Новому класі» говорив передовсім про суперечність ідеалів марксизму його наявним практикам у соціалістичному таборі, про фази комунізму, які призвели до появи жадібного бюрократичного класу партійної номенклатури, подібного до попередньої буржуазії, про тоталітарну партійну державу. Тож він залишався в межах іманентної критики цього суспільного ладу: за ідеологією вічних ідеалів свободи й рівності, виниклий суспільний лад відтворює класове суспільство в його найгірших проявах. Джилас заперечував, звісно, можливість утілення в життя комуністичної догми про побудову безкласового суспільства, в якому працюють за здібностями, а отримують – за потребами. Але майбутнє такого суспільства, він убачав у західному, розвинутому світі, він вірив у спільний розвиток до прогресу і свободи. Отже, практичні зміни, які відбувалися за часів Перебудови, вимагали осмислення за допомоги інструментарію, який ще не існував. І якщо ми зараз говоримо про філософську біографію, то рух персональної думки міг спертися лише на те, що ти сам опанував до цього часу.

Звернення ж до сфери культури стало першим кроком на шляху розуміння суспільних змін, які відбувались. Образ культури заявив про себе як про центральну силу, що рухає політичні зміни, подібно до національно-культурного осердя Народного руху. Саме тому створення Івановим відділу культури не було випадковим. Воно готувалося змінами суспільства й щасливо збіглося з першими роками Перебудови. Тоді в нагоді стали ті, хто, як Іванов, займався не лише загальними теоретичними питаннями, скажімо жонглюванням категоріями діалектики, а й естетикою, мистецтвом, етикою, культурою в цілому. Ті, хто виходили у сферу, скажу так, неформальних побудов, туди, де потрібно було змінювати спосіб думання, наповнювати його імпульсами зі самого життя. Саме тоді для мене починається розуміння української культури як самостійної сутності, що відрізняється від «імперського» тла радянсько-російської чи будь-якої культури «всеєдності».

Тут я мушу зробити відступ і розповісти про власну долю на хвилі Перебудови, коли я вступаю в партію і мене обирають секретарем парторганізації Інституту філософії. Я достатньо успішно зробив кар'єру в той час. Це було важливо для філософської кар'єри, бо без цього не можна було отримати посаду старшого наукового співробітника й рухатися далі. До речі, Мирослав Попович був моїм заступником з ідеології, і ми посприяли тому, щоби в Інституті виникли осередки Народного руху України за перебудову – назва, яку він мав на початку його створення. Зазначу, що він, через ідеологічну необхідність, створювався як рух на підтримку партійного курсу. Щоби

за два роки після виникнення розірвати з комуністичним минулим і стати новою українською партією, що виборювала наш суверенітет. І разом із цим рухом постать Мирослава Поповича набирає дедалі більшої популярності й авторитету.

У ці роки ми починаємо краще розуміти ситуацію і той предмет, яким я особисто займався, тобто предмет філософії культури. Книга «Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие», яка вийшла неохайним друком 1991-го, була написана в роки Перебудови.

Згадаю цікаву й показову ситуацію. Одного разу задзвонив телефон і Шинкарук повідомляє, що нас – його як директора, а мене як секретаря партбюро – викликають в Центральний комітет Комуністичної партії України. Викликав Леонід Кравчук, який на той час був першим секретарем з питань ідеології. Ми мали бути у визначений час на вході до того «прекрасного» будинку, де зараз трудяться наші президенти. Я приїжджаю туди, на мене вже чекає Шинкарук, який різко реагує: «Чого ти запізнюєшся?!» Він був дуже стурбований. Як директор такого інституту, він мав статус «ідеологічного працівника», приналежного до найвищих щаблів номенклатури: кандидата в члени ЦК КПУ, депутата Верховної Ради (1985–1990) тощо. Тож, ми входимо в кабінет до Кравчука, стовбичимо, а він питає нас, яким чином ми допустили створення осередків руху в Інституті, і що їхню діяльність потрібно припиняти. Не забуваємо, що розмова велася російською. Шинкарук стоїть мовчить, бо він був дисциплінований старий партієць. Я зауважив, що не вдасться, ми не можемо зробити це силоміць, бо вийде за сценарієм Прибалтійських республік, Грузії... Тиском, танками не розв'язати таке питання. Кравчук відповів у тому сенсі, що за будь-яку ціну вони це розв'язуватимуть. Ця зустріч не призвела ні до чого: історія йшла своїм шляхом.

Події розвивалися так, що в Інституті почався партійний саморозпуск. Пам'ятаю, як мій колега і друг, Степан Кошарний, один з перших українських дослідників феноменології, запитував, як написати заяву про вихід з КПРС. Я радив зовсім не обґрунтовувати, а просто написати, що виходиш за власним бажанням, а на питання, як пояснювати бажання, порадив нічого й не пояснювати: життя не поясниш. Цікавий був час.

Повертаючись до тієї ситуації невизначеності змін, можу сказати, що коли, після московського філософського конгресу, до нас приїхав німецький філософ Вікторіо Хьосле, тоді ще в нас невідомий, ми якраз багато говорили з ним про можливе майбутнє. Пам'ятаю, як я стверджував, що Україна швидко стане європейською країною й увійде до складу Європейського Союзу, де буде розвиватися як незалежна країна (а був, здається, 1989 рік). Але він тоді достатньо слушно запитав: «Чому ви думаєте, що Україна буде європейською країною? Може, вона піде латиноамериканським шляхом?» Пам'ятаю, як це нас зачепило, оскільки тоді й ми, і він також, були досить наївні в розумінні соціально-політичного транзиту від комунізму. Нас виправдовувало лише те, що в той час західна думка також не давала стратегічних прогнозів такого розвитку. Здається, саме після 1989 року, після падіння Берлінського муру, ми можемо говорити про найбільший у ХХ столітті зовнішній поштовх для розвитку політичної філософії.

Якщо ми зараз можемо проєктувати, що вірогідно відбудеться завтра й післязавтра, розбудовувати до певної міри візію майбутнього країни як вільної ринкової країни в різних опціях, то тоді для таких побудов не було достатнього ані локального філософського досвіду, ані опрацьованих підстав. Тут я згадаю, що лише згодом починає виходити журнал «Політична думка», у світі зростає цікавість до вектору руху України, її політичної історії та інтерпретацій її сучасного й майбутнього.

В. Хома: *Повертаючись до Іванова. У Ганни Горак є спогад про конференцію пам'яті Іванова на перші, на п'яті роковини. Ще знайшов дані про конференцію 2003 року, до 70-річчя з дня народження. Якою була подальша доля цих конференцій? Вони*

це проводяться? Чому вони раптово перестали бути явищем? У чому причини явного розриву поколінь? Можливо, це стосується лише нашого покоління, а раніше мала місце природна тяглість?

С. Бистрицький: Парадигма, в якій працював і мислив Іванов – це марксизм, який трансформувався після Другої світової війни, смерті Сталіна та, особливо, після хрущовської Відлиги. На хвилях соціального та технологічного пожвавлення виникає напрям думання, який отримав назву діяльнісного підходу у філософії. Останній, як можна зрозуміти, відбивав два сучасні йому рухи. Це соціальна динаміка часів Відлиги та теоретичні пошуки її ідеального виміру – мрії про самоактивного та самосвідомого громадянина, суб'єкта діяльності, який віддано працює на щасливу перспективу комуністичного майбутнього. Це також міркування на тему суспільної сутності людини в термінах соціально значущої практичної діяльності. Просто згадаю декількох філософів, окрім Іванова, що належали до цього ж підходу. Оминаючи згадку про ідеологічну постать Юрія Жданова з Ростова, який започаткував там «культурологічний», як би ми сказали сьогодні, напрямок інтерпретації діяльнісної сутності людини. Ми вже торкалися доробку Генріха Батіщева. Ще одна постать, відома й активна до сьогодні, це Вадим Межуєв.

Діяльнісний підхід, унаслідок чинників, які я назвав, розвивався в Радянському Союзі системно, зокрема в офіційній психологічній науці. Психологи зосередилися на вивченні суб'єкта, утіленого в процес світоперетворювальної практики, єдиного з актами діяльності. Це розроблялося видатними психологами, зокрема учнями Льва Виготського, такими як Олексій Леонтьєв, Сергій Рубінштейн та їхнім оточенням. Вадим Іванов у межах цього комплексного філософського і психологічного напрямку був тим, хто спромігся висвітлити марксистську суть останнього. У своїх статтях про Іванова я називаю це виявленням онтології марксистського підходу. Тобто проясненням того бачення буття, яке лежить в основі діяльнісного підходу. Отже – засадничого для марксистського бачення стану людини у світі, якщо брати до уваги автентичність трансляції марксизму радянською філософією і психологією того часу. Я схильний думати, що до того «до-розвитку» марксизму, який відбувся тоді, за умов практичного – не буду казати якого за якістю та послідовністю – здійснення «наукового соціалізму», варто ставитися максимально серйозно. Пусте заперечення, просте відкидання значення цієї еволюції марксизму є невдячним підходом.

Ви поставили добре питання про розрив поколінь. Я б міг відповісти, що філософська думка виникає лише з переосмислення традиції теоретичних міркувань. Якраз забуття попередньої філософської роботи, що вела до змін у розумінні засад марксистської філософії, є одним із прикладів розриву поколінь – сьогоднішнього й попереднього. Розрив у філософському нарративі є, водночас, спробою почати на нових засадах. На яких? Виникає критичне питання, аналогічне тому, яке сьогоднішня філософія ставить її попередникам доби Модерну – про неможливість подолати власні передумови, залишитися без власного історичного апіорі. Далі спробуємо поговорити ще трохи про цю ситуацію розриву і спадкоємності.

До Іванова ніхто серед сучасних йому колег так серйозно не займався пошуками кінцевих, онтологічних засад марксизму. Або – метафізикою марксизму. Можливо, досить близько до цього був Ільєнков, як той, хто проводив паралель між діалектичним матеріалізмом і онтологією Спінози. Але сильнішого мислителя, ніж Іванов, в історії української філософії на моєму віку, думаю, не було. Сильніше думати, синтезувати філософські уявлення в рамках марксистської парадигми, щоб пояснити її та зробити крок за її межі, не спромігся ніхто.

Я можу розповісти про враження від виступів Іванова на конференціях. Тоді офіційно організовували Всесоюзні конференції присвячені темі наукового світогляду та його формуванню. Вони проводилися в різних республіках СРСР, одна з них, здається, у Чернігові. Серед тих, кого я вже називав раніше як «класиків» діяльнісного підходу, Іванов взяв слово останнім і зробив підсумок, зібравши, синтезувавши всі філософські концепти, що були висловлені. Інакше кажучи, він продемонстрував підхід, здатний об'єднати в певну систему та вказати місце в ній кожному висловленому погляду. Це наочно вражало присутніх.

Трохи щодо суті підходу Іванова. Спрощуючи: він націлювався на прояснення осердя марксистського підходу, на розуміння соціальної та діяльнісної сутності людини. Це можна висловити однією тезою. Як добре відомо, за Марксом, сутність людини в її дійсності є ансамблем усіх суспільних відносин. І сутність людини – це те, що можна назвати кінцевою засадою її діяльнісного, творчого ставлення до світу, те, що, скажу так, лежить в основі синтезу всього у світі, того, що стає предметом перетворювальної активності людини. А якщо людина є за своєю суттю суспільною істотою, то все, що вона спроможна індивідуально створювати, те, як вона здатна діяти та вчиняти, є наслідком трансценденції, або вияву назовні притаманної їй суспільної сутності. Тобто це не лише наша персональна здатність або приватна власність, не наш індивідуальний талант, не наше унікальне вміння синтезувати, творити назовні. А якщо так, то все, що створює людина, починаючи від найпростіших речей і закінчуючи видатними творами науки та культури, є апіорі колективним досягненням. Таким чином, створене окремою людиною по суті й по справедливості не належить лише їй, воно, за джерелами походження, належить усім у цій картині світу. Та агенція, що в нас спрацьовує як наша суспільна сутність, не є чимось лише приватним або індивідуальним.

Ця спрощена мною схема, яку я зараз окреслив, тільки на перший погляд виглядає простою. На основі діяльнісного підходу Іванов вирішив дійти до суті цієї схеми і сформулював її кінцево можливою в рамках наявного тоді діяльнісного підходу абстракцію. Він виявив «суспільність» діяльності як таку, що є в цій традиції буттєвою сутністю людини. У «Капіталі» можна знайти її аналог – поняття суспільної форми праці. Іванов спромігся показати, як виявляє себе «суспільність» або «суспільна форма», як вона спрацьовує в пізнанні, у культурі – у мистецтві, взагалі у людському досвіді.

Саме щодо поняття досвіду Іванов зробив важливий крок за межі тієї картини світу людини, що уподібнювалася науковій раціональності. Очевидно що в житті «суспільність» як ціле складається зі всього цілого досвіду життя. Попри досить свідомі дії кожного, людина перебуває в цілісності суспільного й не здатна вийти за межі цього цілого. Послідовний погляд на світ із точки зору його практичного перетворення наштовхується на межі контрольованої людиною діяльності. Додам, що це щось подібне до Кантового поділу на світ поза межами досвіду, трансцендентний, і світ, для якого існує корелят у досвіді, світ тутешній або іманентний. Отже, хоча суб'єкт і контролює досвід, тим не менше в цілому досвід має нереклексивний характер. І в цьому сенсі досвід спирається не лише на пізнання та знання, а й на розуміння. Цей узагальнювальний підхід до онтологічних засад марксистської антропології разом із кроком до, сказати б, герменевтики культури, був відкриттям Іванова.

Якщо зачепити ваше питання про розрив між поколіннями, то, наприклад, для мене це відкриття Іванова було надзвичайно показовим. Він фактично виявив серцевину побудов марксистської філософії. Але було зрозуміло, що не вистачає однієї дуже важливої характеристики. А звідки береться індивідуальність людини? Якщо людина є за

своєю суттю суспільною істотою, а її буття складає «суспільність», то звідки береться унікальність людини та її персонального життя, де залишається місце для людської індивідуальності? Що є не сутністю взагалі, а сутністю існування, буття людини?

Що таке культура?

В. Хома: *Ваша концепція культури, як способу людського буття та універсальність особистості – це ж головні мотиви європейської філософії. Мене цікавить чи має все це продовження в політиці? Адже політичне має спочатку спиратися на якийсь онтологічний вимір.*

У нещодавно виданій книзі «Ідентичність» Френсис Фукуяма нагадує про античне поняття тимосу, яке він пропонує доповнювати штучними термінами ізотімія (бажання поваги на рівній основі з іншими) та мегалотімія (бажання визнання, властиве особі, що панує над іншими). На мій погляд, усі ці терміни кажуть нам про особистість, її буття. Ті проблеми, які переживає сьогодні ліберальна демократія, очевидно потребують філософського переосмислення поняття особистості, яка всього вимагає і якій все має даватися просто тому, що вона особистість. Чи бачите ви тут застосування «культури як способу людського буття» для розв'язання проблем, що постали, зокрема, у зв'язку з невпинно посилюваною тенденцією до дегуманізації політичних опонентів? Чи навпаки, те, що сьогодні відбувається у світі, ви вважаєте цілком нормальним, і такий спосіб людського буття не викликає у вас занепокоєння?

Є. Бистрицький: *Те, що було колись запропоновано мною в умовах віддаленості радянської філософії від західних авторитетних джерел і сучасників, – це схоплення самієї загальної логіки руху філософії від панування епістемологічних уявлень до розуміння значущості онтологічного підходу. Формула «культура є перш за все способом людського буття» означала для мене розуміння втіленості людини у світ, буття-у-світі як основу всіх подальших філософських міркувань. Це була спроба на власних засадах увійти до того типу мислення, яке теоретично відкривалося на тоді ще важко зрозумілих сторінках Гайдегерового «Буття і часу», які мені вдалося прочитати в спеціально обладнаному кабінеті московського Інституту філософії з апаратами для читання фотоплівки. І це також було гостре розуміння, що ми входимо у світ, в якому саме особистість і культура стають головними діючими агентами.*

Я спробував розвинути це бачення в докторській книжці, відштовхуючись від іманентної критики діяльнісного підходу. А саме – замістити пошуки сутності людини поглядом на характеристики її існування. Тому головне питання тієї книжки – з'ясування умов можливості індивідуального чи персонального буття у світі. Світ розумівся передовсім як культура в її фактичності, повсякденності. Образ культури як життєвого світу, у тягlostі якого зберігається історична ідентичність спільноти, що потужно вимагає політичного визнання. Крім понять «світу», «буття у світі» як практичної свідомості, «розуміння», довелося торкатися теми природної історичності буття, індивідуальності та суверенності людини й, кінцево, узагальнюючи все дослідження, зачепити тематику часу буття. Те, що сьогодні ми вільно називаємо екзистенціалами в контексті оперування ще традиційними уявленнями, отримало назву персональних модальностей культурного буття. Можливо, для якогось історіографа української філософії колись буде цікаво дослідити намагання послідовно вийти за межі тодішньої парадигми до онтологічних уявлень. Це був мій не розрив, а спроба послідовного подолання накопиченого минулого досвіду філософування.

Щойно ви схоплюєте цей поворот думання, який я тоді називав у книзі онтологічним поворотом (із цілком, сподіваюся, зрозумілими алюзіями), у вас з'являється твердіший

грунт, ніж ідеал наукового типу об'єктивності, наукового пошуку істини. Адже й наукове пізнання, у кінцевому підсумку, базується на, сказав би пізній Гуссерль, математизації реча – чуттєвого сприйняття багатоманіття життєвого світу, тобто форми життя або культури, в яку ми занурені. Отже, апелюючи до буття особистості в культурі, ми знайшли ґрунтовнішу основу філософського розуміння світу, ніж пропонував науково орієнтований Модерн, який продовжувала радянсько-марксистська традиція. А з цієї позиції нам відкриваються різноманітні дороги і для розуміння шляхів руху сучасної філософії, і до самостійного пошуку відповідей на питання, які ви поставили – на нагальні питання сьогоденної думки.

Лише позначу кілька таких напрямків, які мені зараз близькі. Це, найперше, продовження онтологічного думання, що дає, принаймні мені, надію на достатньо адекватне розуміння більшості найновітніших ключових сюжетів філософії. Один із них ви вже назвали – це проблема ідентичності. Так само й пов'язана з нею тема «тимосу» людини. Це особливий внутрішній захисник нашої самості, що породжує вимогу визнання людської гідності, знайдена Фукуямою в Платона одна із засад душі. Ви також влучно згадали скомбіновані Фукуямою поняття ізотимії і мегалотимії. Переназвуйте їх, відповідно, як прагнення екзистенціальної рівності та бажання екзистенціального панування над іншими. Усі ці терміни вказують нам на діалектику взаємин особистості та її колективної ідентичності. Звідси шлях веде до розуміння політичної філософії в її новітньому, не-марксистському, значенні, тобто не як аналізу політичної боротьби класів чи навіть просто груп людей за владу. Тут маємо набагато ширший погляд на політику, джерелом і носієм якої є кожна людина. Відповідно, відкривається панорама сюжетів таких, як відома дилема лібералізму й комунітаризму в сучасній політичній філософії.

Від текстів Фукуями, талановитого популяризатора новітніх філософських сюжетів, варто рухатися до їх оригінальної теоретичної розробки. До праць, скажімо, Аласдера Макінтайра або Чарльза Тейлора, про якого ми вже згадували з вами та який в його аналізі феномену гідності й людського жадання визнання спирається саме на онтологічне бачення втіленості агента дії у світ колективного, комунітарного буття. Так само, якщо обираємо онтологічний підхід, не досить лише спертися на характеристику тимосу в Платона. Зараз ведуться пошуки відповідей на ґрунтовніші питання про екзистенціальні засади гідності. Оскільки в сучасному світі вимоги її визнання, як і обстоювання національно-культурної особливості буття спільноти, постійно входять у конфлікт із нормами конвенційної моралі, положеннями фундаментальних прав людини та наявного міжнародного права. Прикладів багато – від боротьби груп і меншин різної потужності за свої права до військових дій, насильство яких виправдовується гаслами захисту власного культурного світу. Ми сьогодні це переживаємо на власному досвіді в боротьбі проти агресії «руського мира».

Ліберальна картина політики зіштовхується зі складними питаннями взаємозв'язку індивідуальної свободи та нормувальним і обмежувальним щодо свободи особистості колективним, комунітарним життям. Ідеться не про зовнішні правові обмеження, а про внутрішній, скажу так, іманентний, природний примус із боку тієї колективної ідентичності, до якої ти належиш, усвідомлюючи це або ні. Тут виникає ціла низка проблемних питань: про сутність свободи, відповідальності, автентичності індивідуального буття тощо. Нарешті, цілком послідовно ви виходите на, можливо, центральне поняття філософії – за чудовим формулюванням Ернста Тугенхадта – орієнтацію життя людини на істину як завдання критичної відповідальності. А які з персональних і колективних – культурних – гідностей, тобто ідентичностей, що, вимагаючи визнання, сперечаються й

зіштовхуються в сучасному світі, «істинні»? Адже відповіді моралі і права, як я вже казав, недостатньо для природного примусу до істини, екзистенціальної істини. Адже свобода сумління є глибшою засадою права – фундаментальним правом.

Наведені тут приклади виходу з позиції онтологічного підходу – це лише частина можливостей «входу» за його допомогою до сучасних дебатів і постатей сьгоднішніх класиків філософії. У двох останніх книжках, написаних разом із колегами з відділу, «Національна ідентичність і громадянське суспільство» (друге видання 2018 року) і «Комунікація й культура в глобальному світі» (2020 року), якраз на засадах феноменолого-онтологічного підходу ми торкнулися не лише зазначених вище тем, а й ширшого спектру питань. Очевидно, що феномен сучасної масової і глобальної комунікації, коли кожен вільно утверджує свій голос і світобачення на тлі світової взаємодії та зіткнення культур, ще більше загострює питання, до прояснення яких веде теза про буття особистості в культурі

Сьогодні, якраз завдяки відкритій публічній сфері тотальної комунікації, саме особистість активно впливає на політичні форми, політичні ідеології. Я, скажімо, можу бути консервативним у повазі до української культури, але водночас – ліберально ставитися до одностатевої сім'ї. Утім, останнє вже не притаманне, припустимо, консервативно-республіканському підходові. Виявляється, що в цьому спілкуванні, тотальній комунікативній рівності, дуже важливими стають позиції індивідуального. Через кожного з нас виявляє себе наша культурна підвалина, той життєвий світ, в якому ми виховані, природно постали, в якому ми живемо і який формує наш смисловий синтез світу. Тому на поверхню політичного життя впливає індивідуальність у дуже різних формах: у постійному зіткненні позицій, у немовби релятивності істини кожного, хоча це особлива релятивність. Саме в цьому контексті сьогодні виявляє себе вимога справедливості не лише і не стільки щодо економічної нерівності. Навіть у найбагатших країнах із найрозвиненішим правовим забезпеченням демократичної рівності громадян, виникає потреба визнання рівності різних форм життя. Один із останніх разкових прикладів цього, думаю, є рух *Black lives matter!* Це питання зіткнення різних культурних світів не лише в міжнародних стосунках і конфліктах, а й у межах однієї й тієї ж політичної спільноти.

В одній з останніх своїх статей я зачепив питання істини, спираючись на її розуміння як свободи в Гайдегера. Істина, узагалі, виявляється досить індивідуальною річчю, не тільки універсальною, і де саме ці два вектори істини перетинаються – дуже серйозне питання нашого буття в сучасному світі. Окрім того, істина – ще й політична річ. Якщо ви дивитесь на світ із позицій того, що називається українським екзистенціальним вибором, то ви сприймаєте й те, що, як певна спільнота, ми відрізняємося від Росії, ми прагнемо будувати європейський світ, «іти в Європу». Більше того, не лише українці готові бути патріотами, тобто спроможними на екзистенціальну жертву власним життям заради захисту колективного вибору. Заради обстоювання того, про що ми тут говоримо – гідності спільної ідентичності.

Термін «екзистенціальний вибір» має цілий спектр трактувань. Наведу тут лише приклад поняття «політичного» в Карла Шміта, зміст якого він пояснює через стосунки «друг-ворог» між політичними опонентами. Це стосунки, які, хоч і перебувають в полі раціонального дискурсу, але спрямовані, як він зазначає, на екзистенціальне знищення політичного супротивника, відмову від його способу життя, щоб зберегти власну форму існування. Ця війна, інколи, як ми бачимо самі, справжня. Шміт зовсім несподівано для тих, хто звично дивиться на політику як на зовнішні людські взаємини з приводу панування тих чи тих колективних, класових, інтересів, переводить розгляд політичного як такого в екзистенціальну площину. І тоді виникає запитання, а що є

політична істина? Питання, яке не розв'язати без вказівки на її екзистенціальне значення, отже – на її особистісний спосіб присутності в бутті.

А далі виникає ще складніше, регулятивне для філософських досліджень, питання про істину для партикулярних ідентичностей та її знаходження «між» ними. Це різне бачення істинного буття або істини буття з точки зору окремих спільнот-культур. Ми на власному досвіді можемо відчути, як різне розуміння політичними спільнотами такої істини, яку ще можна назвати правдою, кладеться в основу пропаганди агресії та війни. Вірогідно, що без перспективи пошуків єдиної істини для «всіх», тобто без інтенції людства на універсальну істину, наше існування взагалі опиняється під загрозою взаємознищення. І тут ми повертаємось, завершуючи наше коротке коло опису, від питання наукової об'єктивності як істини знання до пошуків онтологічної істини, сенсу буття. До досить глобальних питань: як-от науково-технологічна сфера діяльності людства, що базується на природничо-науковому розумінні істинності та на теорії істини в логіці, може бути поєднана з буттям людини у світі, наприклад, із проблемами війни і миру, екології, пандемії. Узагалі з необхідністю онтологічного підходу у філософії.

Ось так ми швидко пройшлися «ключовими поняттями» сьогодишньої філософської думки, які мені особливо цікаві: від знання-пояснення та герменевтики розуміння до культури, життєвого світу й особистості, Я. А далі – до гідності, визнання, ідентичності, справедливості, комунікації, політики, зокрема дилеми лібералізму й комунітаризму, війни, отже дісталися аж глобальної проблематики в перспективі пошуків істини. Наскільки я можу судити, саме позначений тут комплекс питань притягує увагу найавторитетніших філософів сучасності.

Хоча останні місяці я був тематично більше зайнятий працями Габермаса, Жака Рансьєра та теоріями комунікації, але якщо говорити про напрямок розвитку європейської філософії, то я схильний вважати, що зміни, які відбуваються – це у великій мірі продовження онтологічного, екзистенціального повороту, запропонованого Гайдеггером. Продовжується рух у напрямку розуміння важливості індивідуальності й унікального переживання сенсу буття особистістю. Скажімо, ви сьогодні можете натрапити на авторів, у яких гідність розглядається не як моральна, а екзистенціальна цінність. Але є одне але. Чим більше ми йдемо у напрямі занурення в екзистенціальне буття, отже в засади індивідуального існування, тим більше будемо наштовхуватися на вимір того, що в марксизмі Іванова називалося «суспільністю».

Зараз такі відомі європейські філософи, як Жак-Люк Нансі, а за ним і Роберто Еспозіто, звертаються до феномену спільноти (community). Так і хочеться вжити тут поняття суспільності. Тим більше, що Нансі сам розглядає ідеалізоване поняття комунізму. Утім, порівняно зі сучасними підходами в традиційному марксизмі, воно постає очевидно недодуманим з точки зору його онтологічної сутності. Що таке «communis» – звично спільне? Суть його в тому, що нас поєднує, це те, що нас єднає. Утім, марксистське розуміння універсальної форми єднання – суспільної форми праці – не спрацьовує. (У моїй статті про Іванова саме йдеться про ці недоліки марксистського розуміння сутності спільності). Ось приклад такого недоліку. Очевидно, що коли Маркс викарбовує свою тезу про те, що сутність людини у своїй дійсності є сукупністю всіх суспільних відносин, він неаналітично постулює, скажу так, своєрідне зліплення множини всіх в єдність абстракції тотожних суб'єктів і називає це нашою сутністю. Але виникненню нашого Я передують комунікація з іншими. Яка також постійно супроводжує нашу прагматичну реалізацію себе серед інших. Цікаво, що марксистські теоретики, так само і його засновники, не звертали герменевтичної уваги на те

«com»), що лежить в основі поняття комунізму. Для них комунікація не була значущою сферою аналізу. У річищі цієї традиції її зробив центральним предметом дослідження Габермас в теорії комунікативної дії. Наша «сутність» набувається, формується через комунікацію з іншими.

Спільнота, кінець кінцем, не складається з повторення того самого в усіх її складниках, в її членах, вона містить в собі різноманіття існувань. А як це різноманіття «упаковується» в мою індивідуальність або в мою екзистенціальну сутність – це сучасна проблема. Скажімо, у Нансі вона набуває характеру онтологічної дилеми буття як «єдиного-множинного». У Габермаса – це створення в процесах комунікації спільного життєвого світу або форми життя, культури, «ми», у контексті якого через комунікативну саморепрезентацію себе формується Я.

Щойно ми скажемо, що в основі єдності спільноти лежить щось онтично-спільне, маючи при цьому його субстанційно-речевий характер, наприклад, спільне володіння, спільна територія чи, навіть, спільна «біологія» або «кров і ґрунт», то ми одразу потрапляємо в ситуацію втрати особистості, втрати умови можливості індивідуальності. І ситуацію політичного насильства. Подібні субстанційні розуміння засад спільності є безнадійними.

Тому зараз те, що нас об'єднує – це те, чого немає в сенсі чуттєвої речі, що існує лише як умова можливості нашого спільного існування. Саме тому ідентичність не вдається помацати та визначити напевно та раз назавжди, як ми визначаємо характеристики речей. Таким чином, проблема поєднання індивідуальності, у тому числі індивідуальності в політиці, із чимось спільним, тим, що може нас об'єднувати, це велика філософська проблема. Це точка напруги в осмисленні перехрестя нашого суспільного буття й нашого індивідуального буття.

Для філософського досвіду дилема суспільного (як загальнозначущого) і індивідуального має свій вимір. Якщо наша вихідна позиція – це буття у світі, то якщо ми є «в» чомусь, то ми знаходимося в цьому індивідуально. Буття-в завжди «моє». Це питання поєднання досвіду «Я, Вони, Ми». Бо сам акт розуміння, без якого не отримати знання, це надзвичайно інтимний акт трансформації «Вони» в «Ми» та в «Я» і «Моє». Будь-яке читання текстів, історико-філософський підхід мусять поєднуватися із пошуком такої інтимної єдності, що, як ми знаємо, при перекладі дуже важко досягається. Як досягти точки, де ти є з Арістотелем, де я з Гегелем мислимо як «Ми»?

Академічна філософія: децентралізація лідерства

О. Сімороз: Ви згадували про низький рівень освіти і його вплив на інтелектуальний клас. Чи був Інститут філософії імперським компонентом філософської «інфраструктури» ще з часів СРСР? Чи потрібен цей Інститут у неімперській Україні? І якщо так, хто має його фінансувати? Крім фінансування реєстрових філософів у межах Інституту, філософська спільнота України включає в себе ще й безліч факультетів, кафедр тощо. Якщо аналізувати сучасну ситуацію, складається враження, що Україна не може дозволити собі не те що космічну галузь, а й навіть інтелектуальний клас.

Є. Бистрицький: Думаю, для того, щоб мати добру філософію сьогодні, не потрібно бути імперією. Хоча найбільші філософські країни, як от Німеччина, Англія, Франція та Італія, були у свій недавній час імперіями. У наш час це здатна, гадаю, замінити глобальна комунікація. Яка, очевидно, відбувається не лише онлайн або на рівні читання філософських книжок, написаних закордонними колегами.

Щодо нашої внутрішньої ситуації, я би відповів на ваше питання як своєрідний революціонер і як академічний опортуніст одночасно. Очевидно, що нереформована

академічна наука в Україні (я маю на увазі винятково Академію наук) – це жахлива річ, це біда України. Утім, щоб реформувати науку, потрібні не лише спрямування значних фінансів, розвинутий малий, середній та чесний не олігархічний великий бізнес. Потрібна політична воля для подолання природного консерватизму академічного середовища, яке історично помірковано існувало й зараз жевріє за державний рахунок. Існування Національної академії наук у тій формі, в якій вона існує зараз, це, безумовно, архаїзм. Це вже не імперська, а пострадянська архаїка. Тому я радикально, по мірі можливості, якої обмаль, виступаю за те, щоб академічна наука була трансформована, зокрема через її прив'язку до освіти. І, водночас, як опортуніст, я замовкаю щодо голосної критики наявного стану Інституту, коли знаходжуся всередині академічного середовища. Справа в тім, що моральний стан вчених не дуже оптимістичний, а середній вік найкращих інститутських дослідників перейшов екватор, наближаючись до доби персонального доживання.

Крім того, нам випав на долю час трансформації вітчизняної філософії, так само, як і транзиту суспільства з одного політичного ладу до іншого. Особливістю цього є відкриття вільного доступу до багатства західної та світової філософської спадщини й сучасності. Це потребує часу для опанування в системі нашої культури, апропріації в нашому колективному світі «Ми». Усе це потребує не разових зусиль для становлення професійної етики спільноти, яка була помітно втрачена за цих часів безгрошів'я та «менеджменту» нерезформованої пострадянської академічної номенклатури. Тобто йдеться про вибудовування безкомпромісної здатності наукової спільноти чесно розрізняти справді значущих філософів від тих, які розтягують таку спадщину на шматки спекуляцій запозиченими думками, жонгливанням термінами та пустою некомпетентною балаканиною, яка дуже часто не має головного – прив'язки до нашого «тут і тепер» буття. У статті я називаю останнє «дисципліною думки». Ще дозволю собі тут згадати Гайдегера, який прив'язував істину до набуття думкою «грунту» саме в розумінні контексту власного колективного світу.

Академічна наука – у нашому звичному, не західно-європейському розумінні розділення *academicians* на дослідників Академії та викладачів – мусить бути пов'язана із викладанням. Тоді якраз напрацьовується реальний життєвий світ, контекст буття, для філософського «життєвого світу». Тоді те, що ви будете читати в інших авторів, буде накладатися на цей ваш досвід, який ви отримуєте, коли спілкуєтесь із аудиторією, зі студентами в цьому реальному світі. Особисто мені завжди було важливо викладати. Працюючи у фонді «Відродження», я не міг це робити систематично. Хоча час від часу читав лекції для аспірантів Інституту. На щастя, щойно прочитав курс «Філософія в сучасному світі» аспірантам-філософам КНУ ім.Тараса Шевченка.

Інститут філософії, відірваний від вищої освіти, це нонсенс. І потрібно це змінювати й реформувати. Але для цього потрібно спочатку реформувати всю систему вищої освіти. У мене є лише приватне бачення такої реформи, хоча я намагався зробити те, що було під силу мені, коли запропонував та сприяв, завдяки коштам Джорджа Сороса, побудові системи ЗНО (зовнішнього незалежного оцінювання).

Очевидно, що сам Інститут філософії, узятий окремо, уже не може бути одноосібним лідером нашої філософії. Я думаю, що поодиноким лідерство зараз виникає в університетах, в окремих осередках, де філософія прив'язана до освіти. Лідерство не в номенклатурному сенсі («бути начальником»), а в розумінні відчуття та схоплення актуальних для нас проблем і їхнього опрацювання. Але сьогодні така прив'язка філософії не лише до гуманітарної, а й до, взагалі, вищої освіти, не підтримується нале-

жним чином, як це зроблено, наприклад, на Заході. Пам'ятаю свою першу конференцію в США, коли одні із її учасників розповідав, що викладає історію античного атомізму на першому курсі для фізиків. Не варто навіть згадувати про надмірне, порівняно із Заходом, навчальне навантаження, про складність отримання вільного часу для суто теоретичної роботи. Крім цього потрібно мати бібліотеки, наповнені класною літературою, гідні зарплати, можливість виїзду за кордон на конференції, стажування. Очевидно, що в цих умовах Інститут філософії нині є закладом, що надає певний простір для тих, хто може прожити на невелику, як для доктора, професора чи наукового співробітника, зарплату. Робота в Інституті, звичайно, залишає свободу для самостійного вибору тематики, не прив'язаної до систематичного читання курсів. Один час я чув, як уживали термін «авторська філософія», читали «авторські курси». Це трохи насторожує. Бо, звичайно, філософія завжди авторська, але в той же час вона має бути й нормативною, бути дисципліною думки.

Це коло питань, думаю, показує ситуацію, в якій ми з вами опинилися. У ще не створених умовах для нормального філософського думання в зовсім небагатій країні та суспільстві, яке лише вчиться поваги до філософії після її радянської ідеологізації. Маємо такі умови. Єдиний варіант вийти з них – далі реформувати систему освіти й, водночас, науки. Це велика робота, і для цього потрібна не та повільність з реформами, яка є в Україні зараз – а реформи зараз уповільнились, це безумовно. Я не збираюся критикувати наших філософів – спільнота робить те, що вона може в цих умовах. Але на ній відбивається те, що я назвав би державною бюрократизацією всього цього процесу. Бюрократизацією захистів дисертацій та їхнього нормування. Про останнє я маю певне право судити як Голова експертної ради з питань проведення експертизи дисертацій з філософських, політичних і соціологічних наук Міносвіти. Що безумовно треба було б зробити, то це рішучі кроки до роздержавлення в цій сфері: надання самій науковій спільноті й закладові права вирішувати, хто заслуговує, а хто – ні, на бажане звання та ступінь. За усієї складності такої трансформації.

Хоча вже є непогані окремі зрушення, як, скажімо, формальна спроба вписати нас у західну традицію експертизи з боку самих науковців. Це ліцензування наукових журналів на фаховість, що мають міжнародну репрезентацію через, наприклад, Scopus або Web of Science, як ваш часопис. Але для того, щоб бути вписаним у дискурс у чужому життєвому світі, треба мати свій *Lebenswelt*. Це добре, це долучає нас до розвинених напрямків філософії, навчає дисципліні думки. Водночас справа в тім, що в такий спосіб ми, у кращому разі, працюємо на розвиток філософського дискурсу інших спільнот. Я вже не кажу, що іноді постає доволі сумнівна, як на мене, потреба платити за такі публікації власні кошти. У принципі, не складно надрукуватися в окремих іноземних виданнях, дотичних до знаних баз даних. Досить лише дотримуватись їхнього тематичного інтересу та бути акуратним у викладі. Але це означає працювати на інтерес інших. Для розвитку власної думки, продовження нашого філософського нарративу, потрібно також мати національну базу даних для визначення фаховості, про яку науковці твердять останні кілька років. Тоді ми будемо формувати власний ґрунт думання в контексті світової експертизи й досвіду.

Це вірна філософська справа – вбудовуватись у кращі традиції думки. Через переклади, реферування, осмислення. Але яке «наше» відчуття, апропріація існуючої проблематики з точки зору нашого інтересу не лише до інтернаціонального розвитку філософських знань, а до буття «тут і тепер», у цій спільноті, культурі? Чи є у нас те, що можна назвати філософською традицією в німецькому, французькому, італійському або американському дусі?

У мене зараз на столі лежить книжка італійця Роберто Еспозіто зі знаменною назвою «Філософія для Європи». Книгу побудовано як послідовність розділів про німецьку, французьку та італійську філософію. У ретроспективі їхньої історичної взаємодії на основі спільних європейських цінностей та в перспективі пошуків єдності європейського громадянства. Це, гадаю, характерно для сучасного підкреслення різниці національних ідентичностей, зокрема й у європейській філософії. Ця книжка також не лише про оцінку доробку, отже – визнання гідності, кожної з цих національних традицій на тлі інших, а й про бажану для автора перспективу творення спільної європейської нації. Я думаю, що це приклад і для нас. Приклад того, як знаходити власний національний інтерес, власну модальність думки і не розчиняти їх в якомусь уявному космополітичному просторі абстрактних проблем та абстрактної людини в універсальному світі. Я зазвичай чудово розумію, наскільки це непростий шлях до себе – до «нашої» концептуальної мови. Адже перед нами подвійне завдання: і шукати теоретичні засади серед напрацювань усієї західноєвропейської філософії як цілого, тобто «кі чужого навчатись». Але водночас усвідомлювати, що означає, обґрунтовувати й обстоювати свою позицію у світі, насамперед, європейському, тобто «свого не цуратись».

Напрацювання власного досвіду потребує дискусії, потребує критики, взаємокритики, розглядання проблем, які підіймаються, чи правильно вони поставлені, як їх розв'язувати. Потрібна комунікація, потрібна асоціація, філософська асоціація, до побудови якої ми дійдемо, якщо вдасться провести загальноукраїнський Конгрес на основі Українського філософського фонду, єдиної нашої загальнонаціональної філософської організації, із залученням якомога ширшого кола прогресивних представників філософської спільноти. Його попередня назва «Філософія в Україні, філософія для України». На ньому, думаю, ми зможемо оголосити про створення асоціації філософів, у рамках якої може відбуватися плідний обмін ідеями. На такому Конгресі можуть окреслитися обриси справжньої філософської спільноти, яка намагається думати сама на власному ґрунті, бути внутрішньо підзвітною й одночасно – міжнародно, передовсім західно, орієнтованою на класичні та сучасні доробки.

О. Сімороз: *Дякую! Маю уточнююче питання. Ви зазначили, що Інститут філософії вже фактично не може бути лідером у філософському житті...*

Є. Бистрицький: Він втрачає одноосібну позицію в дослідницьких колах, наскільки мені це очевидно.

О. Сімороз: *Так. Ви зазначили, що лідерство переходить до університетів і приватних кіл...*

Є. Бистрицький: Якщо точно, то виникає *децентралізація лідерства*. Цей процес ще далеко не завершено. Розумієте, в Інституті історично, «по життю», зібрані ті, хто до сьогодні здатен жити на чинну зарплату та, разом із тим, мати щастя порівняно вільного часу, не прив'язаного до жорстких умов формальної дисципліни. Є більше часу для вільного пошуку й думки. Крім того, за потреби, можна активно підробляти «на стороні» – в інших організаціях, викладати, щоб вижити як вченому з Академії. Що слід вважати непоганим, то це те, що ми у вільному пошуку. Зараз варіанти підробітку надають ще й видавництва, які пропонують перекласти щось із західних текстів.

О. Сімороз: *Чи не призведе ця децентралізація до того, що в нас виникне розмаїття груп ентузіастів, дуже відмінних одна від одної? З іншого боку, філософська спільнота в цілому мала би постати цілісним суб'єктом, що дбає про розвиток, як ми сьогодні казали, і національної ідентичності, і країни. Чи не виявиться ця спільнота, так би мовити, розхитаною?*

Є. Бистрицький: Виявиться. Та вона й зараз є різною. Я казав, що голову в експертній раді з захистів дисертацій при МОН України. Наші експерти оцінюють кандидатські й докторські дисертації, щоб дати добро на отримання диплома. І ми бачимо, наскільки різні, важко порівнювані, філософські дослідницькі інтереси в Україні. Тобто, ви праві, вони дуже різні. Одні займаються аналітичною філософією Вітгенштайна, інші пишуть про теорію справедливості Ролза, про інтеракціоністську етику Міда тощо. Напрями дуже різноманітні. Коли починаєш їх оцінювати, робиш це, звичайно, не лише з точки зору формальних вимог, а й із точки зору якості – наскільки вони адекватно відтворюють ті чи ті думки в нашому контексті розуміння. Праць, в яких зустрічається справжня новизна, та, яку можна було б назвати *added value*, додатковою вартістю, за великим рахунком, не багато. Досить часто зустрічаються своєрідні «солянки» на обрану загальну тему, які спираються на дуже різні, інколи навіть супротивні один одному, філософські методи й напрацювання. Поки й близько не відчувається того, що зазначає Роберто Еспозіто, того, що можна було б назвати приналежністю до національної традиції, того, що відрізняє наш філософський нарратив від інших.

Я думаю, що в ситуації, в якій ми знаходимось, спеціально наказувати працювати на нашу ідентичність, нашу традицію не доречно. Це не працювало б на якість. Дуже часто такі накази завершуються доволі емпіричним описом доробку тієї чи тієї української історичної постаті, щоби ввести останню в рамки ідеології нашого національного відродження. При цьому ясно не вказується, чому ця постать важлива для нас сьогодні: скажімо, для теоретичної чи політичної дії в наших умовах. Звичайно, це є важливою частиною постійного відтворення історичної пам'яті, зміцнення ідентичності. Хоча тут криється небезпека: як я вже зазначав, ідентичність не піддається закріпленню в однозначних характеристиках, зокрема в її словослов'ї. Я кажу про додаткову вартість думки, тобто про її рух уперед. Під орієнтацією на власну ідентичність я маю на увазі насамперед постійну увагу до значень власного контексту, нашого горизонту, – мовного, історично-культурного, соціально-політичного, повсякденності тощо – що мало би допомогти прив'язці пошуків істини до «цього» ґрунту.

Очевидно, що прогрес відбуватиметься не лише через спеціальні зусилля зі звернення до національного нарративу. Такі поштовхи важливі, але залишаються лише умовою можливості виходу, трансценденції в ширший світ, за межі особливостей нашої культури. Також, між іншим – умовою можливості вічного повернення до себе з набутих наробком. Будемо очікувати, коли, через не знаю скільки років, із конгломерату вивчених знань, надбаних станом на сьогодні, і власних міркувань вималюється той голос або голоси нашої філософії, які будуть рівноправно додавати щось до філософії світової. Це буде, безумовно. Не лише в боксі й футболі нам бути визнаними. А для цього варто вже зараз і через філософію намагатись усвідомити, де ми знаходимось і яке наше місце в ширшому світі сучасної думки.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бистрицький, Є., Хома, В., Мирошник, К., & Сімороз, О. (2020). Знати і бути. *Sententiae*, 39(2), 213-225. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.213>
- Секундант, С., Орехов, І., Устименко, К., & Шевчук, М. (2019). Історія філософії як покликання. *Sententiae*, 38(2), 165-200. <https://doi.org/10.22240/sent38.02.165>

Одержано 10.09.2020

REFERENCES

- Bystrytsky, Y., Khoma, V., Myroshnyk, K., & Simoroz, O. (2020). To know and to be. *Sententiae*, 39(2), 213-225. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.213>
- Secundant, S., Orekhov, I., Ustymenko, K., & Shevchuk, M. (2019). *Sententiae*, 38(2), 165-200. <https://doi.org/10.22240/sent38.02.165>

Received 10.09.2020

Yevhen Bystrytsky, Vsevolod Khoma, Kseniia Myroshnyk, Olha Simoroz**To Know and to Be. Part II**

Interview of Vsevolod Khoma, Kseniia Myroshnyk and Olha Simoroz with Yevhen Bystrytsky.

Євген Бистрицький, Всеволод Хома, Ксенія Мирошник, Ольга Сімороз**Знати і бути. Частина II**

Інтерв'ю Всеволода Хоми, Ксенії Мирошник і Ольги Сімороз із Євгеном Бистрицьким.

Yevhen Bystrytsky, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Leading Researcher at Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

Євген Бистрицький, д. філос. н., професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди.

e-mail: bystrytsky.yevhen@gmail.com

Vsevolod Khoma, master student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Всеволод Хома, магістрант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: mailhap25@gmail.com

Kseniia Myroshnyk, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ксенія Мирошник, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: kseniiamyroshnyk@gmail.com

Olha Simoroz, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ольга Сімороз, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: olgasim11@gmail.com
