

Олег Хома

ТРАДИЦІЯ І ПОЛІГЛОСІЯ

Для сучасних українських філософів однією з найактуальніших тем, на мій погляд, є самоосмислення власної спільноти. Адже поступово зникають рештки того соціального порядку (назвемо його умовно: УРСР), який дуже тривалий час визначав її внутрішній устрій і тип пов'язаності з суспільством, а в якомусь сенсі – узагалі створив її як соціальну групу. Зникає присутність філософських дисциплін і філософських кафедр у системі освіти, вища освіта уже зараз «плавно» втрачає свій теперішній державний статус (а майбутнє НАН з Інститутом філософії – просто під великим питанням), давно зник ідеологічний запит від держави (для відповіді на який цю спільноту й було створено в 1920-х, знищено в 1930-х і перезасновано в другій половині 1940-х), за десятиліття Незалежності радикально змінилися інтелектуальні смаки й потреби суспільства. Можна називати й інші чинники, але навіть перелічених цілком достатньо, щоб замислитися над майбутнім, не надто схожим на сьогоднішнє.

Утім, для осмислення тактики спершу потрібна стратегія. Для початку треба мати загальний поняттєвий інструментарій, важливим компонентом якого є поняття національної філософської традиції. Це поняття вельми неочевидне, а його прояснення – нетривіальна задача. Черговий привід замислитися над нею дає один з найцікавіших, як на мене, текстів V тому *Європейського словника філософії*¹ (далі

© О. Хома, 2024

¹ Ідеться про серію томів, що мала постати як український переклад відомого французького філософського словника, створюваного від початку 1990-х міжнародною групою дослідників під керівництвом Барбари Касен і виданого у 2004 р. [Cassin 2004]. Оскільки йшлося про перспективу багаторічної роботи, українськими дослідниками було ухвалено рішення видавати свій переклад окремими томами, щоб забезпечити кращу динаміку цього важливого проєкту й оперативно враховувати корисний досвід у такій незвичній справі, як перекладання словника неперекладностей. Томи I-IV вийшли друком у 2009–2016 рр., чим було завершено переклад французького тексту. Але вже в редакційній передмові до I тому було чітко заявлено: «Редакційна колегія українського перекладу за домовленістю з представниками проєкту з французького боку вирішила, що у багатьох випадках оригінальний текст статей потребує певної адаптації і доповнень ... аж до написання нових статей українськими дослідниками» [Кассен, Сігов 2009: 11]. Тож томи I-IV уже містять чимало текстів, відсутніх у виданні 2004 року. Але V том радикально змінює саму ідею проєкту, оскільки складається лише з оригінальних українських розвідок. Фактично він вже є початком нової серії, орієнтованої саме на такі розвідки. Чи постане колись така серія, зараз важко прогнозувати. Але варто пам'ятати, що добрий початок – половина справи.

– ЄСФ) – Вставка 2 «Національна філософія та національне філософування» до статті Сергія Йосипенка «Українська мова». Олексій Панич, автор цієї Вставки, доволі гостро проблематизував поняття «національна філософська традиція», і це спонукає до продовження дискусії. У цій статті я спочатку детально опишу концепцію О. Панича (далі – автор), викладену в зазначеній Вставці, потім проблематизую деякі її тези, після чого запропоную свої розв’язки окреслених проблем.

I. Національне філософування vs національна філософська традиція

Констатувавши, що «...українська філософія ... неминуче здається недосконалою та неповноцінною» [Панич 2024: 101]² у порівнянні з чотирма «взірцевими» і «найвпливовішими для України європейськими традиціями (англійська, французька, німецька, російська)» або ж, за мовною ознакою, англomовна тощо (ibid.), автор повідомляє про «виникнення ідеї» (не уточнюється, про яку саме ідею йдеться: про чиюсь позицію, оприятвану у відповідній фаховій дискусії, чи про суто теоретичну можливість, яку бачить автор, однак для мого розгляду це не суттєво): «довести, нарешті, українську філософію до повноцінного стану, створивши “власну національну філософську традицію”» (ibid.).

Утім автор вважає поняття, пропонуване нам цією ідеєю, «набагато підступнішим, ніж здається» (с. 102). Власне, тут розгортається аргументація, яку я далі ретельно розгляну, чітко виокремивши кожен аргумент у загальному їх порядку. Я волю послуговуватися прямими цитатами, щоби якнайточніше викласти думку автора.

A 01. «Національна філософська традиція» у світі є радше винятком, ніж правилом.

A 01.1. «абсолютна більшість країн світу не мають власних «національних філософських традицій» (ibid.);

A 01.2. «філософи Нідерландів, Данії, Швеції, Норвегії, Болгарії, Румунії, Сербії, Словенії тощо є значно більшою мірою учасниками ширших (європейських та світових) філософських процесів, ніж носіями єдиного дискурсу, властивого всім (чи бодай більшості) тих, хто філософує ... національними мовами» (ibid.);

A 01.3. «...навряд чи можна відшукати “національну філософську традицію” в переважній більшості країн Азії, Африки та Латинської Америки» (ibid.).

Викладаючи аргумент A 01. автор дає важливе визначення.

D 01. Філософська традиція: певна «тяглість філософського дискурсу, яка передається від покоління до покоління та об’єднує представників відповідної нації, які займаються філософуванням».

² Подальші посилання на це джерело подаються спрощено: номер сторінки в круглих дужках і без прізвища автора та року видання. Принагідно висловлюю вдячність О. Паничу, чий критичні зауваження щодо попередньої версії цієї статті дозволили мені чіткіше сформулювати свою позицію.

А 02. Час «національних філософських традицій», які колись існували, минув, вони розшарувалися на традиції нового типу, що вже не ідентифікуються як національні.

А 02.01а. «З іншого боку, винятково потужні³ філософські традиції, породжені культурою модерного часу в Англії, Франції, Німеччині та Росії, вже давно перетнули національні кордони...» (ibid.);

А 02.01b. «...й водночас розшарувалися на низку різних традицій, що ідентифікуються не за національною ознакою (мало того: мають схильність поширюватися на філософування іншими мовами)» (ibid.);

А 02.02а. «Найочевиднішу незбіжність цих вимірів демонструють Англія й англійська філософія (остання, фактично, є низкою дискурсів, активні учасники яких, крім Англії, перебувають також у США, Канаді, Австралії, Новій Зеландії та величезній кількості неанглійських країн світу), але те саме можна сказати і про решту названих прикладів» (ibid.);

А 02.02b. «Водночас такі ідентифікатори, як “феноменологія”, “аналітична філософія”, “неокантіанство”, “герменевтика”, “постмодернізм”, “філософія діалогу”, “комунікативна філософія” тощо, зазвичай говорять про належність тексту та його автора до відповідної філософської традиції (відповідного філософського дискурсу) не менше або більше, ніж ідентифікація автора цього тексту як німця, англійця, австрійця, канадца тощо» (ibid.).

Звідси впливає перший висновок:

С 01. Побудова «національної філософської традиції» в Україні є недосяжною метою. І в цій «гонитві за недосяжним» ми, мабуть, «втрачаємо ... більше досяжного» (ibid.).

Бо втілюючи її,

С 01.01а. «ми, фактично, прагнемо відтворити в Україні двадцять першого століття рідкісні умови філософування, властиві лише деяким найпотужнішим країнам модерної Європи, а нині відсутні будь-де у світі» (ibid.);

С 01.01b. «Йдеться про те, щоб перетворити українську мову й український контекст на такі потужні ідентифікатори філософування, що переважили б зовнішні для України ідентифікатори, пов'язані з міжнародними філософськими традиціями (серед яких на сьогодні вже практично немає суто національних)» (ibid.).

³ Коли йдеться про традиції, «найвпливовіші для України» (с. 101), я згоден з тим переліком, який сформував автор. Зокрема, російська традиція таки вплинула на філософування в Україні, ба більше – тривалий час його визначала (про це див. у статті С. Йосипенка, до якої написано Вставку О. Панича: [Йосипенко 2024: 97-99]). Однак вважати цю традицію «винятково потужною» безвідносно до нашого контексту (та ще й ставити на один шпатель із тими, які створювали поле модерного філософування!) я не бачу жодних підстав. Впливовість російської філософської традиції у світі незіставна зі впливом, скажімо, італійської, польської, нідерландської та інш. Якщо російська філософська традиція «винятково потужна», то для шойно згаданих треба застосовувати порівняльні епітети, запозичені, мабуть, із якоїсь ангельської мови (людських можливостей тут явно бракуватиме).

А 03. В аспекті своїх продуктивних можливостей українська філософія є доволі малопотужною (здатна здебільшого до «тлумачення та / або перекладу творів відповідних іншомовних авторів»), а спільнота – нечисленною, і ця ситуація «в осяжній перспективі» не зміниться.

А 03.01а. «ми не можемо говорити навіть про повноцінні українські “відгалуження” ширших філософських традицій та дискурсів через надзвичайно малу кількість активних україномовних носіїв таких дискурсів...» (ibid.);

А 03.01b. «якщо ж українські автори бажають долучитися до плідної філософської полеміки в ширшому колі колег, вони переходять з української мови філософування на англійську, французьку, німецьку, російську тощо» (ibid.);

А 03.02а. Здебільшого адаптуючи різні іншомовні традиції, «... українські філософи мають справу не з єдиним ширшим філософським “космосом” (“мікрокосмом” якого могла б стати українська мова), а з низкою різномовних філософських світів, поєднаних наскрізними філософськими традиціями (наднаціональними, хоч і національними за походженням), причому в такий спосіб, що кожна традиція набуває до певної міри унікального звучання в кожному новому мовному середовищі».

А 03.01b. «За таких умов створення єдиного україномовного філософського дискурсу передбачало б формування засобами української мови такої внутрішньо несуперечливої термінологічної системи, яка адекватно відтворювала б взаємно незвідні й почасти неперекладні термінологічні устрої інших європейських та світових мов (греки, латини, англійської, німецької, тощо)» (с. 103).

Отримуємо другий висновок:

С 02. «Весь пафос “Європейського словника філософій” спрямований на показ утопічності такої задачі» (ibid.).

А 04. «Україномовне філософування» – «доконаний факт», «українська філософська традиція» – аж ніяк (ibid.).

А 05. Для цього «доконаного факту» «нормальною та природною є ситуація “внутрішньої полігłosії”» (ibid.).

Цей аргумент містить ще одне важливе визначення:

В 02. Внутрішня полігłosія: ситуація, коли «корпус україномовних філософських текстів будується як сукупність українських “мікродзеркал” всесвітніх філософських процесів» (ibid.).

З нього виводиться ще три послідовні висновки:

С 03. Тоді «термінологічні та перекладацькі конвенції ... неминуче» виявляться «частковими і незавершеними», утворюючи «незвідні одне до одного» «різні українські “мікродискурси”». Але взаємодія останніх, саме тому, що заснована на цій незвідності, «даватиме плідні результати» (ibid.).

С 04. Доконано фактичне «внутрішньоукраїнське мовно-філософське розмаїття», якщо розглядати його «крізь призму філософської спадщини провідних країн модерної Європи», може комусь видатися «нашою вадою чи “ненормальністю”». Насправді ж воно «є нашою величезною перевагою», що вже породила деякі «унікальні ... концептуальні здобутки» (ibid.).

С 05. Перебуваючи в полоні своїх «анахронічних уявлень про “норму”», ми (мабуть, як спільнота?) «не можемо гідно оцінити власних досягнень» (ibid.).

А 06. Яскравим прикладом таких досягнень є «безпрецедентна ідея робити паралельні українські переклади водночас класичного філософського тексту та його пізнішого авторитетного перекладу» (ibid.).

А 06.01. Ідеться про такі переклади, «у яких українська мова, використана в різних її регістрах, звучить по-різному й відтворює різні аспекти іншомовних смислів» (ibid.);

А 06.02. Для самого виникнення цієї «безпрецедентної ідеї» «потрібна була описана українська ситуація “внутрішньої поліглісії”» (ibid.);

А 06.03. Ці паралельні переклади призначені «винятково для “внутрішнього” концептуального споживання (в межах україномовної інтелектуальної спільноти)» (ibid.);

А 06.04. Результат утілення цієї ідеї виявився, поза сумнівом, «напрочуд цікавим і плідним», «пишатися» ним «ми маємо всі підстави» (ibid.).

А 07. Для опису «україномовного філософування» у співвідношенні зі світовим непридатна модель мікрокосмос / макрокосмос (ibid.).

А 07.01. Адже це філософування «постає ... як “мікро-мультиверсум”, в якому знаходить своє унікальне відлуння великий мультиверсум світових мовно-філософських традицій» (ibid.).

Нарешті, останній висновок:

С 06. «Українське філософування» відтак цілком могло би обрати собі той самий девіз, що і Європейський союз (“Згода у розмаїтті”) (ibid.).⁴

II. Наскільки обґрунтованим є протиставлення «україномовного філософування» і «української філософської традиції»?

Одразу хочу зазначити, що викладена вище аргументація О. Панича містить чимало дуже слушних спостережень і висновків. Але її базова теза про супротивність «україномовного філософування» і «української філософської традиції» викликає

⁴ Далі я посилатимусь не на сторінки Вставки в V томі ЄСФ, а на цю нумерацію аргументів, визначень і висновків (усі вони супроводжуються посиланнями на сторінки). Адже при посиланні лише на сторінку ЄСФ незмінно ускладнюється пошук потрібної «мікроцитати», бо кожна така сторінка містить чималий обсяг тексту.

сумніви. Свій критичний розгляд я розпочну з D 01., оскільки саме це визначення, на мій погляд, є коренем проблеми.

Отже, згідно з D 01., ключовою ознакою національної філософської традиції (далі – НФТ) є «певна тяглість філософського дискурсу». Слово «певна» доволі непевне, бо може означати як «тверду, надійну, безперечну», так і «якусь невизначену» тяглість. Тому подальший текст я сприймаю як пояснення цієї двозначності: «певна тяглість» це та, яка (1) «передається від покоління до покоління» і (2) «об'єднує представників відповідної нації, які займаються філософуванням».

Це визначення не містить жодних параметрів, які би вказували на обсяги того, що «передається» (а традиція – це від *trado*, тож вона таки повинна передавати щось визначене) або на якусь хоч приблизну кількість («більшість», «меншість», «половина», «чверть», 85%...) об'єднаних переданим дискурсом «представників нації», що філософують. Чи можна висувати, що ці ознаки неістотні?

Навряд, бо автор дає важливі уточнення вже поза визначенням. І було б неправильно не враховувати їх із суто формальної причини. Справді, в A 01.2. знаходимо дві дуже важливі ознаки: (3) «носіями єдиного дискурсу» мають бути всі чи бодай більшість «тих, хто філософує ... національними мовами»; (4) ці люди мали би бути такими носіями «значно більшою мірою», ніж «учасниками ширших (європейських та світових) філософських процесів», але насправді ситуація діаметрально протилежна.

З A 02.01a. я ризикну припустити, що, на думку автора, (5) представникам національної традиції (щоб зберегти цей статус представників), мабуть бажано б не перетинати «національні кордони»⁵, а з A 02.01b. – (6) самій традиції не розшаровуватися на «низку різних традицій, що ідентифікуються не за національною ознакою» і (7) не «поширюватися на філософування іншими мовами».

Але це ще не все. Згідно з A 03.01a., «надзвичайно мала кількість активних українськомовних» дослідників і носіїв» тих запозичених деінде дискурсів, що нині хоч якось представлені в Україні, теж ставить хрест на планах створення НФТ. Отже, можемо припустити, що остання (8) має бути в кількісному плані хоча б не «надзвичайно малою».

Нарешті, «українські філософи» (через слабкість місцевого контексту) здебільшого мають справу з «низкою різномовних філософських світів, поєднаних наскрізними філософськими традиціями», а кожній такій «традиції» властиво в «кожному новому мовному середовищі» набувати «до певної міри унікального звучання» (A 03.02a.). Отже, (9) оскільки в українському мовному середовищі, попри деяку його хирлявість, усе ж «унікально звучать» кілька «наскрізних традицій», то «створення єдиного українськомовного філософського дискурсу [ключового, на думку автора, елементу НФТ. – О. Х.] передбачало б формування засобами української мови такої внутрішньо несуперечливої термінологічної системи, яка адекватно відтворювала б взаємно незвідні й почасти неперекладні термінологічні устрої інших європейських та світових мов» (A 03.01b.).

⁵ Важливий нюанс підказує також C 01.01b.: (5a) елементами цих «національних меж» у нас є «українська мова й український контекст». Щоб постала НФТ, ці елементи мають перетворитися «на такі потужні ідентифікатори філософування, що переважили б зовнішні для України ідентифікатори, пов'язані з міжнародними філософськими традиціями (серед яких на сьогодні вже практично немає суто національних)»; принаймні носії НФТ (5b) не повинні були б, за A 03.01b., «якщо бажать долучитися до плідної філософської полеміки в ширшому колі колег», переходити «з української мови філософування на англійську... тощо».

Що ж, після цих уточнень аналізована тут концепція НФТ виглядає вже доволі окреслено. Тож саме час узагальнити наші здобутки.

НФТ це «певна тяглість філософського дискурсу», яка:

(1) «передається від покоління до покоління»;
 (2) «об'єднує представників відповідної нації, які займаються філософуванням»;
 (3) хоча насправді – не так представників нації, як «усіх (чи бодай більшість) тих, хто філософує ... національними мовами» (не впевнений, що національними мовами філософують лише «представники нації»: наприклад, Роланд Піч, що друкувався в *Sententiae*, писав свої статті про Сковороду українською);

(4) прив'язує цих представників до якогось внутрішнього порядку денного «значно більшою мірою», ніж до «ширших (європейських та світових) філософських процесів»;

(5) не перетинає «національні кордони», тобто:

(5a) перетворює українську мову й український контекст «на такі потужні ідентифікатори філософування», що її носії і близько не здатні настільки ж потужно зіллється із «зовнішніми для України ідентифікаторами, пов'язаними з міжнародними філософськими традиціями»⁶;

(5b) не благословляє своїм представникам, що «бажають долучитися до плідної філософської полеміки в ширшому колі колег», переходити «з української мови філософування на англійську»;

(6) не розширюється на «низку різних традицій, що ідентифікуються не за національною ознакою»;

(7) не поширюється на філософування іншими мовами;

(8) не може бути в кількісному плані «надзвичайно малою»;

(9) здатна створити засобами національної мови «таку внутрішню несуперечливу термінологічну систему, яка адекватно відтворювала б взаємно незвідні й почасти неперекладні термінологічні устрої інших європейських та світових мов».

Що ж, переглянувши цей опис, я можу лише приєднатися до автора в його критиці. Певна річ, таких НФТ точно ніде не існує, а з установи, де ставлять за мету створення подібного, треба звільнитися якнайшвидше. Щоправда, не пригадаю, хто висував подібну концепцію НФТ, тобто з ким саме полемізує автор? Хто настільки повно розвинувся до класичного статусу «straw man»? Гаразд, припустимо, що носії таких поглядів справді існують, тож чудово, що вони отримали свою порцію справедливої критики. Тому й із висновком С 01. можна погодитись (за того застереження, що побудова химерно осмисленої НФТ справді є недосяжною метою). Утім, здається, таку «традицію» ніхто й не збирався будувати на практиці. Принаймні сьогодні так ніхто не мислить.

Однак дивує те, що автором не розглянуті інші, не такі химерні концепції НФТ. Адже варто зазначити, що концепція НФТ (саме в такому термінологічному втіленні) приписується Сергієм Йосипенком, автором найпереконливішої, на мій погляд,

⁶ Я так розумію, що презентуючи себе, представник НФТ має довго розповідати (з елегантними вкрапленнями скрипниківки) про свою участь в «українському контексті», періодично забуваючи додати, що він час від часу, коли має дозвілля на хобі, виявляється ще й, наприклад, феноменологом, компатибілістом і «новим лівим».

статті на цю тему, Василеві Лісовому і пов'язується з усуненням труднощів, на які наразився підхід Вілена Горського, заснований на концептуальному сполученні історії української філософії з історією української культури [Йосипенко 2014: 58]. Отже, ідеться про суто «внутрішній» дослідницький предмет, розвинений у межах суто «українського контексту» і викладений українською мовою. Водночас Сергій Йосипенко абсолютно вдало поєднує цей концепт із дотичними розвідками французьких дослідників Марка Крепона і Луї Пенто [ibid.: 53, 56, 59], анітрохи не переймаючись таким «перетинанням національних кордонів».

Нагадаю, що в цій статті С. Йосипенко бачить перспективу чіткого окреслення НФТ у доповненні культурологічного підходу розглядом «рівня інституцій» [ibid.: 58-59]⁷. Ідеться про вимогу застосовувати «методи соціології філософії» в історико-філософських цілях. До того ж, НФТ є «спільною основою, яка однаково об'єднує всі способи філософування в їхній філософській і культурній різноманітності» [ibid.: 58]. І певна річ, не йдеться про жодне відокремлення від світового контексту, про питому вагу внутрішнього і зовнішнього контекстів, про замикання в суто місцевій проблематиці, несумісність із філософуванням іншими мовами, заборону брати участь в англомовних дискусіях тощо. На мій погляд, було би продуктивніше розглядати поняття НФТ саме на цьому прикладі, не створюючи принагідних штучних конструкцій.

Маю також відзначити, що НФТ описаного в пп. (1)-(9) типу не тільки ніким не пропонується, не тільки реально не існує сьогодні, *але й ніколи не існувала*. Візьмемо для прикладу одну з «винятково потужних філософських традицій, породжених культурою модерного часу» (А 02.01а.), а саме – французьку. Не так давно, у 2015-му, у Парижі вийшов друком фундаментальний (загальний обсяг понад 2000 сторінок) двотомовий «Словник французьких філософів XVII століття: дівці й мережі знання» під редакцією Люка Фуано [Foisneau 2015]. Цей словник включає представників найрізноманітніших (зокрема і взаємно несумісних) філософських підходів: прихильників нового природознавства і відповідного типу наукової філософії, схоластів, вільнодумців-лібертенів. Отже, тут важко говорити про будь-який «єдиний дискурс», але все це, згідно з укладачами словника, саме «французькі філософи».

До того ж, Л. Фуано зазначає, що слово «філософ» розуміється у сенсі, ужитковому для описуваного XVII століття. А тому йдеться про два типи інтелектуалів: тих, «хто займається вивченням наук і прагне пізнати ефекти через їхні причини і принципи» [цит. за Foisneau, Guénard 2015]. Фуано зазначив, що «це класичне аристотелівське визначення дозволило нам включити в Словник учених з будь-якої дисципліни, що здійснювали рефлексії стосовно принципів їхньої науки. Тож серед наших авторів можна помітити 28 математиків, ботаніків, лікарів і величезну кількість французьких представників галілейської фізики» [ibid.]. Оскільки філо-

⁷ В іншій статті С. Йосипенко дає розлоге пояснення: «впродовж багатьох поколінь існують установлені й інституційовані національні традиції в філософії, закріплені й освячені інституціями (способи викладання, кваліфікації та класифікації, які передбачають відповідно способи постановки проблем та їх розв'язання тощо), мовами, які не є однозначно перекладуваними і передбачають особливі способи розмірковування, вченими середовищами й притаманним їм інтелектуальними практиками. З іншого боку, філософія в усіх цих інститутах і практиках фігурує як наука універсальна, яка порушує питання, що стосуються всіх і завжди, людини та світу в цілому» [Йосипенко 2012: 62].

софами в XVII столітті часто називали алхіміків, то словник містить і статті про дев'ятьох із них.

Але філософом тоді називали і «професора колежу, який викладає логіку, мораль, фізику і метафізику» [ibid.]. Тому до словника включено чимало професорів філософії, хоч і не всіх, що викладали тоді у Франції і Наварі. Через нечіткість критеріїв, словник не претендує на повноту, визначаючи доречність чи недоречність включення на основі самих лише текстів конкретних авторів. До словника (зовсім як у деякому типі досліджень української філософії) включено й видатних письменників, поетів і драматургів доби: Мольєра, Расіна, Корнеля, Малєрба і навіть політиків: кардиналів Ришельйо, Мазаріні, де Реца та інших видатних діячів епохи: Кольєра, Роана, Людовика XIV. Деякі статті присвячено взагалі не французам, наприклад, представникові німецьких земель Еренфриду фон Чирнгаузу і данцю Оле Рьому, дуже активним членам Французької академії наук, що суттєво вплинули на французьких філософів. Також є статті, присвячені Філіпу Купле і Кретьєну Леклерку, видатним місіонерам (відповідно, у Китаї та в Канаді) і помітним інтелектуалам свого часу, філософська творчість яких у жодному разі не обмежується «французьким контекстом» і свідчить про вписаність французької філософії в тодішні глобальні процеси. Таким чином, французька НФТ XVII ст. (за концепцією Фуано) легко виходить за межі «національних кордонів». Л. Фуано обґрунтовує включення всіх цих постатей у словник їхньою ключовою роллю в постанні різноманітних важливих контекстів французької філософії.

Отже, ми можемо пересвідчитися у двох речах: (а) французька філософія XVII ст., хай якою потужною національною традицією вона була (чи буде згодом), принаймні в епоху Ла Мота Ле Ває, Декарта і Бейля не позначалася більшістю з характеристик (1)-(9), розглянутих вище; (б) сучасні представники цієї традиції у своїх ретроспективних «канонах» демонструють вельми різноманітні підходи⁸. Отже, розриви в часі, дискурсі, мовах філософування, концептуальних позиціях утворюють наймовірну кількість «мікродзеркал», які не заважають деяким сучасним⁹ представникам «потужної» (колишньої?) традиції бачити в цьому розмаїтті єдине ціле не гірше, ніж представникам «не потужної» – у своєму «непотужному» розмаїтті.

І ще одне важливе спостереження: хоча теоретичну коректність понять «національна філософія» чи НФТ часто проблематизують і, за С. Йосипенком, це навіть стало «загальним місцем» [Йосипенко 2014: 53], багато хто погодиться з тезою М. Крепона про те, що «поділ філософії на множини національних філософій не чужий самій філософії. Він не нав'язується їй ззовні, як зручний принцип класифікації, який не зачіпає її ества» [цит. за: ibid.: 54]. Я не став би стверджувати, що з цієї негативної

⁸ Наприклад, Л. Фуано вбачає початок французької філософії у великому XVII ст., Марк Крепон починає її з Декарта, Франсуа Азуві – з XIX ст. [див.: Йосипенко 2014: 59], а Жан Лакруа, що наводить три етапи її формування, початок першого датує XII ст.

⁹ Зазначмо також, що в другій половині XIX ст. дебати про фундаментальні риси французької філософії дуже нагадували відповідні спроби Чижевського, що приблизно через шість десятиліть намагатиметься схопити природу української філософії. Для Фелікса Равесона «геній Франції» полягав у її особливій схильності до християнства і спиритуалізму, тоді як Теодоль Рібо наполягав на схильному до визначеності і скептицизму характері французів, що зумовив і їхню філософію. Подібність історичних етапів осмислення національної філософії спонукає замислитися не так про її «справжні риси», як про історико-філософську природу самого цього питання.

констатації М. Крепона впливає відповідна позитивна. «Єство філософії» – надто філософська проблема, щоби бути розв’язаною раз і назавжди.

Але філософській свідомості відповідний поділ справді «не чужий». Адже навіть в аналізованій тут Вставці заперечення української НФТ має компенсатори у вигляді визнання «української філософії» (с. 101) і україномовного філософування як «доконаного факту» (А 04.). Позаяк, на думку автора, тільки цьому філософуванню може бути притаманна «внутрішня полігლოსія», а нібито нереальній в сучасному світі НФТ – не може, то варто проаналізувати цей пункт докладно. «Українській філософії» властиві «мікродзеркала», «мікродискурси», що виражаються у «філософуванні». Натомість НФТ є, мабуть, протилежним філософуванню полюсом, який збирає в собі все макро-, моно-, усе «єдине» й «велике»? Далі я спробую з’ясувати, наскільки виправданим є це бачення.

III. Національна філософська традиція як складене поняття

Почну цей параграф з емпіричного факту. У 2021 році в інтерв’ю представникам Студентського товариства усної історії філософії Анатолій Єрмоленко, директор Інституту філософії НАН України, так висловлюється про поняття «Київської філософської школи»: «Я лише розвиваю лінію, яку свого часу запропонував Василь Лісовий. Колись була дуже цікава дискусія з цього приводу. Свого часу Віталій Табачковський написав працю “У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників”. Там він згадує, зокрема, що дійсно існувала потужна київська світоглядно-антропологічна школа. Йому дуже активно заперечували. Зокрема серед опонентів був і Лісовий. Я поділяю його позицію й розвиваю далі. Окрім світоглядно-антропологічної лінії була інша – Копніна-Поповича. Вона була інспірована тими поворотами, що сталися в західній філософії. Зокрема, звернення до аналітичної філософії. Усі ці повороти я називаю комунікативним поворотом, в який входять і поворот герменевтичний, лінгвістичний, семіотичний. Тому було як мінімум два напрями думки серед київського кола філософів. ... Для мене важливим є другий напрям» [Єрмоленко et al. 2022: 185].

Читаючи ці рядки, важко відігнати ту думку, що поняття НФТ було б очевидно «не чужим» справі їхньої інтерпретації. Це dokonane фактичне свідчення на її користь (зокрема, відповідне деяким з пп. (1)-(9)): ідеться ніби про суто внутрішній дискусійний контекст, експліцитне прийняття однієї з позицій у дискусії, відносно давно висловленої одним «українським філософом», пізніше розвиненої іншим і врешті трансльованої представникам молодшого покоління, яких ця позиція цікавить і які, зрештою, публікують текст із її викладом. Якщо в нас і є якась розуміння *trado* (і як просто «передавати щось», і як «передавати у спадщину», і як «повіряти комусь», і як «розповідати», і як «навчати»), то на кращий приклад годі сподіватися. Це свідчення того, що тривають деякі багатодесятилітні українські дискусії, щодо українського контексту, позначені впливом світового контексту, осмислені й відображені в різних «мікродзеркалах» (утім, зібраних в одній «дзеркальній кімнаті») і «передані в спадщину» тим, хто лише починає свій шлях філософування.

У цьому свідченні привертає увагу афіліація задіяних осіб: Василь Лісовий, Віталій Табачковський, Мирослав Попович, Павло Копнін, Анатолій Єрмоленко (в ширшій цитаті був би згаданий ще Володимир Шинкарук) – у різний час співробітники Інституту філософії. А всі інтерв’юери (як, до речі, у свій час і майже

всі згадані співробітники) були на той момент студентами філософського факультету Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Журнал *Sententiae*, в якому було опубліковане інтерв'ю, видається Вінницьким національним технічним університетом, а заснований був за участі вже згаданого Інституту філософії та Українського філософського фонду. Отже ми бачимо, що рефлексія щодо «шкіл», які мають втілювати магістральні лінії розвитку української філософії останніх 60 років, здійснюється чинним директором і, скажімо так, можливими (у майбутньому) співробітниками Інституту філософії щодо колишніх співробітників цього ж Інституту. Історія, висвітлена тут, є глибоко інституційною історією. Не враховувати цей її аспект означає ігнорувати істотну частину її змісту.

Мої подальші міркування загалом спиратимуться на те, що С. Йосипенко слідом за М. Крепоном називає «описовою та програмативною стратегією» [Йосипенко 2012: 68]. Хоча мені йдеться не зовсім про те, що поняття «національна філософія» може і щось змістово пояснювати, і бути елементом якоїсь програми, дієвої стратегії в соціумі, а не у світі ідей. Я хочу наголосити на пріоритетності соціо-інституційного аспекту у виникненні самої проблематики національної філософії. Очевидно, що остання стає частиною порядку денного, коли реальністю стають нації і національні держави.

Показово, що у своїх опублікованих творах Декарт, часто згадуваний теоретиками НФТ, не ідентифікує себе саме як «французького філософа» (хоча визнає належність до «християнських філософів»). Однак уже в першому опублікованому творі («Дискурсія про метод», 1637), написаному в Нідерландах, де він провів останні два десятиліття свого життя, Декарт чітко протиставляє французьку як «мову моєї країни» і латину як «мову моїх наставників» (АТ VI 77: 25-26). Ідеться не про те, що наставники неодмінно іноземці, а про розмовний і академічний характер цих мов. Своєю цільовою аудиторією Декарт вважає тих, «хто послуговується лише своєю цілковито чистою природною рацією» (ibid.: 27-28). Звісно, переходячи на французьку, він не має на увазі лише «французький контекст», адже розуміє поширеність французької, якою згодом листуватиметься з принцесою Єлизаветою Палатинською, королевою Христиною Шведською, Християном Гюйгенсом, маркізом Ньюкаслем, Корнелісом Ван Гогеландом і чималою кількістю інших іноземців. Натомість із Антуаном Арно, співвітчизником і академічним ученим (носієм іншого «мікродискурсу»), він листувався латиною.

Ми не помічаємо в текстах Декарта якогось особливого «націоналізму». Проте в епістолярній передмові до «Пасій душі», написаній чи то кимось із його друзів, чи то ним самим (це питання досі не з'ясоване в декартознавстві), міститься цікавий пасаж щодо можливого фінансування досліджень: «І хоча наша Франція, Ваша батьківщина, є державою настільки могутньою, що, здається, Ви лише від неї могли б отримати все потрібне; та оскільки інші нації зацікавлені в тому не менше за неї, я впевнений, що деякі з них не поступилися б їй щодо обов'язку щедрості й що серед них не знайшлося б жодної настільки варварської, що жодним чином не воліла би взяти в цьому участь» (АТ X 322: 4-11). Як на мене, ідеться про виразний інституційний аспект: підтримка досліджень є не лише справою зацікавленої громадськості, але й державних інституцій. І найприродніше звертатися по цю підтримку саме до інституцій «своєї батьківщини».

Також варто звернути увагу на те, як Л. Фуано характеризує стан справ у французькій філософській спільноті XVII ст., яке стало, на думку багатьох, початком для

формування потужної французької НФТ. Ідеться про «подвійний суперечливий рух» [Foisneau, Guénard 2015]: «участь французьких учених в реалізації європейського інтелектуального проєкту з оновлення науки, що розпочався в Італії і поступово поширився всією Європою; але також і рух ... який бачимо, наприклад, у кроках до закриття французької схоластики від зовнішніх впливів і зменшення контингенту іноземних професорів, що викладають у французьких університетах. Ці рухи з націоналізації і денаціоналізації знання показують, що не можна дати простої відповіді на питання про те, ким є французький філософ XVII ст.: останній є протееподібним персонажем, що однією ногою стоїть у аристотелізованій схоластичній, іншою – в модерній науці, а погляд свій найчастіше звертає до окультичних наук» [ibid.].

Але якщо розглянути українських філософів XXI ст., то й вони здебільшого не концентрують увагу на межі національного і ненаціонального, а про «належність їхніх текстів», як слушно зазначає наш автор, значно більше говорять «такі ідентифікатори, як “феноменологія”, “аналітична філософія” ...» (А 02.02b.). Однак у тому й річ, що «значно більше» не те саме, що «тільки». Згаданий вже А. Єрмоленко в цитованому інтерв'ю «ідентифікує» себе з комунікативною практичною філософією, що виникла в Німеччині. Але п. Анатолій наголошує на теперішньому світовому характері цього філософського напрямку, спираючись на свій досвід співпраці з закордонними колегами. І ця ідентифікація не заважає йому визначати вплив своїх учителів з філософського факультету й Інституту філософії, тримати у фокусі уваги проблеми української держави, необхідність реформування НАН України, місце філософії в українському суспільстві тощо. Отже, залученість у світові процеси не суперечить у його випадку ані залученості в українські процеси, ані визнанню себе українським філософом.

Це, звісно, лише три приклади, проте не екзотичні, а показові. І вони свідчать, що ні в XVII, ні в XXI ст. суть «національної філософії» не зводиться *ні до «єдиного дискурсу», ні до єдності проблематики, ні до замикання в національних рамках, ні до переважання суто національної тематики над світовою, ні навіть до єдності мови* (французькі схоласти писали латиною, картезіанці і посткартезіанці – переважно французькою).

Повторюся, розподіл ідейних уподобань французьких філософів XVII ст. не пролягав кордоном національного і наднаціонального. Окремі філософи охоче брали участь у загальноєвропейських дослідницьких рухах і долучалися до спільної «літературної республіки». Але в межах таких національних інституцій, як університети, спостерігаємо «закриття французької схоластики від зовнішніх впливів і зменшення контингенту іноземних професорів». Згадавши ж дискусії між «давніми» і «модерними», що відлунювали в усіх частинах Європи, ми знайдемо чимало прикладів уславлення модерної французької літератури саме як французької. Там, де національний чинник поєднується з інституційним, Сорбона чи університет Монпельє перестають бути просто індивідуальними брендами, вони стають «французькими університетами». А Французька Академія чи Французька Академія наук як новоутворені модерні інституції, «французькими» (і за назвою, і за духом) були від заснування.

Розподіл ідейних уподобань українських філософів XXI ст., як було показано, теж не пролягає кордоном національного і наднаціонального. Однак це не виключає ані залученості в національні процеси, ані усвідомлення себе частиною українського контексту. На цьому рівні світовий і український контексти *не конфліктують*.

Але чи є рівень, на якому ці контексти рішуче зіштовхуються? На мій погляд, національне і наднаціональне оприявнюються в найопозиційніших формах саме на рівні інституцій. Досить згадати, що останніми роками найбільші дискусії викликали освітні реформи: скорочення предметів філософського циклу в університетах (здійснювалось із посланням, зокрема, на «світовий досвід»), необхідність публікуватися в журналах, індексованих у великих світових наукометричних системах, зрештою, наша версія «Болонської системи». Останнім часом основні дискусії пов'язані з війною і різними розуміннями громадянської ідентичності. Не знаю інших дискусій, в яких так часто звучало б словосполучення «українська філософія».

Настільки велика значущість цього інституційного аспекту, на мій погляд, змушує визнати, що проблема існування чи неіснування НФТ узагалі не розв'язується на рівні лише аналізу (надто мінливих) філософських текстів, дискурсів, термінологічних систем чи проявлених у них рис «національного духу». Такий підхід надто спрощував би значно складніше явище. С. Йосипенко дуже слушно зауважив, що «на студіях з національної філософії не може не позначатись сучасне розуміння поняття національної ідентичності та його структури» [Йосипенко 2012: 68]. Однак мені йдеться *не про те*, що сьогоднішні погляди на ідентичність як відмінність спонукають філософів «розуміти національний контекст філософування» не як «причетність до спільної скарбниці думки європейської цивілізації та її історії», а радше як «непозбутню неповторність національної думки» [ibid.].

Викладу свої міркування з цього приводу тезово.

Теза 1: Виникнення НФТ взагалі не є результатом власне філософських чинників, точніше – останні відіграють в цьому процесі підпорядковану роль. Головна причина виникнення НФТ, на мій погляд, є позафілософською.

Теза 2: Це сама національна ідентифікація, усвідомлення приналежності до тієї (нехай «уявленої») спільноти, якою є модерна нація. НФТ – просто один із результатів облаштування «національного простору».

Теза 3: НФТ утворюють філософи, що ідентифікували себе з тією чи тією нацією, причому – через сам факт такої ідентифікації! Щоб НФТ постала на голому місці, достатньо й одного філософа, який назве себе «французьким» чи «українським». Звісно, в реальності такого не буває. Адже громадянам національних держав, навіть якщо вони філософи (і навіть якщо вони є такими громадянами лише у своєму серці чи принаймні у свідомості¹⁰), поділ усього (у т.ч. й філософії) на національне і ненаціональне в кожному разі «не чужий», за влучним висловом М. Крепона. Коли настає час націй, завжди знаходиться чимало тих, хто ідентифікує себе з філософією «своїх батьківщини», невід'ємною від національних філософських інституцій.

Теза 4: Тому для існування НФТ не має значення, сформована в даній країні «філософська мова» чи не сформована, розвинена філософська освіта чи не розвинена, тисячоліттями в ній практикують філософію чи тільки вчора почали, багато в ній (або її мовою) написано творів чи мало, відповідають ці твори «світовому рівневі» чи не відповідають, оригінальні вони чи вторинні, задають вони загальні тренди чи є лише локальною рецепцією таких трендів. Також не має значення ступінь моністичності «національного філософського дискурсу»: байдуже, скільки НФТ містить су-

¹⁰ Орест Субтельний не народився громадянином УРСР і не став ним, Петро Демчук теж не народився українським громадянином, але собі на біду таки ним став, а В'ячеслав Липинський не був навіть етнічним українцем. За бажанням список філософів, що ідентифікували себе як українських (чи ідентифікуються так історіографією), можна продовжити.

протівних один одному напрямів і наскільки ці напрями між собою незгодні або й узагалі «неізохронні» (як французькі схоласти і французькі галілеївці, що належали різним епохам, хоч і жили в одному й тому ж XVII ст.)¹¹.

Теза 5: Те, що називають НФТ, завжди утворюється як сукупність гетерогенно посталих індивідуальних національних самоідентифікацій, властивих особам, що філософують (спосіб філософування тут абсолютно не істотний). Це – перший рівень НФТ, на якому утворюється національна філософська спільнота (НФС).

Теза 6: НФТ не виключає, певна річ) усього масиву актуальних самоідентифікацій філософа. Адже останні можуть бути не лише громадянськими, але й, наприклад, суто фаховими, релігійними, естетичними чи соціальними (наприклад, із «людьми, що пишуть лівою рукою») і багатьма іншими. Але національна ідентифікація є доволі важливою у світі, де нації мають дещо більшу «вагу», ніж, наприклад, гуртки «ліворуких шанувальників вареників із вишнями».

Теза 7: Зокрема, можливі філософи, що з тих чи тих причин не ідентифікують себе з жодною НФТ (наприклад, з мотивів А 02.01b.). Ці філософи можуть бути частиною якихось інших традицій, спільнот тощо або принциповими гордими одинаками, що народилися безпосередньо у світі ідей. Ці ідентифікації аж ніяк не зашкодять існуванню НФТ (див. Тези 1-4).

Теза 8: Самоідентифікація з НФТ як вольовий громадянський акт не містить в собі рефлексивності, швидше йдеться про *автоматичне* продовження погляду на світ через національну призму. Отже, самоідентифікаційний аспект НФТ має бути доповнений рефлексією (бо філософи теж люди і прагнуть розвідувати).

Теза 9: Рефлексія щодо природи, меж, особливостей тощо даної НФТ завжди є присутньою справою істориків філософії (усякий, хто осмислює цей предмет, мимоволі стає «істориком національної філософії»). Ця рефлексія постає другим рівнем НФТ, що виникає зазвичай пізніше від першого і відіграє щодо нього роль свого роду «раціоналізації». НФТ, що постала *фактично*, як результат вибору вільних і наділених правами (у т.ч. правом на свободу совісті) людей, тепер має постати *концептуально* і *генеалогічно*.

Теза 10: Природи цих рівнів *радикально відмінні*: другий (як один з типів філософської творчості, приречений на незмінну діафонію) ніколи не дасть твердої ідентифікації з традицією, перший (як проста модифікація визнання приналежності до «своєї батьківщини») ніколи не дасть «розуміння» цієї традиції. Другий без першого

¹¹ В Україні XXI ст. ситуація в чомусь подібна. Тими, хто відносить себе в наш час до «української філософії», є і продовжувачі «славної світоглядно-антропологічної школи», і носії сучасних західних (чи східних) дискурсів, і творці «ні на що не схожих» українських вчень (які нерідко виявляються класичними графоманами й локальними винахідниками велосипедів), останні діалектики-матеріалісти, що прагнуть показати всім «істинних» Маркса й Леніна, очищених від командно-адміністративних спотворень, не надто численні вже прихильники «Триєдіної Русі». І це, певна річ, далеко не повний перелік. Настільки різноманітний (і не такий вже ідеальний) тип може утворитись лише в один спосіб – через індивідуальну ідентифікацію зі змістово поки що не визначеною «українською філософією». Для визнання себе «українським філософом» достатньо власного воління. На відміну від встановлення нового паркану, згода сусідів у цьому випадку не потрібна. І якщо хтось відмовиться визначати тебе таким філософом, то ти завжди можеш відплатити тією ж монетою. Адже усвідомлення себе «маленьким англійським віслючком, який один лише знає дорогу додому», теж не потребує дозволів чи узгоджень.

порожній, перший без другого сліпий¹². Але в індивідуальній свідомості вони можуть існувати один без одного. Кожен з цих рівнів НФТ постає як відносно самостійний, тому НФТ як ціле постає складеним поняттям.

Теза 11: НФТ, яка постає на першому рівні, не варто плутати зі множинними її «проектами», створеними на другому рівні. Як показує досвід «потужних» НФТ, іноді докорінні зміни їхніх наймейнстримніших концептуальних і генеалогічних самоосмислень не впливають ні на тривалість, ні на тривкість їх існування. Хай би як змінювалися уявлення про «французьку філософію», останньої у Франції не бракує, як і «французьких» філософів.

Теза 12: Поняття НФТ є синонімом поняття «національна філософія». Хіба що друге є загальним ім'ям, а перше представляє його лише в історичній динаміці.

Теза 13: Оскільки різні причини можуть призводити до однакових наслідків (особливо в такій справі як самоідентифікація), то множинність самоідентифікаційних мотивів неминуче веде на другому рівні як до множинності концептів НФТ, так і до множинності їхніх генеалогій.

Теза 14: Хаотичність цього «форуму самоідентифікацій» упорядковується інституційним чинником. Саме інституції філософування як найпотужніші і найчисленніші елементи цієї множини зазвичай задають стандарти, панівні смаки, межі актуального і неактуального, історико-філософський канон (радіше канони) тощо. НФТ не зводиться лише до спільнот, афілійованих із професійними чи іншими інституціями. До неї належить будь хто достатньо сміливий, щоб заявити про свою належність. Але принаймні протягом останніх двохсот років її основа – це спільноти, утворені в межах інституцій.

Теза 15: Єдність НФТ завжди є не стільки простором згоди, скільки єдністю через участь у дискусіях (важить саме участь, а не масштаб розбіжностей). Масштаб дискусій анітрохи не зашкоджує сталості НФТ, адже остання виникає на першому, а не на другому рівні. Теоретичні аргументи зруйнують її тільки тоді, коли зазнає руйнації базова для неї національна ідентичність. До того будь-які теоретичні кризи й парадокси матимуть результатом не руйнацію НФТ, а щораз нове тлумачення, досконаліше за попередні. Адже опис світу людьми навряд чи стане божественним, якщо здійснюватиметься не з «національної», а з якоїсь іншої людської точки зору.

¹² Саме тому, на мій погляд, С. Йосипенко, аналізуючи поняття національної філософії, має всі підстави не брати до розгляду критерії віднесення мислителів чи текстів до цієї філософії і «парадокси, які викликає строге й одностороннє застосування будь-якого з таких критеріїв». Адже для мене теж є безперечним фактом, що «канон – перелік персонажів кожної національної філософії, незалежно від переконливості тих чи інших критеріїв, досить швидко окреслюється на основі певних очевидностей чи конвенцій» [Йосипенко 2014: 53].

Я пояснюю цей факт тим, що властива першому рівневі НФТ *сильна нерелексивна самоідентифікація компенсує неминучі розриви і парадокси рефлексії*. Метафорично висловлюючись, «практичний розум» таким чином підставляє плече «чистому». Гадаю, всякий, хто міркував про національну філософію, має досвід обмеженості будь-якого з критеріїв її окреслення (мова, громадянство, етнічна приналежність, «національний дух» тощо). Але теоретична нерозв'язаність принципів питань теорії НФТ анітрохи не заважає філософам продовжувати називати себе «французькими» чи «українськими», якщо вони вважають це правильним. А до того ще й бачити себе частиною традиції, витоки якої зазвичай постулюються як значно давніші за виникнення самих націй. І таке постулювання має сенс, оскільки будь що значуще в історії навряд чи виникає на порожньому місці, причому завжди можна говорити про віддалені чи ближчі причини.

Теза 16: Будь-яка НФТ може бути описана, оскільки її існування завжди можна задати аксіоматично (див. Тезу 3). Кількість способів такого опису обмежується лише креативністю й історико-філософським талантом дослідника¹³.

Теза 17: НФТ може містити величезну кількість «мікродискурсів» і «мікродзеркал». Теоретично можна уявити собі НФТ, що містить лише один загальник (тезу про існування даної НФТ) і безбережне море розбіжностей. Однак інституційна природа сучасного знання, на мій погляд, не дозволить втілитися такій теоретичній можливості. На практиці завжди йдеться про деяку виважену міру збігів і розбіжностей.

Теза 18: Але кожна НФТ містить безліч особливостей і специфічних характеристик, серед яких цілком знайдеться місце і для внутрішньої полігlossenії, і для найрізноманітніших «мікродзеркал». Хоча слід пам'ятати: погодившись, що наша НФТ є внутрішньо полігlossenійною, ми вже цим утворимо деякий загальник і розширимо поле консенсусу.

Теза 19: Така особливість НФТ, як дещо (далеко не повністю) розбіжні *словники* в її межах, зовсім не вражає уяву на тлі згаданого французького XVII ст., яке історики філософії представляють у вигляді НФТ, що поєднує в собі різні *мови* філософування! Щоправда, через 300 років одна з цих мов остаточно набула статусу мертвої і практично вийшла з ужитку. Але історія української «внутрішньої полігlossenії» ще не написана, і ніхто зараз не зможе переконливо довести, наскільки минулим атрибутом нашої НФТ вона є¹⁴. Утім, якщо ми визнаємо українську НФТ «нашою», то питання про її внутрішню полігlossenію, певна річ, залишається вельми істотним і дуже захопливим, проте не здається питанням життя і смерті.

Теза 20: Спільна мова філософування¹⁵ в межах НФТ може розглядатися не стільки як наявний стан, скільки як мета. Оскільки НФТ є поняттям історичним, то не-

¹³ Достатньо прочитати опубліковану в цьому числі *Sententiae* статтю Лусіо Альваро Маркеса, присвячену описові бразильської філософії XX століття, щоб переконатися в цьому [Marques 2024]. Адже цей автор не лише пропонує оригінальний підхід, близький йому, але й побічно дає нам зрозуміти, що тут можлива й безліч інших підходів. Звісно, якщо попередньо забезпечене існування предмета опису.

¹⁴ У цьому контексті варто згадати про «африканську філософію» (порівн. з А 01.3.), уже тривалий час популярну на Заході. Нині йдеться про доволі чітко окреслену й інституційно афілійовану спільноту дослідників. Чи існуватиме вона й надалі саме в такій ідентифікації? Чи поступово розпадеться на, умовно кажучи, «нігерійську», «сенегальську», «танзанійську» та ін. філософії? Чи, навпаки, стане частиною якоїсь майбутньої «глобальнопівденної» філософії? Усі ці сценарії мають певну імовірність, але зараз неможливо з повною впевненістю прогнозувати, який з них (чи не з них?) здійсниться.

¹⁵ Тезі автора про плідне «внутрішньоукраїнське мовно-філософське розмаїття» (С 04.) ніби суперечить теза С. Йосипенка зі згаданої на початку статті «Українська мова» [Йосипенко 2024: 101]: «українські філософи виглядатимуть як британські, німецькі, французькі філософи, що філософують українською, якщо не вироблять спільної для всіх української мови філософії. Тобто якщо всі можливі рецепції не творитимуться на основі спільного всім досвіду мовлення українською, наявного у повсякденній мові, художній літературі, викладанні філософських дисциплін, есеїстиці тощо, а філософування українською не набуватиме внаслідок цього якоїсь специфічно української партикулярності». Насправді ж я не бачу суперечності, оскільки всі «мікродискурси» постануть саме «на основі спільного всім досвіду мовлення українською!» У цьому досвіді треба бачити міру усталеного і мінливого, яка лише й забезпечує розвиток. Єдино важливою є самоідентифікація цих «мікродискурсів» як українських, а не їхня формальна чи змістова незвідність одне до одного. За наявності першої друга стане запорукою дискусії, що неодмінно вироблятиме таку «українську партикулярність», рівень якої нас влаштовуватиме на тому чи тому етапі.

одмінно передбачає становлення і динаміку. Тому на якихось її етапах достатньо вже самої дискусії про спільну мову філософування. Якщо ж говорити про теперішній стан української НФТ, то вона позначена доволі широким консенсусом як на традицію, що продовжує розвиватись з не надто високого стартового пункту. Специфічні й відносно сталі «мікродискурси» є нині її перевагою, у цьому слід погодитись з нашим автором (див. С 04.). Утім, тривале співіснування будь-яких «мікродискурсів» у межах НФТ як критичної, але поєднаної однаковою громадянською ідентифікацією *спільноти*, неминуче приводитиме до деяких синтезів.

Теза 21: На основі сказаного НФТ можна визначити як дворівневий соціальний механізм самовідтворення національної філософської спільноти (НФС), який функціонує в межах модерних філософських інституцій в широкому сенсі (від університетів до ФБ-груп).

Теза 22: На першому рівні НФС виникає і зберігає свою тривкість через самоідентифікацію філософів. На другому рівні, у межах НФС, що вже виникла й існує фактично (практики прилучення), відбувається рефлексія деяких із цих філософів щодо того, чим НФС є концептуально і генеалогічно (практики змістових дискусій). Ці рівні є відносно самостійними, і лише їхня єдність постає як тривка і змістово наповнена НФТ, що включає *всю* різноманітність філософування, здійснюваного тими, хто ототожнює себе з НФС.

Теза 23: Головним предметом «передання» наступним поколінням у цій традиції є не «сутнісні риси», унікальні для даної «національної філософії». Цей предмет двоїстий. На рівні 1 передаються практики НФС (див. вище, прим. 7), на рівні ж 2 – як множинні й мінливі результати дискусій про сутність «національної філософії» (змістово наповнюють самоідентифікацію рівня 1 в той чи інший час), так і самі постійно наявні дискусії (постійна форма змістового самовідтворення НФС).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Єрмоленко, А., Хома, В., Давіденко, І., & Мирошник, К. (2022). Німецька філософія в українському контексті (70-80-ті роки ХХ ст.). Частина II. *Sententiae*, 41(2), 181-191. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.181>
- Йосипенко, С. (2012). Філософія та національна ідентичність. *Гуманітарні студії: збірник наукових праць*, 12, 61-69.
- Йосипенко, С. (2014). Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Йосипенко, С. (2024). Українська мова. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.), *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V, сс. 79-110). Київ: Дух і Літера.
- Кассен, Б. (2009). Вступне слово. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.), *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* (Т. I, сс. 13-16). Київ: Дух і Літера.
- Кассен, Б., & Сігов, К. (Ред.). (2024). *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V). Київ: Дух і Літера.
- Панич, О. (2024). Національна філософія та національне філософування. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.), (2024). *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V, сс. 101-103). Київ: Дух і Літера.
- Cassin, B. (Ed.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Seuil, & Le Robert.

- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes* (Vols. I-XI). (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Foisneau, L. (Dir.). (2015). *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir* (Vols. 1-2). Paris: Classiques Garnier.
- Foisneau, L., & Guénard, F. (2015, 9 septembre). *Qu'est-ce qu'un philosophe français? Entretien avec Luc Foisneau*. Vie des Idées. <https://laviedesidees.fr/Qu-est-ce-qu-un-philosophe-francais.html>
- Marques, L. Á. (2024). Perspectives on Brazilian Philosophy in the Last Century. *Sententiae*, 43(2), 55-71. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.055>

Одержано 23.06.2024

REFERENCES

- Cassin, B. (2009). Foreword. [In Ukrainian]. In B. Cassin, & K. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies: Lexicon of untranslatables* (Vol. I, pp. 13-16). Kyiv: Duh i Litera.
- Cassin, B. (Ed.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Seuil, & Le Robert.
- Cassin, B., & Sigov, K. (Eds.). (2024). *European dictionary of philosophies: Ukrainian context. Lexicon of untranslatables* (Vol. V). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes* (Vols. I-XI). (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Foisneau, L. (Dir.). (2015). *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*. (Vols. 1-2). Paris: Classiques Garnier.
- Foisneau, L., & Guénard, F. (2015, 9 septembre). *Qu'est-ce qu'un philosophe français? Entretien avec Luc Foisneau*. Vie des Idées. <https://laviedesidees.fr/Qu-est-ce-qu-un-philosophe-francais.html>
- Marques, L. Á. (2024). Perspectives on Brazilian Philosophy in the Last Century. *Sententiae*, 43(2), 55-71. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.055>
- Panych, O. (2024). National philosophy and national philosophizing. [In Ukrainian]. In B. Cassin, & K. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies: Ukrainian context. Lexicon of untranslatables* (Vol. V, pp. 101-103). Kyiv: Duh i Litera.
- Yermolenko, A., Khoma, V., Davidenko, I., & Myroshnyk, K. (2022). German philosophy in the Ukrainian context (70-80s of the 20th century). Part II. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(2), 181-191. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.181>
- Yosypenko, S. (2012). Philosophy and national identity. [In Ukrainian]. *Humanities studies: collection of scientific works*, 12, 61-69.
- Yosypenko, S. (2014). National philosophic traditions as an object of reflection in the field of the history of philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Yosypenko, S. (2024). Ukrainian language. [In Ukrainian]. In B. Cassin, & K. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies: Ukrainian context. Lexicon of untranslatables* (Vol. V, pp. 79-110). Kyiv: Duh i Litera.

Received 23.06.2024

Oleg Khoma

Tradition and polyglossia

Oleksiy Panych put forward two theses: about the irrelevance of the concept of national philosophical tradition in the analysis of contemporary philosophical processes and about the impossibility of building such a tradition in contemporary Ukraine since this tradition is in-

compatible with the “internal polyglossia” essential for Ukrainian philosophizing. I prove that the essential features of the national philosophical tradition highlighted by O. Panych do not consider contemporary developments of this concept. Developing Serhiy Yosyenko's idea about the institutional level of this tradition, I propose to understand it as a two-level social mechanism of self-reproduction of the national philosophical community within the boundaries of modern philosophical institutions. At the first level, this tradition results from a purely civil self-identification of each philosopher (this ensures the very existence and stability of the tradition); at the second one, multiple reflections are carried out regarding what this tradition is and where it comes from. The results of these levels do not reduce to each other and perform separate functions. This approach solves several complex theoretical problems, particularly the incompleteness of the criteria for defining the national philosophical tradition.

Олег Хома

Традиція і поліглісія

Олексій Панич висунув дві тези: про нерелевантність поняття національної філософської традиції при аналізі сучасних філософських процесів; і про неможливість побудувати таку традицію в сучасній Україні, позаяк ця традиція несумісна зі «внутрішньою поліглісією», сутнісною для українського філософування. Я доводжу, що істотні риси національної філософської традиції, виділені О. Паничем, не враховують сучасних розробок цього поняття. Розвиваючи ідею Сергія Йосипенка про інституційний рівень цієї традиції, я пропоную розуміти її як дворівневий соціальний механізм самовідтворення національної філософської спільноти в межах модерних філософських інституцій.. На першому рівні ця традиція постає результатом суто громадянської самоідентифікації кожного окремого філософа (цим забезпечується саме існування і сталість традиції), на другому здійснюються множинні рефлексії щодо того, чим є і звідки походить ця традиція. Результати цих рівнів не зводяться один до одного і виконують окремі функції. Цей підхід дозволяє розв'язати низку складних теоретичних проблем, зокрема проблему неповноти критеріїв визначення національної філософської традиції.

Oleg Khoma, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities at Vinnytsia National Technical University (Ukraine).

Олег Хома, д. філос. н., професор, завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: quid2anim@gmail.com
