

## УСНА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: письмовий формат

---

*Сергій Йосипенко*

### Усна історія філософії як джерело історико-філософського дослідження

Усна історія філософії<sup>1</sup> посідає дедалі помітніше місце в українському філософському ландшафті. Як на мене, знаковою тут є діяльність Тетяни Чайки<sup>2</sup>, естафету якої підхопили численні українські дослідники. Записи розмов з представниками старшого покоління філософів дедалі частіше з'являються в українських часописах, а «Sententiae» зробили їх навіть постійною рубрикою. Такі записи розмов не є чимось новим у західному контексті, проте роль,

---

<sup>1</sup> У формулюванні теми статті було б логічнішим назвати джерело історико-філософського дослідження «усною історіографією філософії», адже власне джерелом є вже записані в тій чи тій формі усні розповіді, однак це було б некоректним із двох причин. По-перше, історики філософії не розробляють якийсь новий підхід, а лише застосовують у галузі історії філософії давно усталений в історіографії підхід *oral history*, який включає як процес усних розмов та їх запису, так і дослідження, здійснені на підставі таких записів. По-друге, таке, на перший погляд, «нелогічне» формулювання є приводом нагадати собі, що первісним значенням слова «історія» була фіксація подій у формі усного епосу, і тільки згодом історія перетворилася на «історіографію», тобто «історієписання».

<sup>2</sup> Див.: Крымский, С. (2012). *Наш разговор длиною в жизнь* (Цикл інтерв'ю Татяни Чайки). Київ: Издательский дом Дмитрия Бурого; Горский, В. (2014). *Я прожил счастливую жизнь (Цикл интервью Т.А. Чайки)*. Київ: Издательский дом Дмитрия Бурого; див. також низку публікацій у «Філософській думці».

яку усна історія філософії може відіграти в історії української філософії, спонукає до осмислення її як філософського жанру і як джерела історико-філософського дослідження. У цьому виступі я хотів би підсумувати враження і міркування про усну історію філософії, які виникають у мене як історика української філософії, що має до цього жанру передусім (але не тільки) професійний інтерес.

Мені дуже приємно констатувати зростання інтересу до усної історії філософії, оскільки це зростання підтверджує низку пов'язаних між собою тез, на яких я незмінно наголошую. Передусім тезу про легітимацію впродовж ХХ сторіччя того, що Гегель назвав «зовнішньою» історією філософії, а отже перехід від усе ще традиційного для нас розуміння історії філософії як історії великих ідей, теорій, творів великих (мертвих) філософів до її розуміння як історії людей, що живуть і філософують у всіх тих персональних, історичних, політичних та академічних контекстах, про які зазвичай ідеться в усній історії філософії. По-друге, застосування у царині історико-філософського дослідження розроблених у соціальній історії концепту, методів, принципів *oral history* є чудовим підтвердженням тези, згідно з якою стан та еволюція історичного знання безпосередньо позначаються на підходах до історії філософії<sup>3</sup>. Обидва ці чинники стимулюють істориків філософії переключити свій інтерес з царини глобальних проблем та ідей минулого на безпосередню історію, тобто історію безпосереднього минулого, яка завжди має локальний характер: усна історія філософії в Україні сьогодні неминуче є історією української філософії пізнього радянського та пострадянського періоду чи навіть українських академічних середовищ та інституцій (Києва, Львова, Одеси, Харкова тощо), в яких у цей період відбувалось філософське життя.

Конкретне історико-філософське дослідження має поєднувати (за умови їх наявності) три типи джерел, які доповнюють та уточнюють одне одного. До першого належить те, що можна умовно назвати філософськими творами; це головний тип джерел для тієї традиційної історії філософії, про яку йшлося вище. До другого — архівні матеріали, які розкривають засади та умови функціонування інституцій та середовищ, а отже постачають дані «об'єктивного» характеру для реконструкції біографій філософів і/або контексту написання тих чи тих творів. До третього я б відніс твори філософів, які з погляду згаданої традиційної історії філософії мають якщо не далекий від власне філософії, то щонайменше «міноритарний» характер: це листи, спогади, щоденники та інша автобіографічна література. У модерний період джерела цього типу в кращому разі наділяли здатністю постачати дані «суб'єктивного» характеру для реконструкції біографій філософів і/або контексту написання тих чи тих творів, проте не варто забувати, що раніше твори

<sup>3</sup> Див.: Йосипенко, С. (2011). Проблема ідентичності історії філософії та еволюція історичного знання. Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І.В. Бойченка. Зб. наукових праць. *Філософські діалоги*, 5, 12-23.

названих жанрів мали (а подекуди й сьогодні мають) непересічне літературне й філософське значення і були власне філософськими творами; варто лише пригадати собі «Моральні листи до Луцилія» Сенеки, «Наодинці з собою» Марка Аврелія, «Сповіді» Августина й Русо тощо.

Усна історія філософії належить до третього типу джерел і, враховуючи час та умови її виникнення, може бути джерелом історико-філософського дослідження лише пізнього радянського та пострадянського періоду. Понад те, для цього періоду вона може стати провідним джерелом такого типу, хоча не варто забувати про цілу низку творів автобіографічного характеру молодшої радянської і старшої пострадянської генерації філософів, деякі з яких (наприклад, «Спогади» Василя Лісового) мають непересічну літературну та філософську цінність. Зрозуміло, що для більш віддалених періодів комбінація джерел може відрізнятись, скажімо, брак архівних даних можна частково замінити дослідженнями соціальної історії, натомість брак усної історії філософії — листами, спогадами тощо. Кожен із названих типів і жанрів джерел є проблемним для історика філософії, а встановлення їх ідентичності, точок перетину і принципових відмінностей потребує окремої розмови у кожному окремому випадку.

Усна історія філософії є надзвичайно корисним джерелом, яким історик філософії повинен користуватися надзвичайно обережно, оскільки і на «творення» усної історії, і на її використання чатують численні небезпеки. Як і у випадку інших джерел, ці небезпеки виникають, коли ми випускаємо з уваги специфіку конкретного жанру, надаємо виняткову перевагу одному з типів джерел або ж використовуємо один із типів джерел у якості іншого. На мій погляд, можливості, переваги та небезпеки усної історії філософії як джерела історико-філософського дослідження зумовлені трьома наступними проблемами, які є то спільними для неї та інших жанрів філософських розмов і/або соціальної усної історії, то відрізняють її від них.

Проблема *пріоритету усного мовлення* демонструє відмінність усної історії філософії від соціальної усної історії, що починалась як історія традиційно «мовчазних» верств — простого народу, жінок, різного роду меншин тощо. Зрозуміло, що філософи ніколи не були такою верствою, хоча умови, за яких філософи могли говорити чи писати, були досить різними<sup>4</sup>. Однак у

---

<sup>4</sup> Варто зауважити також, що інтерес до усної історії філософії в пострадянський період зумовлений не лише, а може і не стільки переліченими на початку теоретичними трансформаціями історії філософії, скільки тим, що історія філософії радянського періоду є своєрідною «замовчуваною» історією. З одного боку, за тих часів були речі, про які не прийнято було говорити публічно і про які, тим паче, не писали. З іншого боку, багато пострадянських філософів неохоче говорять про своє радянське минуле (чи принаймні про окремі аспекти такого). Ці обставини спричинилися до того, що ми маємо сьогодні унікальний розрив поколінь, коли більша частина текстів радянського періоду, а також те, що відбувалось у цей період з філософією, часто є зовсім незрозумілими для людей, що не навчалися у радянських університетах (навіть якщо в пострадянських універси-

царині філософії зберігся традиційний пріоритет усного мовлення над письмом<sup>5</sup>, характерний передусім для античної доби. Починаючи від середньовіччя провідною формою філософування стає написання текстів, які з цього часу дедалі більше стають, якщо скористатися метафорою Доманьського, формою «уприсутнення» вже не фізично відсутніх людей, а ідей і теорій, а також провідною формою передання та поширення цих ідей і теорій. Усне мовлення зберегло свої позиції лише у царині навчання — у формі лекцій, семінарів, а також неформальних дискусій філософів, хоча характерне для модерного письма знеособлення заторкнуло й усне навчання: воно, якщо вжити формулу Віктора Гольдшміда, так само дедалі більше стає засобом не формування, а інформування<sup>6</sup>. Проте й сьогодні усне мовлення оточене ореолом «автентичної», спонтанної, необробленої форми мовлення, мало не рівноцінної самій думці, а також спонтанної, не прихованої жодними прийомами та умовностями письма форми виявлення істини. Саме таким пріоритетом усного мовлення, на мою думку, можна пояснити сьогоднішню популярність інтерв'ю та круглих столів.

Усне мовлення, жива розмова справді здатні виявити чимало цікавого і несподіваного і для самого мовця, і для слухача, але не потрібно забувати, що згаданий пріоритет стосується «живої й натхненної» усної розмови, «що поєднує душі», а не її (добре відредагованого) письмового запису, який все-таки

---

татах вони навчалися у людей, які працювали ще в той період і були авторами таких текстів). Відтак, як і у випадку соціальної усної історії, усна історія філософії здатна відкрити недоступний в інший спосіб професійний та людський досвід і, таким чином, запропонувати ключ для розуміння безпосереднього минулого.

<sup>5</sup> Точніше, «живої й натхненної мови людини, наділеної знанням, блідим відображенням якої слушно можна вважати письмову мову», як каже Федр в однойменному діалозі (276 а) (Платон. (2008). Федр. (Й. Кобів, пер. з давньогр.). В: Діалоги (с.300). Харків: Фоліо). Юліуш Доманьський, звертаючись до цього місця «Федра», припускає, що спроби реабілітації письма аж до доби Відродження часто відштовхуються від його інтерпретації (Domański, J. (1992). *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce* (s. 138). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN). Водночас він наголошує, що з часів класичної античності існують «... похвали двом жанрам письма: листам та історіографії в широкому розумінні; перший жанр уприсутнює віддалених живих сучасників, другий — померлих людей минулого. І тих, і тих текст уприсутнює чи, принаймні, може уприсутнювати разом з цілим їхнім внутрішнім світом ...» (Domański, J. (1992). *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce* (s. 9). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN). У запропонованій Доманьським перспективі постанови письмової вченої культури наприкінці античності, коли провідною формою філософських занять стає читання, інтерпретація та коментування класичних текстів, можна розглядати як продовження цієї практики «уприсутнення» великих філософів минулого.

<sup>6</sup> П'єр Адо вдається до цієї формули, щоб відповісти на запитання, «... чому Платон писав діалоги. Адже усний філософський дискурс для нього був вищим за письмовий філософський дискурс. Бо усний дискурс невіддільний від конкретної присутності живої істоти і справжнього діалогу, що поєднує душі ...» (Адо, П. (2014). *Що таке антична філософія?* (С. Йосипенко, пер. з фр.) (сс. 91, 94). Київ: Новий Акрополь).

є текстом, а отже блідою подобою цієї розмови; цей пріоритет, таким чином, стосується радше учасників розмови, а не її читачів. *Oral history* виникає лише тоді, коли стають доступними і зручними у використанні технічні засоби запису звуку, а згодом і зображення. Навряд чи можна назвати усною історією, наприклад, записи етнографів XVII чи XIX сторіччя, справжніми авторами яких були радше ті, хто писав, ніж ті, кого записували. Давши змогу фіксувати не лише слова, а й невербальні речі — паузи, тембр голосу, вираз обличчя тощо, нова техніка створила нечувану можливість передавати й поширювати усну, живу розмову і тим самим зовсім нові умови для «уприсутнення» фізично відсутніх людей (можливо, остаточно перейнявши таку здатність від письма). Чи варто за цих обставин говорити про повернення до усної вченої культури? На мій погляд, йдеться радше про необхідність пошуку нового співвідношення і взаємозв'язку усної та письмової вчених культур, бо, вдихнувши нове життя в усні форми філософування й навчання, нові технічні можливості одночасно піддали своїх користувачів новим спокусам спрощення й підміни. За доби письмової культури усне, а тепер і аудіовізуальне мовлення завжди спокушало можливістю простішого, «адекватнішого» висловлення істин, прихованих за хитросплетіннями письмового тексту. Але якщо раніше для цього була потрібна все-таки жива розмова з колегами в коридорах, місцях для паління, кав'ярнях тощо, то сьогодні значно простіше подивитись інтерв'ю автора книги чи лекцію того, хто прочитав цю книгу, ніж читати саму книгу на кількості сторінок (причому це можна зробити не виходячи з дому і не вступаючи ні з ким у контакт). За допомоги сучасних носіїв усні розмови про філософію можуть стати важливим доповненням письмової культури, але якщо їх використовуватимуть замість читання книг і статей, то ці усні розмови можуть витіснити культуру читання та інтерпретації філософських текстів і навіть власне філософської рефлексії та діалогу. Адже технічні засоби створюють можливість адекватної фіксації усного мовлення, але не діалогу з третіми особами, що стають слухачами/глядачами зафіксованої лекції, розмови тощо: той, кого записують, не має ні зв'язку зі своїм кінцевим глядачем/слухачем, ні впливу на нього, натомість той, хто дивиться чи слухає, є не учасником, а споживачем вже готової розмови, хоча й може в будь-який момент на власний розсуд увімкнути чи вимкнути запис. Ці міркування і перестороги повною мірою стосуються як усної історії філософії, так і будь-яких інших жанрів філософських розмов; їх швидкоплинність, обмеженість часом, місцем, колом та компетентністю учасників, незавершеність сюжетів і деталей обговорення забезпечують як унікальність та неповторність, так і обмеженість та неповноту усної історії філософії як джерела історико-філософського дослідження: вона може бути важливим доповненням і навіть ключем до розуміння інших джерел історико-філософського дослідження та історії загалом, але ніколи не зможе їх замінити.

Проблема *статусу свідчення* стосується використання усної історії філософії як джерела і є спільною для усної історії та спогадів будь-якого жанру.

Якщо спробувати визначити специфіку власне усної історії філософії стосовно інших жанрів філософських розмов, то вона вочевидь полягає в тому, що людина, у якої беруть інтерв'ю, постає як свідок. Але так само, як існує згаданий традиційний пріоритет усного мовлення над письмом, існує не менш традиційний авторитет свідка, який походить від уже згаданого усного епосу та хронік, що їх будували за принципом «я бачив те, про що розповідаю» або «я знав людину, яка бачила те, про що розповідаю». Цей авторитет був остаточно подоланий позитивістською історіографією, яка принципово спиралася лише на письмові джерела, але він відновився і, вочевидь, навіть посилюється в *oral history*, яка реабілітує наративний принцип «я бачив», «я знав людину, що бачила», оскільки її головним призначенням є відкрити інший — персональний, антропологічний чи психологічний — вимір подій, які зазвичай вже добре (але однобічно) реконструйовані за допомоги інших джерел. Це робить свідка не просто центральною фігурою усної історії, а й своєрідною вищою інстанцією цієї історії, свідчення якої є безапеляційними (особливо у випадку, коли йдеться про «я відчував», «я думав», «я переживав» тощо). Анет В'євіорка, один із провідних французьких фахівців у галузі усної історії, концептуалізувала цю трансформацію у назві своєї книги, присвяченої рефлексіям над досвідом збору свідчень про Шоа: «Доба свідка»<sup>7</sup>. Проте настання доби свідка породжує низку питань щодо його свідчення.

Передусім ретроспективності історичного свідчення у досить поширеному випадку, коли воно відбувається через десятиріччя після подій, про які свідчать. Свідок свідчить про досвід, відомий лише йому, і це свідчення важливе у безпосередньому, не позначеному іншими досвідами вигляді, однак за згадані десятиріччя свідок змінився, змінилися способи його сприйняття речей і вираження власних почуттів, він обговорював свій досвід з іншими чи чув від інших про їхній досвід; зрештою, на нього впливають громадська думка та нові звичаї, наприклад, те, що зараз сприймають як дискомфорт, приниження, несвободу, колись могло належати порядку речей і його так не сприймали тощо. Іншим чинником, який може впливати на використання свідчення, є те, що я у дуже вузькому розумінні назвав би «етикою свідчення». В інтерв'ю чи спогадах філософів можна спостерігати, як статус свідка і безапеляційність свідчення використовують для зведення рахунків — з людьми, інституціями, історичною ситуацією тощо. Філософ у ситуації свідчення, фактично постаючи сам на сам з історією, не лише допускає якісь фактичні неточності, а й демонструє ресантимент, жадобу слави, егоцентризм — усі ті людські речі, від яких філософія мала б лікувати. Проте, на мій погляд, буде ще гірше, коли редактор, збентежившись почутим, спробує підкоригувати таке свідчення при публікації: якщо ми вже визнали за людиною статус свідка, то повинні дати їй право сказати все, що вона

<sup>7</sup> Wieviorka, A. (1998). *L'Ère du témoin*. Paris: Plon.

вважає за потрібне, хоч би як це виглядало<sup>8</sup>. Адже свідчення важливе не лише у прямому, фактичному розумінні: незалежно від впливу обох названих чинників на «достовірність» свідчення, вони невіддільні від згаданого призначення усної історії й навіть забезпечують її специфіку. Реконструкція порядку подій (або, у випадку усної історії філософії, — логіки ідей і теорій) є тут, у певному сенсі, важливим, але побічним ефектом, натомість прямим завданням є розкриття антропологічних чи психологічних портрета й мотивації дієвця чи автора ідей і теорій, його суб'єктивного сприйняття подій, ідей і теорій тощо. Інша справа, що історик повинен сприймати будь-яке свідчення саме таким, тобто як джерело, що підлягає критичному дослідженню, в тому числі у контексті інших джерел, а не як саму історію чи всю історію; кажучи словами Анет В'єйорки, «не можна обійтися без свідчень живої людини чи свідчень, записаних на відео. Історики цікавляться людьми, але історія не може зводитись до свідків... свідок ніколи не може підмінити історика»<sup>9</sup>.

Проблема *асиметричного характеру інтерв'ю* пов'язана головним чином із тим, що усна історія філософії є джерелом, яке створює сам історик або, щонайменше, умови створення якого створює сам історик. Як і інші жанри філософських розмов, інтерв'ю має літературну форму діалогу, хоча власне діалогом можна назвати лише розмову, де обидва співрозмовники розкривають і протиставляють власні життєві та філософські позиції, сприймані як рівноцінні. Натомість інтерв'ю, незалежно від того, чи зроблені вони в жанрі усної історії філософії, чи в жанрі розмови про філософію взагалі, є асиметричними: інтерв'юєр покликаний розкрити або життєву та філософську позицію корифея, або особистий досвід свідка. Така асиметричність може створювати враження майже монологу (на які деколи й перетворюються інтерв'ю), де інтерв'юєр відіграє роль пасивного слухача, перед яким свідок може виговоритися, або ж імпровізованої лекції, упродовж якої інтерв'юєр (як студент) може задати корифею (як викладачу) хіба що кілька уточнювальних запитань. Це враження є досить оманливим. Передусім тому, що досвід, пам'ять, компетентність свідка (навіть якщо він корифей) є обмеженими, і, пропонуючи йому виступити в ролі історика, інтерв'юєр провокує його на міфотворення (за яке усну історію зовсім небезпідставно критикують її опоненти). Якість усної історії філософії як джерела прямо залежить від активності та компетентності інтерв'юєра — історика, який бере участь у створенні цього джерела. В соціальній усній історії це дуже добре розроблена тема: техніка інтерв'ю, принципи, яких слід дотримуватися, маніпуля-

---

<sup>8</sup> Оскільки письмова публікація усних розмов технічно неможлива без літературної обробки, то «етика свідчення» вочевидь повинна передбачати й своєрідну «етику редагування».

<sup>9</sup> Wieviorka, A. (2008). Le témoignage, le rôle du témoin. Retrieved from: <https://www.cercles-hoah.org/spip.php?article36>.

ції чи форми тиску, яких слід уникати, прийоми, за допомоги яких можна спонукати свідка сказати якісь речі, тощо. Подібні принципи та прийоми забезпечують створення якісного джерела, за умови, що історик, який бере інтерв'ю, ознайомлений з подіями та обставинами (чи з текстами, ідеями й теоріями) історії, про яку йдеться, можливо, не гірше за самого свідка (проте з інших джерел і/або з позиції свого відмінного суб'єктивного досвіду), утім, користуючись відповідними принципами та прийомами, забезпечує передбачену жанром асиметрію.

Ці короткі й досить загальні міркування про усну історію філософії спровоковані враженнями від наявних публікацій такого жанру та спробами використання їх як джерел власних історико-філософських досліджень. Вони можуть видатись надто радикальними, але, на мій погляд, осмислення та обговорення подібних проблем є неминучим, якщо ми розглядаємо усну історію філософії не як усну версію традиційної історії філософії у вигляді історії великих ідей, теорій, творів великих філософів, а як один із шляхів осягнення історії людей, що живуть і філософують у всіх тих персональних, історичних, політичних та академічних контекстах, що їх у певних випадках здатна розкрити лише усна історія філософії.

**Сергій Пролєєв:** Ви казали про те, що все висловлене необхідно зберігати так, як воно безпосередньо було сказано — без жодних правок. Я солідаризуюсь з принципом автентичності документа, в який недоречно щось привносити, як то кажуть, «заднім числом». Разом із тим існує суттєва відмінність усного мовлення та письмового тексту. Йдеться не про різницю жанрів та стилістик — такі відмінності природні, і їх треба зберігати, не редукуючи усне мовлення до структур письмового. Але всі, хто працював зі стенограмами усних виступів, добре знають, скільки в них неоковирностей та захараченості різноманітними акустичними «склейками», які не несуть смислових навантажень, понад те, стають відчутними перепонами на шляху змістового сприйняття і розуміння сказаного. Якби, наприклад, ми у «Філософській думці» друкували круглі столи у вигляді стенограм, без істотного редагування, передусім літературного, читач би нам не подякував. Наважуся стверджувати, що стенограма настільки ж зберігає смисл висловленого, наскільки й викривлює його. Тому саме заради збереження автентичності сенсу сказаного невіддільною складовою методології усної історії філософії має бути передбачена практика переведення усного свідчення у письмовий формат. Не будемо забувати, що усна історія — не просте спостереження, такий собі голий відбиток події, а дослідження. З усіма властивими дослідженню практиками пізнавального перетворення свого предмета. Треба звернути окрему методологічну увагу на процедуру переведення усного свідчення у письмовий формат: визначити, що є при цьому припустимим, а що ні, які частки мовлення можна видаляти заради кращого доступу до сенсу сказаного, а які видалення шкодять автентичності документа та спотворюють його. Чи вважаєте ви це виправданим?



**Сергій Йосипенко:** Оскільки ви сказали про етику свідчення, то я продовжу в цьому напрямку. Літературна редакція є необхідною, але водночас постає питання: хто краще бачить сенс — редактор чи той, хто говорив? Наскільки ми можемо переробити розповідь? У мене немає однозначної відповіді.

**Тетяна Чайка:** Є відповідь, яка ґрунтується на досвіді. Я пропоную взяти маленькі два абзаци — більше не треба — з повної розшифровки аудіозапису будь-якої усної бесіди і спробувати це прочитати. І все одразу стане зрозуміло. Єдине, пане Сергію, з чим я не погоджуся із того, що ви сказали, — це слово «неоковирність». Це не неоковирність, це специфіка усного мовлення. Без цієї «неоковирності» воно просто неможливе. Ви ж знаєте — немає нічого нуднішого, ніж коли виходить людина і, позираючи то на вас, то у свій текст, починає говорити «як по писаному». Адже кожен різновид спілкування має свої закони, свої обмеження, свої вимоги. Тому — кажу це за досвідом власної роботи над двома книжками інтерв'ю — певне «перереформатування» усного слова в процесі його письмового запису в будь-якому разі є потрібним. Потрібним саме для того, щоб читач, як ви точно сказали, міг адекватно сприйняти те, що ми йому пропонуємо. Один із специфічних моментів, які при цьому слід враховувати, — інтонаційне забарвлення усного слова. Розумієте, письмовий текст не має інтонації, а в усній розповіді інтонація важить дуже багато. Замінити її нічим не можна. Отже, потрібно знаходити якісь форми, які б хоч якоюсь мірою давали змогу зберегти на письмі індивідуальне звукове обличчя автора. Я сподіваюся, шановні колеги матимуть змогу ознайомитися зі щойно опублікованою у «Філософській думці» частиною інтерв'ю з Петром Федоровичем Йолоном — це, мабуть, у моїй практиці найяскравіший приклад того, наскільки може бути важливо зберегти на письмі неповторну інтонацію респондента. Можливо, для цього потрібен якийсь особливий хист, особливе вміння, не знаю. Але обійтися без цього не можна.

**Сергій Пролеєв:** Тут я б додав дещо. Коли казав про «неоковирності», то мав на увазі, що такими вони є в оптиці письмового формату. Пані Тетяна заторкнула важливий момент, що стосується інструментарію усної історії філософії. Які засоби використовує інтерв'юєр задля відтворення автентичності сказаного? Дійсно, є велика проблема інтонації. Важливо для автентичності сенсу не письмово викласти один в один те, що пролунало, а відтворити інтонаційне навантаження розмови. На нашому круглому столі присутні люди, які не лише теоретично розглядають проблему усної історії філософії, а здійснюють конкретні досвіди в цій царині, ведуть «польові дослідження». Чи не варто вам подумати про завдання відтворення в отриманих результатах інтонаційного супроводу мовлення? Скажімо, знаємо практику ремарок у п'єсах, де йде репліка, супроводжувана ремаркою: «посміхнувся», «відвів погляд», «гнівно», «зневажливо» тощо. Чому б інтерв'юєру не супроводжувати такими ремарками висловлювання опитуваного, відтво-

рюючи таким чином інтонаційний візерунок розмови? Як на мене, це було б істотним смисловим доповненням кінцевого тексту. Бо інтонації, рухи — це теж свідчення, і досить важливі. Чому ними нехтувати?

**Аміна Кхелуфі:** Коли ми ведемо стенограму, то якраз цим займаємося. Позначаємо у квадратних дужках: «посміхнувся», «показав книгу» тощо.

**Сергій Пролєєв:** От бачите, початок покладено. Треба розвивати цей інструментарій, приділяти йому окрему методологічну увагу.

**Тетяна Чайка:** Це відкрита лабораторія. Ще один момент зауважу. Дуже важливі паузи — ті самі паузи, які робить респондент, коли розповідає свою історію. Де він зупиняється, де підшукує слово, де він невпевнений... Інколи бачиш із тих пауз, що він хотів би щось сказати — а не говорить. Або говорить, аж раптом сам себе зупиняє. Паузи дуже інформативні, зверніть увагу. Їх конче потрібно якось позначати на письмі. «Він робить паузу» — не знаю, чи цього досить, адже самі паузи здатні набувати безлічі відтінків.

**Сергій Пролєєв:** Той аспект, який зараз обговорюємо, свідчить, що формування документа в усній історії — це не лише процес слухання та відтворення почутого, а й процес спостереження, який істотно доповнює почуте. Не фіксуючи побачене, ми інколи суттєво збіднюємо зміст.

*Сергій Пролєєв*

### **Усна історія філософії як теоретична можливість філософування**

Свій виступ хочу присвятити усній історії філософії як теоретичній можливості філософування. В цій великій темі зосереджуся на двох сюжетах, які можуть стати подразниками щодо нашого подальшого обговорення. Перший — це конструювання минулого в процесі історичного дослідження. Другий — значення усної історії як певної форми самого філософування, філософської творчості.

Уже йшлося про те, які додаткові можливості створює усна історія філософії для герменевтики тексту та для відтворення минулого. Не буду на цьому зупинятися.

Коли йдеться про усну історію філософії, виникає вихідне питання: а що у вигляді її відбувається? Усну історію часто визначають як практику історичного дослідження, яке спирається на збирання спогадів людей, що наразі живі і є свідками минулого. Такі свідчення мають біографічний та автобіографічний характер. Їхнє значення для реконструкції минулого очевидне.

Проте зауважу, що разом із тим усна історія оприявнює одну із загальних епістемологічних засад історичної науки. Історик не просто реконструює певне минуле, він його створює. Він формує документ, яким користується як вихідним фактологічним свідченням. Документ ніколи не є простою даністю. Він завжди сформований певним дослідницьким запитом, саме його окреслення вже наділяє документ певним сенсом, інтерпретація розгортає та усталює цей сенс тощо. Документ постає з інтелектуальної вправності історика.

Вже те, на чому історик зупиняє погляд, бере як значуще свідчення це, а не це — визначає дійсність минулого. Можливості взяти до уваги ось це і на ньому будувати історичну картину є розмаїтими й майже нескінченними. Минуле не одне і стале. Минулих багато, і як смислові порядки дійсності їх повсякчас витворює історик.

Ця особливість властива історичному дослідженню як такому, але часто має прихований, неявний характер. Здається, що в історичну картину залучають об'єктивні факти: був тоді-то виданий такий-то маніфест? Був. Брали тоді-то Зимовий палац? Брали. Виникає враження низки натуральних фактів. Але воно оманливе. Оптика історичної оповіді формує факти й надає тому чи тому з них вагу документа. «Натуральних» фактів історія взагалі не має, історія оперує сенсами. І вже від того, що бере до уваги оповідь, а що залишає за своїми межами, залежатиме й сенс подій.

У випадку усної історії конструктивістський характер історичної науки лише унаочнюється, виходить на перший план. Тому на кожному, хто працює в режимі усної історії, лежить неабияка відповідальність. Вочевидь прикритим методологічним обмеженням є розуміння усного свідчення як *спогаду*. Це не так, чи потенційно не так, навіть коли йдеться про минулі часи. Минуле не є, воно виникає тією мірою і в тому вигляді, в якому про нього йде мова. Чи взагалі зникає, якщо сучасність про нього мовчить. Звідси популярна в сучасній гуманітаристиці тема політики пам'яті.

Щоправда, стосунки минулого з наявним більш складні, ніж історична оповідь та пам'ять. Минуле дається знаки і здатне бути дієвим учасником сучасності без жодного усвідомлення. Інша справа, що так існує не стільки власне минуле, скільки його дійові ефекти в сучасному. Це зрозумілий ефект наслідків. Наслідки минулих подій не є минулим. Вони присутні як наявні структурні елементи сьогодення. Смисловий горизонт минулого виникає тоді, коли треба їх зрозуміти в їхньому власному сенсі, прочитати їхню генеалогію, лише у світлі якої оприявнюється те, що то на правду є.

Дійсність людського світу — це передусім не реальність обставин, а дійсність сенсів. Тому оповідь історика є майже єдиним способом, в який подія продовжує жити після буквального завершення. Взаємозумовленість постатей героя і поета виразно показав К'еркегор у «Страхові та трепеті». Без поета, який оспівує подвиг і зберігає його для нащадків, героя не існує. Розуміння цього виявлялося з давніх-давен. Пригадаємо спартанців, які перед битвою приносили жертви не богу війни, не комусь з вищих богів, які могли забезпечити перемогу, а Музам. На питання «чому?» вони відповідали: «Ми і так впевнені, що переможемо. Але жертвуємо Музам, щоб наша перемога не зникла, а залишилась славою в пам'яті людей».

Давно і правильно сказано, що від розуміння минулого залежить потенціал розвитку, руху до того чи того майбутнього. Це має спонукати дослідників у царині усної історії усвідомлювати, що вони не просто збирають спогади когось про щось. Від їхньої праці не останньою чергою залежить,

яку перспективу розвитку отримає зараз, у нашому сьогодні, українська філософія. Реконструюючи — і конструюючи — минуле, ми також творимо майбутнє.

Зазвичай коли йдеться про наукове дослідження, то головною категорією, яка його визначає, є знання, істина. Але режими істини значно розмаїтіші, ніж лише режим знання. Справа мислення, як і будь-яка справа, — це реалізація прагнень, створення та виконання інтелектуальних проєктів. У прагненнях не менше, ніж знання у точному значенні слова, важать проєктивні феномени свідомості (не «ретенції», а «протенції», якщо застосовувати мову Гусерлевої феноменології) — надія, сподівання, очікування тощо. Поруч зі знаннями вони є способами конститування важливого для дії сенсу.

Історія надає безліч прикладів, як навіть з величних, видатних подій вивертювався якийсь нищий покруч, і навпаки — поразки силою оповіді перетворювали на перемоги. І там, де мало б переважати відчуття сорому чи скорботи, буває натхнення слави й захвату. Менш за все треба перетворювати історію на улесливу байку чи свавільну фантазію. Химери, хоч би як спокусливо вони виглядали, мстяться за себе. Тому наголос на конструктивістському характері усної історії філософії є водночас закликом не просто до моральної відповідальності, а й до методологічної виваженості, яка дає змогу і сповна використати евристичний потенціал історичного дослідження, і водночас не витворювати штучних хибних фантомів.

Тут я переходжу до другого сюжету. Усна історія філософії за своєю природою є не тільки історичним дослідженням, а й має вагомий теоретичний потенціал як практика безпосереднього філософування. Це не лише історія про філософію, зібрання свідчень про рух думки, а сама справа філософського мислення. На цьому аспекті хотілося б особливо наголосити. Давайте подивимось на усну історію як спосіб філософської творчості.

Для прикладу пригадаймо відомий епізод історії філософії ХХ сторіччя, який зазвичай іменують «кочерга Вітгенштайна». Йдеться про запеклу, гостру, але дуже коротку — впродовж близько 10 хвилин — публічну суперечку Вітгенштайна і Попера. Уявіть тоді — у кембриджській аудиторії 1946 року — Вітгенштайна з його питанням «Чи існують філософські проблеми?» в ролі інтерв'юера, а Попера — в ролі опитуваного. Саме так було побудовано ту розмову. Але вона стала не зібранням свідчень, не історіографічною сумою відповідей Попера, з яких ми дізналися про його вчення, а подією самої філософської думки. Не свідченням *про* історію, а вагомою частиною власне історії.

Якщо співрозмовник є значущим мислителем, то що заважає йому продовжувати справу мислення тут і тепер, у цій події розмови? І що забороняє його співрозмовникові інспірувати оригінальні філософські роздуми? Така можливість повсякчас існує, її треба намагатися використати. Філософія за своєю природою інтерсуб'єктивна. Жива участь співрозмовника здатна викликати до життя найвагоміші думки. У форматі усної історії філософії

дослідник не лише опитує свідка, а творить саму історію, має шанс щось додати до самої філософії.

Наведу показовий приклад — уславлений VII лист Платона. Він містить не тільки головні біографічні (у цьому разі — автобіографічні) відомості про видатного філософа, а й чимало вагомих для його вчення теоретичних положень (зокрема, щодо рівнів пізнання). Цей лист є своєрідним заочним інтерв'ю родичам Діона. Ще виразнішим прикладом є «Розмови» Епіктета, який взагалі сам нічого не писав і залишився в історії філософії лише завдяки записам Аріана.

Завершу висновком: усна історія філософії має не лише суто історико-дослідницьке значення, яке полягає у примноженні документарної бази досліджень і завдяки цьому — збагачення можливостей герменевтики тексту. Усна історія має неабиякий теоретичний потенціал, яким не варто нехтувати. Її дослідники мають повноцінну можливість взяти участь у творчому розвитку філософської думки, а не лише в аналізі її слідів. Орієнтація на це повинна стати одним з ключових методологічних орієнтирів усної історії філософії.

**Тетяна Чайка:** Підпишуся під всім, пане Сергію, що ви сказали. Дуже вам дякую за вихід за межі інтерв'ю. Є багато форматів інтерв'ю, як от журналістське, соціологічне, етнографічне тощо. Інтерв'ю в усній історії філософії є чимось більшим. У кращих випадках це співбесіда. Респондент та інтерв'юєр, коли це вдало, є співбесідниками. Про це ще скажу у своєму наступі. Не можу не згадати Гайдегера, у якого був круглий стіл філософів — співрозмовників з різних країн та епох. Невже це не схоже трошки на формат дослідників усної історії? Так що і тут є традиція, яку варто згадати.

*Олексій Сігов*

### **Етика свідчення: досвід невимовного і свідчення про неможливе**

У питанні про етику свідчення для мене принциповим є осмислення простору, в якому відбувається зустріч того, хто надає свідчення, та адресата, який його сприймає. Можна стверджувати, що етика сприйняття свідчення є ключем до всієї проблематики, пов'язаної з цим феноменом. Ідеться про умови творення того простору, в якому з'являється можливість для діалогу, бесіди, інтерв'ю тощо. Особливо це стає важливим у зв'язку з усвідомленням того, яким чином усне слово стає письмовим. Ідеться не стільки про процес формалізації усного мовлення, скільки про етичну дію: не лише в розумінні вірності літері, а й у розумінні вірності тому стосункові, тій увазі, яка приділяється співрозмовникові, авторові свідчення.

У цьому розумінні для мене дуже цінною є можливість поєднання двох ролей: з одного боку, я є дослідником філософського контексту цієї тематики, а з іншого — людиною, причетною до редакторської роботи у видавництві. Сергій Вікторович Пролеєв наголосив на тому, як усна історія у формі

бесіди може сама по собі ставати подією появи думки. Для мене у зв'язку з цим дуже актуальним є той досвід, який був у нас у видавництві при роботі з усним словом Валентина Васильовича Сильвестрова. Чому це дотично до нашої сьогоденної теми? Не входячи в деталі, достатньо сказати, що назва опублікованої видавництвом «Дух і літера» книги Валентина Сильвестрова «Дочекатися музики. Лекції і бесіди» підштовхує саме в цьому напрямку: до розуміння події, яка може народитися із зустрічі. Її лейтмотив — це, звичайно, аж ніяк не переказ якихось методологічних настанов, мета яких — осягнути, зрозуміти, привласнити музику, а радше питання налаштованості на ту форму очікування зустрічі, з якої якраз і народжується подія.

У певному розумінні це надзвичайно близько і до філософування. Історія європейської філософії знає чимало прикладів таких розмов, як, наприклад, відома книга бесід Поля Рикера з Габріелем Марселем. Звичайно, співрозмовникам ідеться не стільки про те, щоб зафіксувати певний філософський «контент», а радше про те, щоб зафіксувати «матерію» філософії, яка оприявнює себе у зустрічі двох оригінальних мислителів, і щоб налаштувати увагу не лише на те, що втілюється в тексті, а й на той простір філософування, який лишається тлом, що уможливорює динаміку народження думки, — те ледь помітне тло, яке є передумовою появи тексту і разом з тим не піддається об'єктивації. Можливість віднайти певний інструментарій для розпізнання цього «нерозпізнаваного» — лейтмотив моєї сьогоденної доповіді. Те, що лишається поза межами промовленого, невимовне. Те, що, за твердженням Тетяни Олексіївни Чайки, лишається в паузах, передається інтонацією, поглядом, усмішкою... З одного боку, фундаментальним стає питання інтерсуб'єктивності, а з іншого — питання приналежності до народження думки.

Отже, дозволю собі поділитися кількома думками щодо досвіду невимовного і свідчення про неможливе. В цьому контексті до поняття неможливого я апелюю в значенні Жака Деріда. Одним із наріжних каменів проблематики розділеного, тобто сприйнятого, свідчення є питання про те, що може бути переданим, а що — ні. Чи є підстави стверджувати, що певна істина знаходить у свідченні повноту вираження, і відтак усе втілене в слові підлягає інтерпретації? Очевидно, що ні. Вловити цю обмеженість допомагає увага до співвідношення вимовного і невимовного, яке дублюється діалектикою можливого і неможливого. По суті, питання про межі можливого свідчення народжується з питання про унікальність та універсальність події та її втіленості в історії. У певному сенсі подія можлива тією мірою, якою вона відкрита до оповідання, тобто йдеться про потенціал її вимовності. Цей потенціал щоразу випробовує мовні кордони та кордони людського досвіду, оскільки його динаміка спрямована на розширення цих кордонів і разом із тим на їх збереження (адже саме вони задають кордони можливого).

У цьому розумінні оповідний потенціал події полягає саме в тій її частині, яка є «неможливою» — яка не може бути передбаченою, виведеною на

підставі вже наявного досвіду. «Неможливе, — зауважує Деріда, — є не протилежністю можливого, а його умовою або шансом»<sup>10</sup>. На цьому твердженні ґрунтовано всю філософію неможливого, якою ми подибуємо її в пізніх текстах Деріда. Кожна подія в сильному значенні цього слова (подія дарунка, прощення, гостинності тощо) є свідченням про неможливе. Такі події вплетені в оповідь, надаючи їй динаміки, якої людина ніколи не могла би підтримувати суто власним зусиллям, покладаючись лише на свою здатність вибудовувати життєвий горизонт на ґрунті вже усвідомленого досвіду.

Відтак надважливими є баланс і вміння поєднувати дві здатності: здатність формувати оповідь про пережите (тобто вибудовувати історію «досвідів») і здатність зберігати пильність до неможливого. У цьому розумінні поняття неможливого, всупереч наявному в ньому префіксі, не є негативним. Навпаки, воно стверджує необхідність звершувати неможливе. Визначальним моментом є те, що через здатність до оповідання людина включає подію в горизонт історичного сприйняття. Якби подієвий характер реальності полягав у нагромадженні неможливих явищ, оповідь людського життя втратила би будь-який сенс і можливість для збереження орієнтирів.

Така ситуація була б так само нестерпною, як і повна відсутність події. Милість неможливого полягає не лише в його даності, а й у тому, що, перевертаючи людину, змінюючи хід оповіді, воно при цьому не заперечує саму оповідну сутність людського життя і не позбавляє його сенсу, навіть навпаки: воно підсилює його динаміку.

«Неможливість» події — це запрошення до постановки питання, до безперервного пошуку. Неможливе не піддається проблематизації (у значенні Г. Марселя); воно належить до сфери таїни і потребує від людини не стільки аналітичного судження, скільки засвідчення його присутності. Автентичність неможливого має недоказову природу. Прояснити це допомагає метафора ляльки-неваляйки, до якої вдається Серен К'єркегор: «Тільки-но я відпускаю ляльку, вона випрямляється. Тільки-но я відпускаю — тобто я маю відпустити. Допоки я не відпускаю її з рук (тобто допоки шукаю доказів), факт буття не являє себе, саме з тієї причини, що я прагну його довести; але тільки-но я відпускаю досвід, проявляється факт буття. Але і моя дія відпускання також є суттєвою: тобто цю мить також слід враховувати, хоч би якою короткою вона була»<sup>11</sup>. Приклад К'єркегора допомагає вловити важливий момент: наше передстояння перед неможливим — це не пасивний стан. У ньому закладено зусилля, дію, що слугує утвердженню прийняття. Цією дією ми водночас погоджуємося на неможливість звести подію до об'єктивації і включаємо її в горизонт власного досвіду. Деріда зазначає:

---

<sup>10</sup> Derrida, J. (2001). Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: Derrida J. *Dire l'événement, est-ce possible?* (p. 101). Paris: L'Harmattan.

<sup>11</sup> Kierkegaard, S. (1973). Miettes philosophiques. In: Kierkegaard, S. *Œuvres complètes* (t. 7, pp. 41-42). Paris: Edition de l'Orante.

«Подія як подія, як абсолютна несподіванка має обрушитися на мене згори. Чому? Якщо вона не обрушується згори, це означає, що я бачу її наближення, що існує горизонт очікування»<sup>12</sup>. Цю тезу варто прояснити шляхом розрізнення епістемологічного та екзистенційного очікування. Дійсно, з епістемологічної точки зору «горизонт очікування» — це сфера досвідного знання, і подія покликана розширити, перевищити її. Але водночас екзистенційне очікування в значенні спінозівського *conatus* (зусилля, зосередженості уваги) не суперечить природі події й означає готовність до зустрічі з неможливим, готовність покинути кордони повсякденного.

Феномен свідчення допомагає прояснити ідею готовності до події, адже вона передбачає, що зустріч з подією відбувається як зустріч з Іншим, тобто вона за своєю природою є інтерсуб'єктивною. Я не можу вимагати від Іншого, щоб він став для мене подією, але разом із тим я покликаний до того, щоб чекати від зустрічі з ним милості неможливого. В ситуації зустрічі погляд передує артикулюванню смислів, сам погляд, готовність вдивитися — ось вихідна вимога реалізації свідчення. І в цьому розумінні подія передує мові не лише історично, а й феноменологічно: зустріч з Іншим сама по собі розкривається як подія, адже долає горизонт об'єктивації і стає тим, що в душі левінасівської термінології можна назвати свідченням про Нескінченне. Тобто свідчення, що передує свідченню: свідчення, яке передбачає визнання моєї відповідальності за передстання перед Іншим. «Нескінченне відбувається завдяки тому факту, що певна подія є початком; те, що звершується у своїй новизні, яка можлива суто як відповідальність, як те, що не застаріває *par excellence*. Таким чином, Нескінченне завжди відбувається як недоступна відповідальність у відповідальному Я перед лицем Іншого завдяки дії блага»<sup>13</sup>.

До цього Емануель Левінас додає: «Перевершити можливе — означає покласти себе як благо, як необхідне для судження, якого прагне його апологія»<sup>14</sup>. Таким чином, ситуація зустрічі з Іншим — це принципова новизна, яка полягає в моїй здатності вийти за межі можливого заради власної автентифікації шляхом відкритості події. Я здатний розпізнати подієвість свідчення, якщо сприймаю зустріч з Іншим як ситуацію відкритості нескінченному. І категорія відповідальності в цьому випадку є не моральним принципом, а радше іманентною властивістю («недоступність відповідальності»), яка конститує мою співвіднесеність з Іншим. Недарма Левінас звертає особливу увагу на те, що моя відповідальність за Іншого — це відношення з нескінченним, яке неможливо тематизувати: «Вона не є досвідом або доказом, вона свідчить»<sup>15</sup>. І тому можна стверджувати, що

<sup>12</sup> Derrida, J. (2001). *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*, p. 97.

<sup>13</sup> Lévinas, E. (2009). *Au-delà du possible*. In: Lévinas, E. *Parole et silence et autre conférences inédites au Collège philosophique* (p. 297). Paris: Grasset.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 298.

<sup>15</sup> Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme* (p. 106). Montpellier: Fata Morgana.



будь-яке свідчення — це свідчення про нескінченне, це модальність присутності нескінченного.

Палітра можливих тлумачень свідчення великою мірою залежить, як уже було зазначено, від критеріїв визначення об'єктивності. Існує тонка грань, з одного боку якої — фундаментальна вимога перевірки правдивості, історичної адекватності свідчення, а з іншого — ризик знецінення через ігнорування його особливого онтологічного статусу. Крім того, очевидно є різниця між істориком і суддею (*arbiter*) при зустрічі зі свідченням: погляд історика, нехай він і керується критерієм неупередженості, викликаний ситуацією зацікавленості, залученості до певного наративу. Не випадково Клод Романо, окреслюючи сферу впливу свідчення в сучасній культурі, стверджує, що сучасна історія надає свідченню нове місце, на перетині його юридичного та історіографічного значень. Про що йдеться? По суті, все про той самий пошук механізмів роботи уваги, здатних не втрачати з погляду особливий градус правдивості та об'єктивності свідчення, який важко вхопити в межах суто юридичного дискурсу, який не ним обмежений і разом із тим потребує його. В цій перспективі історія ХХ сторіччя як ніколи потребує особливої історії свідчень: «Порівняно з тим, як довелося встановити нову правову категорію “злочину проти людства”, треба говорити про “свідчення перед людством”, яке складно дорівняти до звичних історичних показів»<sup>16</sup>. Дійсно, подія, що розкриває себе за допомоги свідчення у світі після катастрофи, як ніколи раніше потребує зусилля впізнавання і визнання — саме в цьому розумінні людство досі навчається приймати мову свідка як автентифікацію невимовного.

*Тетяна Чайка*

### **Відкрита лабораторія усної історії**

Чим гарний формат круглого столу, так це тим, що він ламає традиційну схему доповідей і натомість виводить на авансцену живе спілкування. На мій погляд, це дуже продуктивно. І тому, замість підготовленої доповіді, я обмежуся кількома зустрічними рефлексіями на те, що сьогодні вже було сказано. Тож перепрошую за фрагментарність — думаю, що така форма висловлювання узгоджується з ідеєю круглого столу.

Почну з поняття тексту. У нашій розмові я б розширила його таким чином, щоб воно включало не лише письмовий текст, а й усну оповідь, так само як і те, що ми «читаємо» в обличчі співрозмовника, в його інтонаціях — власне, про це ми сьогодні вже говорили... І з цього боку в царині історії філософської думки цікавою для мене є опозиція слова як оповіді, що передує тексту (своєрідний до-текст стосовно тексту письмового), і слова після

---

<sup>16</sup> Romano, C. (2007). *A l'écoute du témoignage in Réception et Usages des témoignages*, sous la direction de F.Ch. Gaudard et M. Suarez (p. 210). Toulouse: Editions Universitaires du Sud.

письмового тексту (після-текст). Те, що ці стадії визрівання філософської думки глибоко пов'язані, гадаю, немає сенсу доводити. А проте — можливо, це закладено вже на генетичному рівні — комусь краще, зручніше робити спочатку усну оповідь, а потім втілювати її у письмовий текст, а для когось більш природно і звично думати, як-то кажуть, із ручкою в руках. У зв'язку з цим я хотіла б послатися на досвід своїх інтерв'ю із С.Б. Кримським та В.С. Горським. Так от, Вілен Сергійович, на мій погляд, належав саме до тих людей, для кого від самого початку краще було писати. Він записував свій текст і потім залюбки — до речі, він був дуже гарним лектором — чітко, цікаво і дослівно не дублюючи цей письмовий текст, переповідав те, що вже обміркував і написав. Натомість тексти Сергія Борисовича Кримського, на моє враження, первинно народжувалися, так би мовити, безпосередньо в ситуації «лице в лице». Мені здається, це добре видно з матеріалів книги «Наш разговор длиною в жизнь», особливо якщо взяти її розділ, який зветься «Концепция. Атакующий обзор». Цю назву, до речі, запропонував сам Кримський. І цей «атакувальний огляд» — він справді атакувальний, там дійсно — атака, своєрідний інтелектуальний штурм. Видно, що ідеї Кримського спершу зароджувались у нього як тема висловлювання, потім він розвивав їх до рівня концепції — ну а далі робив цей «атакувальний огляд». І мені завжди було цікаво: а кого ж оце він атакує? Чому виник такий термін? Аби можна було про це питати і це зрозуміти, я вдалася до поняття, про яке сьогодні вже згадували, але тільки побіжно — до поняття адресата. На мій погляд, воно для нас є дуже важливим. Завжди, чи то в усній оповіді, чи то в письмовому слові, людина спрямована до когось: їй потрібен адресат. Від того, хто саме постає її адресатом і наскільки сама людина це усвідомлює (а часто-густо вона цього не усвідомлює й орієнтується підсвідомо), залежить дуже багато як у письмових текстах, так і в усній оповіді. Тож мені здається, що визначення адресата, явного або прихованого, є принципово важливим для нашого розуміння того, що людина каже, що вона пише, про що вона свідчить і що вона замовчує (спасибі Олексієві Сігову за те, що увів цей важливий параметр).

Так от, говорячи про адресата, я б виокремила дві категорії: адресат безпосередній та адресат опосередкований. Залежно від того, кого з них людина має на увазі, відчутно змінюється характер, а інколи й сенс того, що вона розповідає.

Зокрема, якщо повернутися до мого інтерв'юєрського досвіду, з деяких тем я спершу записувала те, що Сергій Борисович розповідав, а потім слухала його лекції на ці ж теми. Знаєте, це були різні речі. Я в жодному разі не хочу їх порівнювати — тут нічого порівнювати не можна, бо немає єдиного критерію; це все одно що порівнювати, яка людина «взагалі» красивіша. Проте залежність від адресата простежуємо цілком виразно. Є, хочу наголосити, чітка відмінність між ситуацією, коли респондент безпосередньо перед тобою, коли ви з ним сидите по обидва боки столу, між вами тільки диктофон,

і він тобі розповідає очі в очі, мимоволі орієнтуючись на твою реакцію, твою цікавість, — і коли та ж сама людина, скажімо, на лекції, у великій аудиторії намагається донести свої думки до загалу. Тоді вона постає зовсім іншою, вона орієнтується на інші людські очікування, інші психологічні запити тощо. Через це, коли ми продивляємося аудіозапис, неодмінно потрібно брати до уваги, чи маємо ми справу із записом лекції або будь-якого іншого публічного виступу, або ж людина сиділа з тобою сам на сам і розповідала особисто тобі те, що хотіла розповісти... Всі ці нюанси видаються особливо важливими в контексті усної історії філософії, оскільки тут ідеться про думку і про її рух, про те, як ця думка живе й модифікується в процесі комунікативних перетворень, як вона просувається від однієї людини до іншої.

На мій погляд, відкрита лабораторія усної історії не тільки доповнює те, що написано філософом, а інколи й виявляє якісь приховані, скажімо так, підводні струмені його мислення. Кому це буде цікаво, порівняйте, будь ласка, під цим кутом зору те, що Сергій Борисович писав у своїх опублікованих творах, і те, що розповідає він у розділі «Атакуючий обзор». Сподіваюся, ви знайдете там чимало цікавих нюансів, які не «виграють», так би мовити, в одному випадку, але виходять на авансцену в другому. Стосовно такого порівняння слова «зіставлення», «перевірка», «інтерпретація» тощо я б замінила словом «стереоскопія». В порівнянні цих двох жанрів ми знаходимо таку цікаву стереоскопію думки, яка досить переконливо, по-моєму, засвідчує сенс і незамінність усної історії філософії. Колись у мене був задум проекту під назвою «Історія вітчизняної філософії в царині усної історії». Щось із цього задуму вдалося втілити, більшу частину задуманого — ні; але ж загалом, у плані нашої спільної роботи, все це тільки початок. Як-то кажуть, далі буде.

Сьогоднішній день для мене — це свято. По-перше, тому, що зібралися фахівці. По-друге, нікому не треба доводити, що усна історія — це не якась фікція, не міф, а реальна дослідницька галузь. І це дуже добре. Дай Боже, щоб наша спільна праця тривала. Матеріал багатий надзвичайно — вистачало б тільки сил із ним упоратися.

Отакі у мене рефлексії з приводу сказаного сьогодні. Дякую.

**Аміна Кхелуфі:** Я знаю, що ви мали досвід у межах проекту Спілберга і провели близько 400 інтерв'ю з очевидцями подій, і водночас у вас є досвід спілкування, співбесід із філософами. Чи помітили ви певні відмінності у підходах до роботи з очевидцями історичних подій та з філософами?

**Тетяна Чайка:** Безперечно. Передусім зовсім різним є досвід, який переповідають люди в одному і в іншому випадках. Хоча є й дещо спільне. В обох випадках ми будемо інтерв'ю так, щоб воно зберігало неповторну індивідуальність людини, а також специфіку часу, в якому вона жила і який переповідає. Це те, що споріднює ці два цикли інтерв'ю. А далі починаються відмінності. Справа в тому, що у свідченнях тих, хто пережив Шоа, так само як і тих, хто пережив Голодомор, війну тощо, з неминучістю домінує

негативний досвід, руйнівний для людини та людяності. І це накладає на інтерв'юера особливу відповідальність. Треба бути надзвичайно обережним... Розумієте, розказати про свої думки і про те, як народжується теорія, це одне, а розповісти про те, що зруйнувало все твоє життя, зруйнувало безповоротно... У мене було кілька інтерв'ю, які називають «розстрільними». Людей розстріляли, вони вижили чудом, на їхніх очах розстрілювали їхніх родичів — і от вони мали про це розповісти. Для людини такий досвід і навіть сама розповідь про нього — це глибока травма. Характер цієї травми може дещо змінюватися з плином часу, і все ж вона лишається з людиною довіку. Зрозуміло, що при роботі з таким досвідом потрібні зовсім інші, особливі методи.

Але, повторюю, вихідне завдання в обох випадках було спільним. Воно полягало в тому, щоб зберегти індивідуальну живу людську особистість, розкрити її непересічний характер. Адже, за великим рахунком, осіб пересічних взагалі не існує, «пересічні» особистості — це для тих, хто не здатен насправді їх побачити; будь-яка особистість є непересічною, якщо ти зумієш її побачити й розкрити. Так от, потрібно виявити і зберегти її неповторні особливості, її непідробні враження, її свідчення — перш за все про саму себе, а потім про те, що накладається на її власну неповторність.

І ще про свідчення. Знаєте, є такий брутальний вираз, його люблять ті, хто має справу з усною історією: «бреше, як очевидець». І від цього нікуди не подітися. Причому ця, вибачайте на слові, брехня часто-густо по своєму цілком шира. Я не беру до уваги випадки, коли людина свідомо бреше, — ні, здебільшого вона цілком переконана, що каже правду; поступово їй справді починає видаватися, що все було саме так. Вона формує собі певну картину минулого, аби уникнути руйнівного досвіду, який переслідує її. Це особливо дається взнаки, коли маєш справу з дітками — з тими, хто на час подій були дітьми. Підсвідомо, незалежно від будь-яких психотерапевтів, вони намагаються уникнути свого руйнівного досвіду, стерти його з власної пам'яті: нічого, мовляв, не пам'ятаю, не знаю, забув... Це — закономірний прояв їхнього самозбереження. Така людина часто й справді нічого вже не пам'ятає, не знає й не хоче знати, або ж заміщує свій реальний досвід шаблонами. Ви знаєте, з ким найважче працювати інтерв'юєрові усної історії? За моїми спостереженнями, це — так звані публічні люди, що багато виступають у всіляких ЗМІ, люди, яких, не дай Боже, про все це вже питали-розпитували по радіо, телебаченню... Такий «свідок» одразу починає швиденько й гладенько переповідати тобі якийсь уже відпрацьований текст, і пробитися крізь оцей текстуальний самозахист до його особистості інколи буває неймовірно важко. Інколи просто шкода стає такої людини, шкода порушувати віднайдений нею стан рівноваги із власним минулим. А інколи самому робиться моторошно.

Ось такі особливості інтерв'юєрської роботи з тими, хто пережив Голокост, я хотіла б відзначити, базуючись на власному досвіді.

*Віктор Малахов*

### **Неповторна подієвість людського міжсуб'єктного спілкування**

Підключаюся до розмови одразу після Тетяни Олексіївни, оскільки бачу, що деякі вихідні поняття у нас збігаються. А якісь думки хотілося б продовжити. Передусім — стосовно поняття адресата. Звичайно, писаний текст — це писаний текст, усне мовлення — це усне мовлення, способи породження у них різні, різні і їхні адресати. Проте у людини, яка те і те продукує, можуть бути мета і надмета. Гадаю, багатьом з тут присутніх знайома ситуація, коли ти, приміром, читаєш лекцію або ведеш семінар, тобто усно повідомляєш аудиторії якісь свої думки — це і є в цьому разі твоєю безпосередньою метою. Але водночас твоя надмета може полягати у відшліфуванні тексту майбутньої монографії або статті.

Досить поширеним є й обернене співвідношення, коли за творенням загальнозначущого тексту, розрахованого на абстрактного адресата, криється, як його надмета, звернення до конкретного співрозмовника, приховане бажання розмови, сповіді, прагнення щось довести, переконати когось у власній правоті. Адже людині властиве бажання переконати конкретних інших у тому, що вона має рацію. Таке — через загальнозначущий текст — звернення до конкретного адресата може виявитися згубним, руйнівним для тексту, його смислової структури, якщо перебуває з ним в одній семантичній площині або використовує його універсалістські інтенції як власну зовнішню оболонку. Приклади на цей кшталт ми можемо удосталь спостерігати у неозорій галузі графоманії, в сучасному політичному маніпулюванні; можливі вони також у романтичній поезії тощо.

Цікавішим, однак, і ближчим до суті нашого сьогоднішнього обговорення є випадок, коли надцільове звернення постає не як приховане у тексті (замасковане текстом) емпіричне «послання», а як внутрішня посвята самого тексту в усій повноті його власних текстуальних ознак, в цілісності його формальної та смислової структури. Така внутрішня посвята (за самою своєю природою завжди прихована, потаємна) не нівечить текст, але перед-бачає його «зняття» (саме як повноцінного тексту) у певній метафізичній перспективі — перспективі неповторної подієвості людського міжсуб'єктного спілкування. По суті, уникнути такої перспективи не в змозі жоден філософський текст: так, для логоцентричної філософії XVIII — XIX сторіч загалом і для кожного з парадигмальних її творів зокрема таку перспективу відкривав діалогічний світ новітнього європейського буття у живій сукупності конкретних суб'єктів, стосунки яких формували його підґрунтя.

Зрозуміло, що зсередини самого твору ця перспектива постає чимось позамежним, трансцендентним. Проте згадана внутрішня посвята позначає для нього іманентно осмислену можливість такого діалогічного виходу. Зрештою, розмірковуючи в такий спосіб, ми лише конкретизуємо давнє

спостереження Ю.М.Лотмана про те, що кожен текст культури має свій «образ аудиторії», що може як завгодно не збігатися з реальністю, проте програмує саму можливість подієвих стосунків із нею.

Що може дати запропоноване міркування для практики усної історії?

Дає, власне кажучи, єдине: впевненість у тому, що віднайдення у творчості філософа такої ось її внутрішньої посвяти, такої точки уможливлення діалогічних стосунків із зовнішнім (прийдешнім) буттям саме по собі може бути достатньо евристичним, може надихати усну розповідь творця філософських текстів — і, отже, його варто прагнути. Слід, звичайно, виходити з того, що порядний філософ не буде, як-то кажуть, напускати туману на ясний день і використовувати свої тексти як ширму для конспіративних заяв і звернень; тому адресовані до нього питання на кшталт «Що ви хотіли сказати своєю філософією Абсолютного Духа?» заздалегідь позбавлені будь-якого сенсу. Утім, питання про глибинні джерела натхнення того чи того філософа, про особисті спонуки та діалогічну спрямованість філософської творчості залишаються доречними й актуальними завжди; і ці питання збирач усної історії — зокрема, інтерв'юєр — має задавати передусім самому собі. Співзвуччя запропонованого напрямку розмови із закладеним у філософському тексті вектором його авторського діалогічного розкриття, його внутрішньою посвятою приховує в собі можливості, нехтувати якими не слід.

І ще одне невеличке міркування. Пам'ятаєте, в Олександра Пушкіна є рядок: «Блажен, кто молча был поэт»? А чи можемо ми сказати: «Блажен, кто молча был философ»? Враховуючи діалогічну, ба навіть агональну природу філософського дискурсу як такого — здається, що ні. Проте, на мою думку, така цілком позакомунікативна (або ж, якщо завгодно, автокомунікативна) форма буття-філософом є досить-таки симпатичною і не зайвою в людському товаристві. Понад те, саме в галузі усної історії філософії позиція «мовчки бути філософом» набуває, як мені видається, певного практичного значення.

Не слід забувати, що будь-які інтерв'ю, будь-які співбесіди у фарватері усної історії все ж, за визначенням, є асиметричними. Ми прагнемо не «переспорити» філософа, що сидить перед нами й розповідає нам про себе, свої погляди і своє життя, а допомогти йому вільно і глибоко розкритися в цій його розповіді. Для цього ми самі маємо бути розуміючими і внутрішньо пластичними: наш співрозмовник має відчувати, що ми достатньо його розуміємо і водночас готові з цікавістю і повагою сприймати будь-які його міркування, аж до крайніх «зальотів» думки (чого, правду кажучи, завжди можна очікувати від філософа). Тільки таке сполучення розуміння і максимально можливої толерантності, сприйнятливості з боку інтерв'юєра здатне викликати і втримати довіру людини, в якій беруть таке інтерв'ю.

Тож і справді: блажен, хто мовчки є філософ... І не останньою чергою тоді, коли йдеться про усну історію філософії в її практично-комунікативному аспекті.

Олег Хома

**Усна історія філософії як дослідницька перспектива**

**Криза цінностей університету: український вимір**

«Гумбольдтова» модель університету, ґрунтована на ідеальних уявленнях про призначення людини, безкорисливу науку, навчання, поєднане з реальним дослідженням, звісно ж, ніколи не могла бути втілена в життя «як така». Бо надзвичайно важко поєднати модель вільного дослідження як із вимогами державного (або, ширше, бюрократичного) регулювання, особливо в країнах зі слабким досвідом автономних інституцій, так і з запитами масового «споживача освітніх послуг», зорієнтованого на швидку капіталізацію знань, актуальних на цю мить<sup>17</sup>. Звісно, елітарна Гумбольдтова модель, натхненна давньогрецькими класичними зразками, містить потужний полісний, громадянський пафос. Вона зорієнтована на відтворення еліт, на плекання людей, проникнутих виразним мотивом суспільного служіння. Освіта, здійснювана в процесі відкриттів, творче ставлення до істин як до ідеалів, а не догм, безперечно, є вкрай важливими. Але одна річ, коли такі ідеали здійснюються в освітній системі з 83 університетами на всю Європу в 1815 році (з них у всіх німецьких землях — лише 16) чи з 98 — у середині XIX століття<sup>18</sup>. Ще перед Другою світовою війною європейських університетів налічувалося близько 200, із приблизно 600 000 студентів.

<sup>17</sup> Див.: Charle, Ch. (2004). Chapter II. Patterns. In: Rüegg, W. (Ed.). *A History of the University in Europe: Volume 3, Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (1800-1945) (p. 58). Cambridge: Cambridge UP. — Це доводить досвід самої пруської освітньої реформи, що загалом розтягнулася на кілька десятиліть, знала періоди як поступу, так і реакції, наприклад, у 1819, 1848-1854 роках. (Див.: Rüegg, W. (2004). Chapter I. Themes (ibid., pp. 5, 7).) Побутує думка про те, що ідеї Гумбольдта не могли бути втілені належним чином ані в Німеччині, ані деінде на Європейському континенті, а найкращу їх реалізацію продемонстрували університети англо-американського типу, поєднавши ідею навчання через дослідження з реальною університетською автономією, у т.ч. фінансовою (ibid., p. 12). Однак Гумбольдтова реформа виявилася успішною, тою чи тою мірою, внаслідок глибоко правильної ідеї, покладеної в її основу, ідеї, що «ширляла в повітрі». Кант, Фіхте, Шляєрмахер, Песталощі, Гумбольдт і їхні однодумці, репрезентуючи впливовий інтелектуальний рух, запропонували ту комбінацію свободи й дисципліни, яка не є надбанням лише конкретного історичного періоду. Гумбольдтівська модель університету, вельми ідеалістична й, по-своєму, елітарна, принципово протистоїть моделі «прагматичнішій», яка набуває дедалі більшої сили в наш час, в епоху масової вищої освіти, дедалі більше зорієнтованої не на втілення «високого ідеалу» людини-дослідника, а на прагматичне здобуття «корисних навичок». Ця дилема не є новою, оскільки орієнтацію освіти на «корисність» визнають прямим продуктом Просвітництва. Гумбольдтів університет вже замислювався як протилежність прагматичним «тренінгам». Зрештою, сьогодні, за нових умов, ми розв'язуємо ту саму проблему: як зберегти творчий потенціал освіти, її поєднаність із відкриттям нового, як прослизнути між Сциллою бюрократизації і Харібдою ринкової кон'юнктури.

<sup>18</sup> Див.: Rüegg, W. (2004). Chapter I. Themes. In: Rüegg, W. (Ed.). *A History of the University in Europe: Volume 3, Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (1800-1945) (p. 3). Cambridge: Cambridge UP.

Масовий приплив студентів на «прагматичні» спеціальності й кількісне зростання відповідних інституцій вже на межі XIX–XX ст. спричинили ідейну кризу гумбольдтівського університету в Німеччині<sup>19</sup>, а далі й скрізь, де Гумбольдтова модель прижилася. Сучасна українська ситуація, на мій погляд, є результатом саме такої кризи, ускладненої скороченим полем можливостей для реального «прагматизму»: наші університети, вже «розчаровані» у своєму елітарному покликанні та, з іншого боку, позбавлені реальних «прагматичних» запитів, просто імітують навчання, інакше кажучи, не готують, здебільшого, ані еліту, ані прагматиків.

Цей сумний стан ще більше ускладнюється відсутністю не лише реальних зрушень, а й навіть перспектив для них. Хоч як це парадоксально, за таких умов виникає певна можливість для ренесансу елітарної моделі. І справді, якщо немає реальних освітніх цілей, чому б не обрати елітарну настанову? Адже формування інтелектуала, спроможного до відкриття нових знань, не-догматичного, з масштабним баченням проблем і готовністю творчо (тобто не за передзаданими алгоритмами) їх розв'язувати, обіцяє непоганий набір якостей в умовах загальної непевності. Але біда в тому, що для цього потрібно повернутися до гумбольдтівського ідеалу, іншими словами, потрібно мати певну кількість викладачів, по-перше, справді здатних досліджувати реальні наукові проблеми і, по-друге (це — найголовніше), спроможних залучити в це дослідження початківців, що поки не стали повноцінними фахівцями.

Нюанс у тому, що йдеться не про просте залучення. Воно, звісна річ, не має бути імітативним. Але це далеко не все. Дослідницька роль мусить бути посиленою для залученого студента (магістранта, аспіранта), містити істотний елемент творчості, приваблювати новизною й, головне, приводити до справжнього наукового досягнення (без поправки на студентський статус молодого дослідника). Усе це вкрай важко здійснити за умов, коли реальні наукові дослідження є приватною справою окремих осіб, що, в найліпшому разі, мають лише пасивну інституційну підтримку, що іноді полягає просто у неперешкоджанні (а навіть якась подоба млявої активної підтримки вже має бути приводом для вічної вдячності).

Утім, припустімо, що все в чарівний спосіб змінилося: у нас є дослідницькі фонди, підтримка інституцій, умотивовані творчі викладачі, неймовірно активні студенти. Усе одно залишається проблема вбудовування молоді людини з неповною вищою освітою в реальні дослідницькі практики. Яке саме дослідження може бути посильним і цікавим для студентів і, водночас, давати реальний науковий результат? Знайти нішу, в якій молодий дослідник зможе досягти нового результату, значущого для наукової спільноти, є завданням не те щоб суперскладним, але, скажемо так, нетривіальним.

Якщо брати історію філософії як дисципліну, то таких царин я бачу декілька: текстологія (передовсім детальні текстологічні описи оригінальної

<sup>19</sup> Charle, Ch. (2004). Chapter II. Patterns (ibid. p. 59).



термінології, створення електронних покажчиків, словників тощо), реферування нових світових публікацій (рубрики Books review наших журналів нині практично порожні) й, передовсім, усна історія філософії.

### ***Усна історія філософії як поле можливостей***

На мій погляд, серед усіх філософських дослідницьких царин найбільш «студентоорієнтованою» є саме усна історія філософії<sup>20</sup>. На чому ґрунтується такий висновок? Я бачу для нього кілька підстав.

1. Усна історія філософії ще фактично не створена як дисципліна. Це означає, що науково новими будуть більшість грамотно побудованих досліджень у цій царині. Будь-яка робота студента над тим чи тим аспектом дослідження (про це свідчать навіть доповіді молодих учасників цього заходу) за означенням міститиме *хоча б деякі* істотні елементи новизни. Звісно, такий період «золотої лихоманки» триватиме відносно недовго; ідеться, мабуть, про найближче десятиліття, але ж це таки десятиліття (тобто — десять випусків філософського факультету)!

2. Будь-яка дослідницька царина передбачає завдання різного рівня складності як теоретичні, так і емпіричні, ті, що потребують і високої кваліфікації, і простої сконцентрованості та уважності. Вочевидь, останні більше годяться для студентів, але тут є істотний мінус — такі завдання не надто цікаві. Натомість в усній історії філософії все інакше, оскільки інтерв'ю, яке здійснюється згідно із заздалегідь розробленим планом, елементарний рівень дослідження, є надзвичайно цікавою практикою, долучення до якої не передбачає жодних моральних жертв, радше навпаки. Подальше розшифрування запису, на тлі емоційного заряду від інтерв'ю, теж не сприйматиметься як надміру нудне.

3. Важливою особливістю інтерв'ю є природна позиція інтерв'юера як людини, яка хоче про щось дізнатися. Зрештою, якщо Аристотель правий і

---

<sup>20</sup> Я цілком свідомий того, що наразі ідеться радше про назву, ніж про реальну наукову дисципліну. Яка, до того ж, є «усною» в доволі метафоричному сенсі, за первинним джерелом походження її даних: тексти, які вона використовує, постають як записи розмов. Усна історія філософії, таким чином, окреслюється як методологія збирання значущих для історії філософії даних через спеціально підготовлені інтерв'ю. Доволі численні інтерв'ю з філософами (в тому числі здійснювані філософами) у світі не дивина, та й в Україні теж. Тут слід передовсім згадати потужні напрацювання п-і Тетяни Чайки, якій належить безумовний пріоритет у запровадженні системних і великих (а не принагідних, що траплялося й раніше) інтерв'ю з філософами, а головне — публікації цих інтерв'ю з 2011 року в провідному вітчизняному філософському журналі. Евристичний вплив цих публікацій, думаю, може конкурувати за важливістю з їхніми суто інформаційними результатами. Однак цей піонерський крок повинен отримати продовження, власне кажучи, усна історія філософії ще має стати повноцінною науковою дисципліною. Це означає, що слід створити її теоретичні основи, опрацювати все розмаїття методології, знайти нішу для відповідних даних у межах історико-філософських досліджень як таких.

всі люди справді природно прагнуть знання, то для студентів таке прагнення є природним у квадраті. Розпитуючи відомих фахівців про те, що становить предмет дослідницького інтересу в рамках інтерв'ю, студент водночас і навчається, причому в спосіб значно цікавіший, ніж пропонує звичайний університетський курикулум. Структура «запитання — відповідь», що лежить в основі інтерв'ю як методу отримання даних, значною мірою компенсує цілком природну недосвідченість (і неосвіченість) студентів, постаючи водночас потужним чинником їхнього поступу.

4. Нарешті, важливою обставиною є й те, що нині настав час для написання історії вітчизняної філософії останніх 50-ти років. Ця надзвичайно важлива частина рефлексії української філософської спільноти про саму себе навряд чи була б ефективною ще десятиліття тому. Але нині вона можлива через наявність покоління з принципово новим досвідом. Сучасні студенти, чиє дитинство припало суто на період незалежності, які не знають іншої реальності, окрім інформаційного суспільства, які мають змогу вільно подорожувати й для яких півстолітня дистанція є майже історичною, — постають носіями реальної історичної дистанційованості від подій, віддалених на півстоліття. Історія цікава, коли її пишуть люди з інакшим досвідом, який дає можливість відсторонитися від колишніх конвенцій. Для сучасних студентів, що вважають ледь не архаїкою навіть кінець 1990-х, тим паче неможлива заангажованість життєвим досвідом 50-х чи 60-х років ХХ сторіччя. Наша нещодавня історія філософської спільноти містить безліч цікавих сюжетів для осмислення, як суто фактологічних, так і більш рефлексійних. Виникла нині історична дистанція між досвідами поколінь — чудове середовище для таких рефлексій. І, певна річ, важливим джерелом інформації про філософію останніх п'яти десятиліть мають бути живі спогади осіб, що жили й діяли в той час. Оскільки мемуаристика в Україні не надто розвинена, інтерв'ю в межах усної історії філософії часто можуть стати єдиним джерелом певної інформації.

5. Гадаю, не буде зайвим ще одне міркування. Усна історія філософії видається мені не менш корисною практикою для будь-якого майбутнього філософа, ніж звичайні історико-філософські курси нині є для нього «корисною теорією». Оскільки спектр тем (і можливих співрозмовників) для інтерв'ю завжди є доволі широким, студент із будь-якими філософськими зацікавленнями може обрати тематику, близьку до своїх дослідницьких уподобань.

Звісно, всі ці аргументи не абсолютні. Існування деяких можливостей не означає необхідності їх реалізації. Хай би якими сприятливими були умови, чи здатні на належному рівні скористатися з них сучасні молоді люди з неповною вищою освітою й коротким життєвим досвідом? Поки що в нас не було яскравих прикладів активної наукової роботи студентів, яка б увінчувалася справжніми досягненнями, так би мовити, «за гамбурзьким рахунком» (утім, для справедливості слід зазначити, що й наші більш зрілі дослідники рідко очолюють світові рейтинги цитованості). Найкращою перевіркою тут була би

практика, створення для студентів реальних можливостей прилучитися до значущих досліджень (включно із започаткуванням таких досліджень, якщо вони відсутні). Практика, що має тривати не один рік, що має виробити відповідні інституційні моделі й потім стати предметом ретельного аналізу.

Саме з цих міркувань восени 2016 року я спробував залучити студентів філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка до такої практики. Звісно, було важливо не просто розповісти молодим колегам, хто з них що має робити. Суть проекту полягала в тому, щоби студенти створили власний самостійний дослідницький осередок, який на умовах партнерства з редколегією *Sententiae* (що надає перспективу публікації) та кафедрою історії філософії самостійно здійснюватиме інтерв'ю згідно з темами, що становлять безперечний інтерес для вітчизняної філософської спільноти. Було окреслено три перші дослідницькі предмети: (А) «Справа філософії в Радянській Україні (і ширше — в СРСР)», (Б) «Історія проекту з розшифрування, видання й вивчення рукописів моголянських професорів», (В) «Історія створення української версії “Європейського словника філософій”». На черзі проект «Історія справи філософського перекладу в Україні».

Нині можна підбити перші підсумки. Виникло Студентське товариство усної історії філософії, у дев'яти реалізованих чи майже реалізованих проектах<sup>21</sup> якого взяли участь уже понад десятків молодих дослідників. Одна з учасниць першого проекту, Ксенія Зборовська (на той час — аспірантка), нині вже захистила кандидатську дисертацію. Це означає, що у Товариства з'являється деяка традиція, власний інституційний досвід, власна ідентичність. Публікація інтерв'ю, здійснених студентами, у рецензованому виданні сама собою засвідчує пристойний рівень цих матеріалів. Наразі ж ідеться про наступний етап — чи зможуть студенти конвертувати свій досвід збирання первинної інформації в подальші концептуальні результати? Сподіваюся, якусь відповідь на це питання ми отримаємо вже найближчими роками. Зрештою, цей круглий стіл вже є першим кроком до такої відповіді.

**Франс Бурман і майбутнє  
усної історії філософії в Україні**

Якщо ми не маємо актуальних даних для відповіді на якесь питання, ми можемо вдатися до обґрунтованої оцінки на підставі

---

<sup>21</sup> У журналі *Sententiae* за тематикою (А) було опубліковано два інтерв'ю (з Євгеном Головахою та Сергієм Пролеєвим) і підготовлено до друку ще два (з Анатолієм Ахутіним і Сергієм Секундантом; останнє — результат роботи студентської ініціативної групи з Одеси, яка, сподіваюся, долучатиметься й надалі до роботи київського Товариства), відповідно, за тематикою (Б) опубліковано два (з Марією Кашубою і Ярославом Стратій), за тематикою (В) — одне (з Костянтином Сіговим) і підготовлено до друку ще одне (з Барбарою Касен; студенти спілкувалися з п-і Касен англійською мовою). Також підготовлено до друку інтерв'ю з Андрієм Содоморою, яке, сподіваємося, дасть початок вивченню історії філософських перекладів в Україні від 60-х років ХХ століття.

історичних аналогій. Оскільки природа людини не надто змінилася за останні тисячоліття, то те, що реалізувалося колись, не слід виключати й нині.

Я не звертатимусь до прикладів ранньої філософської геніальності а ля Шелінг, оскільки вони нерелевантні в нашому контексті. Доречнішим було би згадати про *Questiones disputatae* (Диспутаційні питання) Томи Аквінського<sup>22</sup>. Бо хоча Тома почав викладати у двадцятисемилітньому віці (1252, Париж), нас має цікавити те, що сам жанр цих *Questiones* виник, звісно ж, до нього, ставши результатом глибокої трансформації навчання наприкінці XII століття. Виникаючи з організованих дискусій щодо тлумачень Біблії Отцями Церкви, жанр *Questiones* включав у себе практику розв'язування магістром-лектором зокрема й тих питань, що виникали в його слухачів. Як зазначає Кім Сан Он-Ван-Кун, у цих дискусіях зважувалися аргументи інтерпретаторів, тобто місце коментованого читання текстів (*lectio*) посіла «дискусія за участю вчителів і студентів»<sup>23</sup>. Зазвичай вона припадала на другу, післялекційну половину дня, коли магістр і бакалавр упродовж трьох годин модерували дискусію в студентській аудиторії щодо тих чи тих питань. Іноді джерелом питань була, власне, сама ця аудиторія, магістрові ж доводилося надавати остаточне доктринально виважене розв'язання проблеми<sup>24</sup>. Зрештою, деякі епізоди такого диспуту можуть бути у відповідності інтерв'ю, здійснюваним студентами нині. Звісно, змінилася комунікаційна форма, але сам принцип лишився незмінним: студенти ставлять запитання, метр дає відповіді на них, згодом враховуючи досвід дискусії у викладі власних поглядів<sup>25</sup>. Зрештою, Аквінатовим студентам XIII століття вистачало інтелекту для запитань, що виявлялися цікавими видатному мислителю та, зрештою, принаймні через відповіді останнього, збагатили світову філософську думку.

Утім, можна навести свіжіший приклад, оскільки ми не знаємо ані імен, ані віку конкретних Аквінатових студентів, що ставили вдалі запитання. Можливо, вони були з числа тих, хто вчився ледь не до тридцяти років, з'ївши зуби на філософських диспутах.

Однак достеменно відомо, що Франс Бурман (1628—1679), син протестантського пастора-втікача, був лише двадцятилітнім студентом духовної семінарії, коли 16 квітня 1648 року в Егмонті особисто запропонував Декартові свої славнозвісні запитання щодо деяких місць його творів і занотував

<sup>22</sup> Аквінат залишив цілу низку *Questiones disputatae*: два окремі питання, *De spiritualis creaturas* (Про духовні створіння) і *De unione Verbi incarnati* (Про єдність втіленого Слова), а також шість серій питань: *De veritate* (Про істину), *De potentia Dei* (Про потугу Божу), *De anima* (Про душу), *De malo* (Про зло), *De virtutibus* (Про чесноти), *De quolibet* (Про довільно обрані питання).

<sup>23</sup> Kim Sang Ong-Van-Cung (1998). Introduction. In: Thomas, d'Aquin. *Questions disputées sur la vérité. Question X. L'esprit (De mente)* (p. 8). Paris: Vrin.

<sup>24</sup> Ibid., p. 9.

<sup>25</sup> Ibid.

відповіді, що згодом<sup>26</sup> стали публічним надбанням, одним із дуже важливих джерел<sup>27</sup> для розуміння філософії Декарта. Текст «Розмови з Бурманом» було відкрито лише 1895 року. Попри те, що вона не може вважатися автентичним текстом Декарта, Адан і Танері усе ж включили її у своє канонічне видання, хоча й у статусі додаткового джерела, подібного до авторизованих перекладів основних Декартових творів. Оскільки деталі організації цієї зустрічі достеменно не відомі (як і історія рукопису між 1648 і 1895 роками, зокрема шлях, яким він потрапив до Крузія), сучасні дослідники вважають найімовірнішою таку гіпотезу (що є, утім, лише гіпотезою): «Можливо, що молодший Бурман одного дня став гостем Декарта в Егмонті; що філософ був задалегідь поінформований, про які саме тексти його хочуть запитати; що він задалегідь підготував відповіді, які містять відсилки до інших текстів і текстові цитування; що Бурман занотував ці відповіді в присутності самого Декарта; що Клауберг посприяв створенню чистої версії цих нотаток, які становили собою скоропис»<sup>28</sup>. Запитання стосувалися 66 текстів Декарта, причому в 63 випадках перший Картезіїв коментар породжував нові запитання: дискусія між співрозмовниками виникала в 63 випадках! Дуже показово, що іноді ця дискусія має на меті лише роз'яснення незрозумілого місця, іноді ж передбачає деяке опонування з боку Бурмана.

Отже, я не помилюся, коли скажу, що в цьому разі ми маємо найуспішніше (з відомих нам, певна річ) за всю історію світової філософії студентське інтерв'ю. І якби ми дозволили собі на мить менш серйозний тон міркування, то цілком могли би визнати Бурмана найвдалішою кандидатурою на

---

<sup>26</sup> 20 квітня Бурман був уже в Амстердамі, де повідомив про зміст розмови двадцятишестилітньому Йоганові Клаубергові, на той час доволі відомому картезіянцеві. До нас дійшов не сам Бурманів рукопис, а копія, зроблена з нього невідомою особою 13 і 14 липня того ж року в Дордрехті. Текст був знайдений 1895 року в Кельні серед матеріалів з бібліотеки Християна Августа Крузія.

<sup>27</sup> Дуже правильну, на мій погляд, оцінку цьому текстові дає Тібо Бар'є в анотації до свого видання *Розмови* (2013): «Отже, цей текст має вирішальний статус у корпусі творів Декарта, адже йдеться про коментар самого автора щодо найвитонченіших пунктів його філософії. При цьому автор не задовольняється простим повторенням того, що вже сказав про сумнів, чуттєве пізнання, існування Бога, рух матерії або ж здоров'я тіла. Навпаки, він безперервно поглиблює, нюансує, ба навіть трансформує ті тези, про які його запитали. Таким чином, цей текст забороняє нам перетворювати думку Декарта на стабільну й нерухому "доктрину". Радше він яскраво висвітлює думку у становленні, думку великого й визнаного філософа, який, утім, погоджується знову, через влучні запитання, поставлені перед ним, покласти на робочий стіл найістотніші пункти витвору, вже, здавалося б, завершеного. Щось значно більше, ніж просто резюме його філософії, ця Розмова показує властиву Картезієвій думці невтомну вимогу докладати зусиль задля самопрояснення» (див.; Barrièr, Th. (s.a.). *Présentation de l'éditeur*. Retrieved from: [https://www.fabula.org/actualites/t-descartes-entretien-avec-burman-manuscrit-de-gottingen\\_58778.php](https://www.fabula.org/actualites/t-descartes-entretien-avec-burman-manuscrit-de-gottingen_58778.php)).

<sup>28</sup> Beyssade, J.-M. (1981). Avertissement. In : Descartes, R. *L'Entretien avec Burman* (p. 6). Paris: PUF.

небесного патрона нашого студентського Товариства. До речі, згодом Бурман став доволі відомим на свій час теологом, однак до числа корифеїв і класиків теології так і не потрапив. Отже, для вдалого філософського інтерв'ю з генієм не обов'язково самому бути генієм, достатньо просто виявляти якості наполегливого й допитливого студента, який багато читає і має сміливість звернутися безпосередньо до того, хто здатен найкраще відповісти на його запитання.

Хтозна, якими стали би твори Декарта, якби той мав можливість частіше давати інтерв'ю наполегливим студентам. На жаль, таких студентів ані в Нідерландах, ані деінде більше не знайшлося, що зайвий раз доводить необхідність свідомої студентської самоорганізації задля вагомих досягнень у царині усної історії філософії. Принаймні за наших умов складається враження, що усна історія філософії на філософському факультеті може стати найпростішим і найдієвішим способом повернення до Гумбольдтових ідеалів.

*Аміна Кхелуфі*

### **Усна історія в історико-філософських дослідженнях**

Усна історія — це спільнотворчий процес. І хоча головною метою усно-історичних досліджень є розповіді та свідчення самого респондента, проте суттєву роль відіграє й інтерв'юер. Позаяк часто-густо саме останній є ініціатором розмови; на нього покладено завдання у процесі підготовки сформулювати кінцеві цілі інтерв'ю та сформулювати запитання, які підводили б його до цих цілей. Ба більше, його робота має суттєве значення не тільки в підготовці та проведенні бесіди, але й на етапі створення транскрипту.

Усна історія хоча поки й не набула широкої популярності в академічних історико-філософських дослідженнях, утім, певні приклади використання цього підходу все ж маємо. Яскравим прикладом цього є філософські інтерв'ю італійської дослідниці Джованни Боррадори, яка мала розмови з ключовими американськими філософами ХХ сторіччя (Рорті, Патнемом, Квайном, Макінтайром та ін.) і оформила результати своїх діалогів у книзі «Американський філософ»<sup>29</sup>; інша праця — «Філософія під час терору»<sup>30</sup> — містить інтерв'ю Боррадори з Деріда, Габермасом. В Україні помітну роль у розвитку цього жанру відіграла Тетяна Чайка, яка здійснила серію багатогодинних інтерв'ю з такими представниками вітчизняної філософської думки ХХ сторіччя, як С. Кримський, В. Горський, П. Йолон. Також у цьому полі працює Інна Голубович, яка є координатором команди усних історико-філософських досліджень в Одесі.

<sup>29</sup> *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn* (1994). Chicago, IL: University of Chicago.

<sup>30</sup> *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (2003). Chicago: University of Chicago Press.

Не менш цікавим цей напрямок видається й для студентів та аспірантів Київського університету імені Тараса Шевченка, які з 2016 року у межах Студентського товариства з усної історії філософії провели низку інтерв'ю з українськими та іноземними філософами. Зокрема, члени товариства працювали над вивченням трьох тем: досвід філософського життя в СРСР (інтерв'ю з Євгеном Головахою, Сергієм Пролєєвим), проект з опублікування могилянської спадщини (інтерв'ю з Ярославом Стратій) та проект «Європейського словника філософій» (розмова з Барбарою Касен, автором та головною редакторкою «Європейського словника філософій», та з Костянтином Сіговим, який розповів подробиці написання української версії словника).

Безперечно, отримання інформації «з перших вуст» має як свої переваги, так і недоліки. Суттєвою й ключовою перевагою, власне задля чого і вдаються до цього підходу, є отримання нових знань з певного питання. Недоліки цього жанру можуть виявлятися на різних етапах ведення інтерв'ю. Наприклад, під час переведення звуку в знак мають місце суб'єктивні чинники, які не варто недооцінювати. Ідеться як про технічні неточності, так і про змістовні невідповідності, які без залучення респондента неможливо виправити. Крім того, є ймовірність отримання неточних або неправдивих свідчень. А оскільки за результат інтерв'ю відповідають всі його учасники, то недостатня підготовка інтерв'юера або неналаштованість інформанта можуть звести все дослідження нанівець. Утім, сьогодні філософія дедалі більше виходить за межі академічних стін у більш неформальні заклади і найголовніше — у віртуальний простір. Це створює нові можливості для усної історії філософії, адже записані аудіо- чи відеорозмови моментально стають публічними. Відтак тепер кожен глядач є свідком і хоча й пасивним, але учасником цього процесу.

З огляду на зазначене вище, виникає необхідність у створенні методичних рекомендацій для проведення усних історико-філософських досліджень, які б регламентували діяльність, починаючи з підготовки матеріалів і закінчуючи роботою вже з текстом. В історичній науці цей підхід розвивають активніше. В Україні навіть діє Українська Асоціація усної історії, головою якої є Гелінада Грінченко — історик, професор Харківського університету імені Н.В. Каразіна. Дослідниця створила науково-методичну розробку «Усна історія: методичні рекомендації з організації досліджень»<sup>31</sup>.

Ця робота орієнтована насамперед на інтерв'ювання свідків історичних подій (війни, Голокосту тощо), тому має свої особливості, пов'язані, наприклад, з психологічною підготовкою інтерв'юера або ж його вмінням комунікувати з людьми похилого віку. Відмінність історичного та історико-філософського дослідження полягає, приміром, у самих підходах до вибору та пошуку респондентів.

---

<sup>31</sup> Грінченко, Г.Г. (2007). Усна історія: методичні рекомендації з організації дослідження: Для студентів і аспірантів. Харків: Харківський національний університет Н.В. Каразіна.

Якщо історик під час інтерв'ю ставить на перший план події і його ці-кавлять, як саме вони відобразилися на долі тієї чи тієї людини, то для історика філософії важливе значення має насамперед процес мислення, генеза ідей та культурно-історичне тло, в якому вони формувалися. Безперечно, в таких інтерв'ю мають місце й загальнопобутові теми, але часто вони є тим лоном, де плекається власне філософська думка.

У переважній більшості етапи розвитку думки та обставини, що спонукали автора прийти до них, ніде не зафіксовані. І цінність усної історії філософії полягає саме в тому, що вона надає ці документальні свідчення. Такі дані не лише сприяють поглибленню знань про постать мислителя та його вчення, але й допомагають простежити сам перебіг його думки й немовби дають дослідникові «шанс» помислити й реконструювати світ філософа в його ж термінах.

В усної історії філософії є дещо спільне з мемуаристикою — обидві мають справу з пам'яттю та пригадуванням. Однак ключова різниця полягає в тому, що перша є пошуком відповідей на питання й інколи навіть творенням через них нових сенсів, натомість остання є «голосом» автора, що не передбачає діалогу. Ба більше, неочікувані питання та навіть критика під час інтерв'ю можуть наштовхнути мислителя на переосмислення поглядів або ж навпаки — надати можливість респондентові артикулювати те, чого він досі ніколи не висловлював. Зрештою, і те, і те надає історикові філософії нове поле для досліджень.

Усно-історичні дослідження з філософії нерідко набувають рис унікальності, позаяк засвідчити розвиток певної філософської думки можуть або сам її автор, або певне коло людей з його оточення. Приміром, у нещодавньому інтерв'ю філософ Костянтин Сігов розповів членам Студентського товариства усної історії філософії про особливості роботи над «Європейським словником філософій». Він є одним з небагатьох українських дослідників, хто був активним учасником укладання французького варіанта словника. Дослідник дав цікаві свідчення, наприклад того, як формувалося коло авторів; як у невимушеній атмосфері в будинку Барбари Касен на вулиці Муфтар збиралися такі дослідники, як Жан-Люк Марйон, Філіп Рено, Ремі Браг, Алан де Лібера, та дискутували над термінами, які потрібно досліджувати; або як виникла ідея перекладати неперекладності. І якщо факти про певні історичні чи політичні події можуть залишитися в пам'яті цілих народів, ставши частиною культури, формування філософських ідей — часто закрита сфера, цей процес відбувається зазвичай непублічно, у вузьких колах, тому його свідками можуть бути одиниці. Саме тому відсутність усно-історичних розвідок у сфері філософії може означати втрату певних фактів назавжди.

Таким чином, усна історія філософії дає унікальні матеріали та ширшу базу для самої історії філософії. Цінність її полягає в тому, що отримані дані допомагають дослідникові зрозуміти внутрішній процес розвитку тієї чи тієї ідеї та становлення постаті філософа; зрозуміти логіку його мислення та прояснити незрозумілі питання його вчення. Крім того, за певних умов усна



комунікація між інтерв'юєром і респондентом може й сама перерости у філософське вчення, що буде предметом досліджень істориків філософії наступних поколінь.

Найімовірніше, незабаром зміниться й сам формат фіксації результатів усно-історичного дослідження — подкасти та відеозаписи вже сьогодні витісняють тексти. Перевагами такої трансформації є доступність та зручність; надійність збереження інформації та навіть можливість кожному глядачеві стати свідком живої розмови між інтерв'юєром та респондентом і отримувати інформацію в чистому, нерафінованому вигляді. І оскільки історія філософії до сьогодні мала справу з вивченням та аналізом текстів, цей формат для багатьох може видатися незвичним, проте нова генерація дослідників історії філософії матиме великий досвід сприйняття аудіо- та відеоінформації й оперуватиме нею з легкістю.

*Олександр Литвиненко*  
**Формальний і неформальний  
бік історії філософії**

Коли ми говоримо про усну історію філософії, то вочевидь ідеться не про історію ідей чи книг, а про історію людей, а саме про те, що лишилося за межами офіційних біографій філософів і збереглося в записах їхніх спогадів та спогадів про них родичів, друзів, колег тощо, а також у записах їхніх висловлювань з різних приводів, у тому числі таких, що не стосуються безпосередньо філософії, але створюють додаткове уявлення про особистість того, хто висловлюється. З огляду на те, що і спогади, і висловлювання починають існувати «для інших» лише в письмовій і навіть друкованій формі, доречніше говорити не про письмову й усну історію філософії, а про формальний (науковий, нормативний) і неформальний аспекти історії філософії. Дійсно, те, що ми називаємо «усною історією філософії», має значення лише як доповнення до нормативної історії філософії й не може існувати самостійно як цілісне явище внаслідок своєї несистемності й гетерогенності. Але не лише з цієї причини.

Взагалі саме поняття «усна історія» — це оксюморон, адже «історія» як така виникла як записана історія. Саме письмова форма дала їй змогу набути таких якостей, як хронологічна послідовність, фактологічна вірогідність, уже згадана системність, тобто, зрештою, стати наукою. Усна форма передачі передбачає незмінність змісту, інакше через кілька передавальних ланок він буде спотворений до невпізнанності і просто втрачений. В усній формі можуть передаватися з покоління у покоління міфи та легенди, тобто те, що належить до традиції й не підлягає змінам (що, втім, не виключає можливості таких змін, але лише як мимовільних і випадкових). Можуть також передавати спогади про реальні події, але час їх усного існування обмежений, потім або їх забувають або ж вони набувають легендарних, фольклорних рис. Тому спогади належать не до «історії», а до пам'яті. В історію ж вони включаються

як додатковий ілюстративний матеріал, який надає науковому викладу більшої достеменності, життєвості, іноді драматичності.

У випадку «усної історії філософії» ми маємо дещо іншу ситуацію, адже вона стосується не подій, а конкретних особистостей. Тому в цьому разі «додатковість» не дорівнює необов'язковості й випадковості. В історії як такій подробиці тих чи тих подій можуть мати значення лише для вузького спеціаліста (якщо вони, звісно, радикально не змінюють уявлення про цю подію). Нормативна історія «калібрує» історичний матеріал, залишаючи суттєве для узагальнювальних «синтетичних» творів, так званих великих наративів, а інше — для вузькоспеціальних праць. Біограф (на відміну від агіографа) використовує цей метод менш охоче і значно обережніше, тим більше, коли йдеться про філософа, письменника, взагалі будь-кого, причетного до творчості у сфері духовного. Це, по-перше, пов'язане зі специфікою духовної, зокрема філософської, творчості, в якій інтелектуальний момент може поєднуватися з емоційним, а дискурс — вмонтовуватися в образний ряд, причому значення останнього далеко не тотожне тлу або декору, як це ми бачимо у діалогах Платона, «Страхи і трепеті» К'єркегора, життєвому контексті деяких відомих фраз Геракліта, «приповідках» «Чжуан-цзи» тощо. По-друге, з тим, що справжній або «зразковий» філософ робить власне життя практичним утіленням своєї філософії; саме так розуміли сенс філософії в античному світі, хоча в дійсності цю тенденцію, особливо в елліністичні часи, могли спотворювати відвертими профанаціями. Тобто філософування, «роботу філософа», як називав її Гайдегер, здійснює в ідеалі не лише інтелект філософа, а вся цілісність його життя, тому й подробиці цього життя, навіть, на перший погляд, малозначущі, є важливими для біографа.

Гайдегер у «Геракліті» писав: «Історії» повинні допомогти нам зрозуміти «біографічне» та «історичну особистість» як щось несуттєве. «Історії» просто дають нам змогу налаштуватися на ту царину, з якої до нас долинає слово Геракліта». Проте у подальшому викладі він фактично суперечить цій думці, оскільки спирається не просто на два відомі висловлювання Геракліта, а на життєві, навіть побутові контексти, в яких їх було висловлено.

Тема усної історії філософії безпосередньо пов'язана з темою усної філософії чи, точніше, усного філософування. Тут не йдеться лише про вибір жанру. Звісно, кожен філософ, віддавши данину формальним вимогам до публікацій у наукових виданнях, може вибрати таку форму філософського розмислу, яка найбільше відповідає його інтелектуальним уподобанням і схильностям — трактат, есе, діалог, лекцію, навіть вірш або роман. Проте цей вибір, як і причини його, як правило, становлять інтерес лише для біографа та вузького кола шанувальників, оскільки, на перший погляд, позначені печаткою суб'єктивності, одиничності, випадковості. Надання сучасним філософом переваги усній формі викладу своїх ідей може сприйматися як примха, щось курйозне, сумнівне, не до кінця зрозуміле, як, наприклад, у випадку М. Мамардашвілі. Його іноді називають «грузинським Сократом», і це

порівняння, попри всю його привабливість, не є точним, оскільки принципова «аграфія» (не в клінічному сенсі) Сократа не видається нам ні суб'єктивною, ні випадковою, як не видавалася вона такою і його сучасникам. Вчинками Сократа, за його власними свідченнями, керував його «даймон» і сам він іноді здавався таким «даймоном», істотою божественною чи напівбожественною, а там, де діє божественне, немає місця ні суб'єктивності, ні випадковості. Варто відзначити, що у Сократа вчинки були вираженням його світогляду, а останній повністю збігався з його філософією, і цю гармонію думки, слова і вчинку він продемонстрував своїм життям і своєю смертю.

Утім, навіть якщо ми сприйматимемо божественність Сократа як просто епітет для позначення видатних, але суто людських якостей, а даймонічний первень у ньому — як розвинений інстинкт (Т. Гомперц), метафору совісті, розуму і здорового глузду (О. Лосєв), усвідомлення того всезагального (істинного та об'єктивного), що знаходиться в душі кожної людини (Ф. Кессіді), феномен філософської трансцендентальності (Ф. Ніцше) або архетип колективного несвідомого, все одно є очевидним, що всі ці визначення говорять про надіндивідуальне, фундаментальне для людської природи й духовності, а отже й необхідне, і навіть не об'єктивне, а трансперсональне.

З огляду на це можна припустити, що усність філософії Сократа говорить не стільки про нього як особистість, скільки про характер самої цієї філософії.

Що власне означає усне філософування, в чому сенс філософського промовляння? Якщо філософуючий віддає перевагу промовлянню над записом, він, напевно, має для цього якісь підстави. Які саме? Вочевидь не йдеться про нехиті до матеріалізації думок у тексті, не йдеться і про те, що письмовий виклад сковує думку. В першому випадку ми мали би справу зі звичайними лінощами, у другому — йдеться про суперечність очевидності, адже думку сковують певні регулятивні рамки, а вони діють уже у процесі мислення, незалежно від того, завершиться цей процес письмовим викладом чи розвиватиметься у промові або діалозі. Скутість і строгість — різні речі. Перша — від невпевненості у собі й долається (або не долається) із часом. Друга є необхідною прикметою філософського мислення.

Усна філософія є можливою і необхідною тоді, коли філософія є не просто предметом навчання, а передусім засобом перетворення людини. Перетворити людину може лише інша людина, і робить вона це не лише словом, а й власним прикладом, іншими словами, перетворення людини засобом філософії здійснює філософуючий вчитель, наставник, не вправний ритор і діалектик, а істинно ієратична постать, вічний зразок для наслідування і пошанування. У цьому випадку навчання-перетворення може відбуватися не лише шляхом словесної передачі ідей і настанов, а й шляхом позавербального спілкування. В Індії й зараз практикують даршан — споглядання божества, священного об'єкта, святої людини або вчителя-гуру. Йдеться не лише про фізичне бачення матеріального об'єкта, а про споглядання істинної реальності і про духовний зв'язок між нею та споглядальником. До речі, цим словом

позначають і шість традиційних філософських шкіл, і в цьому випадку кращим відповідником для слова «даршан» було б не «школа», яка відсилає до зовсім іншої, європейської традиції, а «світогляд», «бачення», «погляд».

Індійський приклад є не випадковим. В індійській духовній традиції перевагу віддають усному переданню, тексти відіграють допоміжну роль, і наставник-гуру є живим утіленням традиції, живою запорукою збереження чистоти вчення. Але такий підхід цілком можливий і правомірний лише там, де зберігають традицію, тобто передання від генерації до генерації неспотвореного ортодоксального вчення, де існує посвячення учня і його традиційні, вічні відносини з учителем. Те саме можна сказати і про далекосхідні традиції, як споріднені з індійськими, так і автохтонні.

Проте грецька філософія, яка і є філософією *par excellence*, витоком європейської філософії у всьому її розмаїтті, здається, від самого початку базувалася на інших засадах — вільному теоретичному пошуку, неупередженому і критичному ставленні до дійсності, індивідуальній творчості, що разом виглядає як заперечення і традиційності, і ортодоксальності. Адже якщо існують різні вчення, що нібито не мають спільного підґрунтя, то яке з них можна вважати «чистим»?

Аристотель назвав Анаксагора, якого Сократ вважав своїм учителем, єдиним тверезим серед п'яних. Однак Алквіад у «Бенкеті» Платона говорив про філософію як про «вакхічне безумство» — визначення, протилежне її розумінню як суто інтелектуального процесу, підпорядкованого законам логіки і діалектики. «Вакхічне безумство», вияв діонісійської стихійності у застосуванні до філософії говорить не про оргіастичні ексцеси, а про наближення до першоджерел знання про природу і людину, пізнання сутнього, і питання про те, чи можна вкласти це знання «без залишку» у форми наукового дискурсу, взагалі у будь-які вербальні форми, залишається відкритим. Пошуки відповіді на нього ведуть до «початкових» (згідно з Гайдегером) філософів, передусім до вже згаданого «темного» Геракліта, глибшого розуміння природи «темності» філософського розмислу й усвідомлення цієї «темності» як природної для філософії, оскільки вона є не лише системою знань про найзагальніші суттєві характеристики й фундаментальні принципи реальності та пізнання, буття людини тощо, а передусім «любов'ю» до мудрості. І хоча *philia* означає радше дружню прихильність, Платон говорив і про *eros*, любовну пристрасть як цілком філософське почуття, втім, як і дружність, «темне» й невловне для того, хто не пережив його сам.

*Руслан Мироненко*  
**Усна історія філософії**  
**як повернення до джерел філософії**

Звернення до усної історії, на мою думку, є поверненням до витоків філософії, коли думка при переданні завжди проговорювалася заново, набувала щораз нової інтерпретації, навіть тоді, коли інформаційне

тло впродовж тривалого часу не змінювалося. Людина, яка була носієм цих знань, завжди була відкритою для подальшого діалогу, у неї можна було уточнити й перепитати, реактуалізувати те, про що відбулася розмова.

Розмова про текст та усну історію має певні складнощі, адже для сучасної людини текст написаний і текст сказаний — це майже завжди один і той самий текст. Але, як свідчить нам історія (в тому числі — історія філософії), так було не завжди. Якщо ми перенесемося на 2,5 тисячоліття назад, ми побачимо, що саме усне мовлення було основою всього. Таку структуру мислення людини тих часів можна побачити як у Стародавній Індії (при передачі вед), так і в Стародавній Греції (передача поем, міфів, специфічна культура пам'яті). Я би хотів у своїй доповіді спинитися саме на західній усній традиції.

За переданнями, Стагірита називали книжником, і це мало негативні конотації. Будь-кого, хто купував книги, вважали людиною зі слабкою пам'яттю, а для грека слабкість — це завжди зло. І навіть Платон у своєму діалозі «Федр»<sup>32</sup> атакував точку зору софістів саме з цієї позиції: знання належить передавати тільки від учителя до учня і в безпосередньому контакті, адже текст завжди перебуває в опозиції до живого слова, тобто до природи. Текст є мистецтвом (τέχνη), яке наслідує слово. Разом із затвердженням первинності мовлення над текстом встановлюється поняття «початок». Європейська традиція є схильною до бінарних опозицій, які досить часто виявляються асиметричними. Одне завжди виражається через інше (первинніше) у цій опозиції, дещо завжди має статус початку, який деякі філософи тлумачать як «присутність». Можна додати, що цей початок є також і тим, що має на увазі τέχνη — це завжди уподібнення першоджерелу. Коли ж у цій опозиції наголос/центр іде від початку (джерела/природи), ми маємо дисбаланс початкової настанови.

Маємо, що рацію констатує і важливість кожної частини опозиції, і водночас переважає однієї з них (здебільшого тієї, яка наявна до опозиції «присутності»), а це призводить до «отруєння» розуму, потрапляння в логічну пастку. Майстерність може бути як ліками (допомогою в розумінні світу), так і отрутою (коли послідовність порушується), тому так важливо напружувати практику. Не можна сказати, що τέχνη — це погано чи добре, але Платон використовував термін φάρμακον для позначення тексту, який може виявитись ліками та отрутою водночас.

Що ж узагалі є фундаментально цінним за наших часів? На мою думку, це досвід. Саме новий досвід створює цінність і зацікавленість у діалозі між інтерв'юером і респондентом. І мова не завжди про класичне інтерв'ю — це також і лекції, і дискусійні клуби, і експертні обговорення. Книги та онлайн-курси мають набагато меншу варіативність відтворення нових сенсів, саме тому, як мені здається, прогнози про «відмирання» традиційних університетів не виправдались. Натомість останнім часом ми бачимо хвилю людей, які

---

<sup>32</sup> Plato. *Phaedrus* (s.a.). Retrieved from: <http://www.perseus.tufts.edu>.

зацікавлені саме у дискусійних клубах, живих обговореннях, інтерактивних лекціях, де спікер відкритий до питань та реінтерпретації власного знання.

Який же це має стосунок до усної історії філософії? Наважуся стверджувати, що досить прямий. Давайте згадаємо італійську філософиню Джованну Боррадори та її інтерв'ю з Річардом Рорті, де на запитання «Що таке філософія? Невже це свідчення зацікавленості читачів до філософських текстів?»<sup>33</sup> Рорті відповів, що він пише філософські тексти, бо прочитав інші, які його захопили. Особистісна зацікавленість — це ключова рушійна сила до створення чогось нового. На цьому можна базувати умовну «формулу успіху» починань спеціаліста з усної історії філософії: намагання максимально проявити свою зацікавленість у діалозі, наслідуючи зразок давньогрецької традиції, і отримати новий досвід у спілкуванні, який потім може перетворитися на нові наукові розвідки. Адже під час розмови можна, наприклад, наштовхнутись на «проблемні» сфери, які ще не достатньо актуалізовані, отримати поштовх для власної дослідницької діяльності, узявши за взірць цінний досвід іншого покоління/епохи.

Звісно, можна сконцентруватися на усній історії філософії як на безпосередньому переданні досвіду минулих поколінь, але це сильно звужує можливість цієї царини. Як на мене, усна історія філософії може допомагати молодим дослідникам не лише в передачі досвіду минулого, але й у формуванні нового, адже прямий контакт і щирий діалог — це те, що надає неймовірні можливості.

*Всеволод Хома*

### **Філософське інтерв'ю як джерело нового типу текстів**

У філософській академічній спільноті є доволі звичною конструкція «філософські погляди Х». Ми природно говоримо про філософські погляди Платона, філософські погляди Канта й ін. Як історик філософії може судити про погляди того чи того філософа? Адже вони не завжди є сталими, іноді вони змінюються в деталях, іноді — вельми істотно. У деяких філософів ми взагалі не знаходимо стабільного набору ідей, а той, що є, постійно трансформується.

Але що саме має на увазі історик філософії, користуючись такою конструкцією? Іноді він обирає певний, цікавий йому, період і проголошує його, наприклад, «центральною» у творчості Х чи вибудовує свій синтез на певній «провідній ідеї», довкола якої групує все, написане певним автором. Але чому він обирає саме цю ідею? Подеколи такі побудови виглядають переконливо, подеколи ж — «притягнутими за вуха». Наприклад, у радянських підручниках ми можемо прочитати, що провідним поняттям Френсиса Бейкона

<sup>33</sup> *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn* (1994).

була «матерія», отже він — «матеріаліст»<sup>34</sup>, а всі спроби неопозитивістів «зробити з нього свого побратима» не мають жодної ваги. Але ж Бейкон писав у доволі афористичному стилі, а членського квитка «партії матеріалістів» після нього не залишилося. Конкретне вчення важко піддати однозначному узагальненню, і тому всі спроби встановити таку однозначність завжди виглядають трохи силуваними.

Звідки беруться ці способи (і, відповідно, критерії) узагальнення? Звісно, вони формуються через прочитання певних текстів. Тобто ми можемо почати систематизувати чийсь філософські погляди (наприклад, Платона) вже після того, як ознайомилися з його текстами (або принаймні з текстами, що їх приписують йому). Так само і з Гегелем, Гусерлем чи будь-яким іншим мислителем. Ми можемо обрати підставу для узагальнення, визначаючи певні періоди творчості як «провідні», «найважливіші», «вершину творчості» тощо. Або ж — створити узагальнений образ (концепцію) «поглядів» філософа, який нас цікавить. Інколи такий «образ» може виявитися «вінегретом» із не завжди сумісних між собою ідей, приналежних різним періодам його творчості, або взагалі не дуже обґрунтованою фантазією. Філософи не завжди стежать за послідовністю своїх поглядів. Тому історик філософії часто змушений «додавати» цілісності там, де її може не бути. Але які засоби для цього він має, щоб залишатися на наукових позиціях? Звісно, він повинен будувати свої гіпотези на текстах автора або принаймні на якихось достовірних свідченнях про нього. Що таке в цьому світлі філософський текст? Що може бути «філософським текстом» для історика філософії, покликаного не лише описувати, але й узагальнювати: трактати, листи, щоденники, маргіналії на берегах книжок, що їх, читаючи, залишали філософи?

Звісно, всі ці різновиди текстів будуть цінними або щонайменше незайвими. Але й усі вони разом іноді залишають ситуацію не до кінця зрозумілою. Бо тексти не завжди співвідносяться один з одним, дуже часто написані в різний час тощо. То чи справді ми можемо працювати тільки з філософськими текстами в їх класичному розумінні, враховуючи те, що вони не призначалися для полегшення життя майбутніх істориків філософії? Для цілісного узагальнення, після якого ми можемо говорити про «філософію» Гегеля чи Гусерля в загальному модусі, на мій погляд, потрібне ще дещо.

Я веду мову про рефлексію філософа над власною творчістю. Зрештою, якщо філософ сам указує, в чому суть його творчості, які ідеї є для нього провідними чи, ще краще, до якого напрямку він належить, це робить висновки історика філософії значно потужнішими, хоча, звісно, і не дає стовідсоткової гарантії.

*Моя головна теза полягає в тому, що самоосмислення філософом усього обширу власного вчення є щонайменше вкрай важливим ресурсом для історика філософії.*

---

<sup>34</sup> Нарский, И.С. (1974). *Западноевропейская философия XVII века. Учебное пособие* (с. 44). Москва: Высшая школа.

Адже це зменшує поле можливих вигадок стосовно того, що «насправді» думає той чи той філософ (я це кажу з розумінням того, що наше «насправді» — це завжди деяка метафора-конвенція, оскільки передбачає повністю адекватне знання, абсолютну істину, якої ми навряд чи зможемо досягти в часі). Альтернативні тлумачення мають доводити, що це самоосмислення не слід розуміти буквально (наприклад, що це — інтелектуальна провокація), або що філософ неадекватно розумів сам себе, або ж що деякі аспекти вчення дають змогу розширити межі такого самоосмислення. Але свідчення самого філософа у будь-якому разі буде неможливо знівелювати. Та що робити, коли таких чітких саморефлексивних текстів у філософа немає?

Наприклад, Мартина Гайдегера було заведено ще за його життя зараховувати до лав «екзистенціалістів», хоча сам філософ цю приналежність заперечував, навіть написав спеціальну працю («Лист про гуманізм»), в якій наголосив на своїх розбіжностях з «екзистенціалістами». В історії філософії досі триває дискусія щодо того, чи справедливим є це заперечення<sup>35</sup>. Але принаймні факт оцінки філософом своєї власної «філософської ідентичності» є в цьому випадку безперечним. Утім, Гайдегер уже помер і надалі не зможе публічно відреагувати на нові можливі ідентифікації, якщо такі з'являться. Тобто тепер він у цьому плані мало чим відрізняється від Бейкона.

Дуже ефективним засобом уникання подібних ситуацій є сьогодні філософське інтерв'ю. У сучасній українській історії філософії приклад пані Тетяни Чайки, яка першою в Україні здійснила й опублікувала низку глибоких інтерв'ю з визначними філософами, надихнув і наше Студентське товариство усної історії філософії. Фіксування поглядів певного філософа в аудіо та текстовому вимірі, коли він не сам визначає, на що відповідатиме, коли його запитують інші люди, але, все ж, із філософського середовища, створює дуже надійний ґрунт для означення його поглядів, коли він змушений робити узагальнення під тиском.

Інтерв'ю, якщо воно вдало заплановане і проведене, це передусім ситуація, що змушує філософа задати собі принципово нові питання, це співтворчість, адже й інтерв'юєр тут відіграє дуже велику роль, він стає немовби співавтором-провокатором, він не дає філософу-інтерв'юєнту бути сам-на-сам зі своїми думками, у зоні комфорту, тобто сприймати простір своїх думок як єдину реальність.

Звісно, цілі інтерв'ю можуть бути різними. Наприклад, співрозмовника може цікавити оточення філософа в певний час або його думки про певні історичні події чи певні життєві явища. Такого роду розмови теж дають важливий матеріал для історії філософії. Але мені йдеться про інтерв'ю, спрямовані на з'ясування вчення самого філософа. Такі інтерв'ю — *пропозиція самому*

<sup>35</sup> Див., наприклад: Aho, K. (2003). Why Heidegger is not an Existentialist: Interpreting Authenticity and Historicity. *Florida Philosophical Review*, 2, 5; Joseph, F. et al. (2014). *The Bloomsbury Companion to Existentialism* (pp. 390-391). London, New York: Bloomsbury Academic.



мислителів створити узагальнений образ власної філософії. У таких ситуаціях філософ змушений відповідати на питання щодо власних книжок, коментарів, реплік *n*-річної давності тощо. Інтерв'юєр, звісно, має добре знати творчість свого співрозмовника й сам ставить питання щодо неї. Тоді останній змушений буде знаходити нові шляхи для осмислення та аргументування власної думки, щоб відповісти на запитання інтерв'юєра, а не на ті, які спадали на думку йому самому (іноді ці запитання можуть збігатися, іноді ні).

Після інтерв'ю маємо текст, який інтерв'юєнт, найімовірніше, сам би не створив (адже дослідник, цілком природно, схильний більше звертати увагу на те, що він досліджує, а не оцінювати-класифікувати самого себе, що досліджує). Інтелектуальна «провокація» інтерв'юєра дає нам принципово новий вимір тексту, адже після інтерв'ю залишається текст певного автора, проте створений у своєрідний, унікальний спосіб — у співпраці, що іноді може поставати навіть як двобій. Наприклад, у ситуації зі співрозмовником у інтерв'юєнта більш задіяно емоційний інтелект, можуть змінюватися уявлення про переконливість чи непереконливість, тому іноді потрібно вжити нову метафору, зробити порівняння, актуальне для сьогодення й зовсім не актуальне, наприклад, за часів його молодості, коли було написано ту чи ту книгу. Працюючи з усною історією філософії, ми отримуємо нові тексти, які так само ретельно належить брати до уваги, як і «класичні» тексти автора.

Сьогодні, завдяки сучасним медіа та можливості викладати відеозаписи на YouTube, філософи є більш присутніми в публічному просторі. Згадаємо лише нещодавні дебати Пітерсона і Жижека, що нині мають сотні тисяч переглядів і велику кількість коментарів. Або візьмемо ситуацію, коли транслюють публічну лекцію певного філософа, а людина «по той бік екрана» пише своє запитання, яке передають лекторові, й той на нього має відповідати. Це ситуація, що сьогодні вже стала реальністю.

Завдяки сучасним технологіям усна історія філософії дає багато можливостей для створення нових варіантів текстів, які всі можна досить грубо описати як специфічні ситуації «рефлексії під безпосереднім впливом іншого». Це геть інша ситуація, ніж та, коли ти сидиш у теплій кімнаті й полемізуєш із уявним опонентом, а згодом пишеш про те, що надумав. Тут ти змушений відповідати на запитання в реальному часі, тут і зараз, певній людині (людям), що зацікавлена у твоїх поглядах, багато знає й може реагувати непередбачувано. Якщо під тиском діалогу з «іншим» філософ не зможе знайти найліпшого контраргументу, це, як на мене, не проблема, адже він отримає цінний досвід переосмислення, який потім може втілитися в нових текстах, написаних уже за «спокійних» умов. Але цей досвід, на мою думку, є ключовим.

Звичайно, технологічний поступ, що до нього так обережно ставляться деякі моральні філософи, має бути критично осмислений і істориками філософії. Бо тепер, коли є гаджети й можливість транслювати будь-що онлайн, може понизитися якість діалогу. Адже місце підготовленого інтерв'юєра-професіонала може посісти некваліфікований індивід, не здатний підтримати

інтелектуальний рівень інтерв'ю. Тоді кінцевий текст може вийти якщо й не зовсім порожнім і беззмістовним, то принаймні невдалим. У тому розумінні, що філософ жодних евристичних імпульсів не отримає, отже «нового тексту» не виникне.

І це призводить мене до останнього питання моєї доповіді: чи можливо досягти цього нового типу текстів у ситуації, коли співрозмовником професіонала є початківець? Адже саме такою є ситуація нашого Студентського товариства усної історії філософії! І хоча наша діяльність ще не налічує і трьох років, на мій погляд, з неї вже можна зробити певні висновки.

Виникає дуже багато питань, які варто структурувати від початку та спробувати дати на них відповіді вже зараз.

1. Студенти за означенням не мають вищої освіти, отже, не мають належної ерудиції, глибини розуміння філософських вчень, зрештою — досвіду фахових дискусій високого рівня. Чи можна знайти можливості, щоб діалог удався і був цінним не лише для студентів, що дізнаються про щось важливе, але й для професіонала? Це питання можна розв'язати, правильно організувавши роботу інтерв'юєрів і зробивши так, щоб до їхнього кола входили учасники різного віку й кваліфікації: від студентів до аспірантів. Залучення старших і досвідченіших колег теж видається непоганою перспективою. Перебуваючи у контакті з ними, студенти поступово мають здобути необхідні навички та продемонструвати певний рівень професіоналізму, а згодом і автономії. Маючи такі знання, а також досвід приналежності до певної генерації, можна сподіватися на те, що інтерв'ю буде організоване так, що стане цікавим для професіоналів, а «нова кров» зможе актуалізувати питання, що є важливими для сьогодення.

2. Студенти мають ще й обмежений суто життєвий досвід. Чи можуть вони формулювати «зрілі» питання, що виходять за межі цього досвіду? На прикладі нашого Товариства, де задіяні як студенти бакалаврату, так і магістранти та аспіранти, можна побачити, що робота на всіх етапах передбачає співпрацю людей більш досвідчених і менш досвідчених, тому підготовка інтерв'ю — це постійне вдосконалення. Участь у двох — трьох інтерв'ю не мине для новачка без сліду. І якщо студенти інколи можуть ставити більш «вільні» (і часто менш точні) запитання, то старші колеги точно простежать, щоб вони були поставлені правильно з практичної точки зору.

3. Студенти зазвичай належать до «цифрової» генерації, що має специфічну картину світу й специфічні умови існування. Натомість відомі філософи поки що належать до старших поколінь. Чи можливе тут порозуміння взагалі? На мій погляд, можливе, оскільки, як було зазначено вище, підготовка до інтерв'ю — це складний процес колективної співпраці. В інтернеті (а якщо потрібно, то й у бібліотеці) можна знайти всі чи майже всі потрібні матеріали. До того ж можна вдосконалюватись, переглядаючи, наприклад, класичні вже інтерв'ю із закордонними колегами. Також важливим пунктом тут є можливість ознайомитися з літературою з усної історії та спроби застосувати це до усної історії філософії, яка

зараз дуже потребує оформлення теоретичного підґрунтя. Тому той факт, що деякі учасники та учасниці є «цифровими» міленіалами, є радше перевагою, ніж недоліком. Новий досвід — це те, що може освіжити дещо суху історію філософії, а при правильному оформленні взагалі піти їй на користь.

Отже, на мій погляд, можливі контраргументи не стільки знецінюють студентські ініціативи в царині усної історії філософії, скільки увиразнюють необхідність дуже продуманої організації цих ініціатив. І, у разі успіху, з того спілкування генерацій (досвідів, стандартів, пріоритетів, філософських ідентичностей), на яке перетворюються філософські інтерв'ю, організовані студентами, може бути неабияка користь як для всіх їхніх учасників, так і для спільноти загалом. До того ж я вважаю, що наше Товариство не повинне обмежуватися самим лише інтерв'ю. Наступним кроком у нашому становленні має бути організація теоретичних семінарів із проблем усної історії філософії, на які потрібно запрошувати зацікавлених досвідчених фахівців і разом шукати розв'язання цих проблем. Тоді ми зможемо перейти з теперішньої «романтичної» стадії до повноцінних наукових досліджень.

Наразі усна історія філософії ще не існує як теоретично обґрунтована дослідницька практика, вона не має теорії й поки інтуїтивно орієнтується на напрацювання усної історії. Але ці напрацювання навряд чи можна прямо в усіх випадках перенести на філософські предмети. Тому головне завдання зараз — створити теоретичний фундамент для усної історії філософії, осмислити її як дослідницьку стратегію. Через це, на мій погляд, проведення таких круглих столів вже є маленьким, але дуже важливим кроком у тій роботі, яка очікує на нас.

*Ксенія Зборовська*

### **Діалогічність філософування, або Чому усна історія філософії є зараз необхідною для історико-філософської практики?**

Практика «усної історії» є дуже актуальною і для істориків, і для соціологів, як це засвідчили сьогодні наші колеги з відповідних галузей. Це має своє об'єктивне підґрунтя:

- відносність «офіційної історії», її повсякчасне викривлення на користь наявної ідеології чи просто «політики партії»;
- недостовірність джерел, наявність суперечливих свідчень чи фактів, які можуть бути інтерпретовані «на смак» інтерпретатора;
- недоступність джерел.

Усі ці проблеми стосуються також і практики «усна історія філософії», ба більше — вони є в якомусь розумінні і каталізатором її актуалізації серед науковців. Проте я б хотіла відзначити певну відмінність цих двох практик — «усна історія» та «усна історія філософії», та зробити наголос на перевагах та недоліках останньої, базисом якої є саме діалогічність як невіддільний феномен філософії від часів античності.

На мій погляд, усна історія філософії — це чудове «щеплення» для філософського дискурсу від позитивістського традиційного підходу, який наразі є недостатнім у галузі історико-філософського знання. Історія філософії є багатовимірною й особистісно центрованою, що передбачає в праці історика філософії наголос не на фактологічному підтвердженні достеменності подій, а на філософсько-антропологічному, феноменологічному, соціокультурному та комунікативно-семіотичному аналізі суперечливих процесів, в які був занурений респондент та які стали каталізаторами його мислення. Така практика, як видається, чудово лягає на подію діалогу, яка цілком може стати самостійною філософською подією, за умови онтологічного закорінення в процес становлення думки. Щодо останньої тези неможливо не процитувати Мераба Мамардашвілі, для якого процесуальність мислення відіграла ключову роль: «Думка є нашим засобом долучення до деякої динамічної вічності чи до вічного теперішнього — до того, що є завжди, чи завжди перебуває у становленні, здійсненні»<sup>36</sup>. У такому річищі інтерв'ю — це створення історії тут і зараз крізь призму досвіду конкретної особистості, а інтерв'ю, в якому респондентом є філософ, — це створення події мислення, яка виявляється вписаною в історико-філософський дискурс і з огляду на стосунок до минулого, і з огляду на актуальність процесу живого мислення філософа.

Як казав уже сьогодні Сергій Пролеєв, у діалозі з філософом відсутня чиста фактологічність, тобто минуле створюється кожного разу знов і знов з пам'яті респондента. І тут дуже влучно зауважує Жан Болак<sup>37</sup> (автор статті «Пам'ять» у «Європейському словнику філософій»), що пам'ять схожа зі слідом, слідом-вказівкою, який дає змогу віднаходити «скарб». Тільки цей «скарб» полягає не у відтворенні фактів та їх порядку, а в дистанціюванні від них, це радше перевпорядкування вже наявних смислів, їх «космізація»<sup>38</sup>, оформлення їх у традицію, цінності та цілі якої були б для нас очевидними. Мені здається, це саме те, чого бракує історії української філософії зокрема та українській ментальності загалом. Пам'ять постає як поле битви за ідентичність — людини, філософа, громадянина. І чим більше правдивих наративів виникатиме в цій битві, тим ближчими ми станемо до істини, тим повнішим стане наше розуміння того, хто ми є.

У цьому контексті тим більш важливими є постаті самих співрозмовників — як респондента, так і інтерв'юєра. Саме на останнього покладено завдання вловити *casus narrativus* — подію водночас несподівану і знаменну, яка стала «поворотною» для шляху мислення філософа; укласти з низки

<sup>36</sup> Мамардашвілі, М.К. (2000). *Естетика мышления*. Москва: Московская школа политических исследований.

<sup>37</sup> *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей* (2009). Наукові керівники проекту: Барбара Касен і Костянтин Сігов, пер. з франц (т. 1). Київ: Дух і літера.

<sup>38</sup> Від давньогрецького κόσμος — упорядковувати, прикрашати, виводити зі стану хаосу.

оповідуваних подій історію; там, де оповідач ходить колами, вторувати для читача прямий (чи відносно прямий) шлях без утрати ціннісних «поворотів» думки. Як бачимо, інтерв'ю в усній історії філософії — це діалог двох повноцінних гравців, *διάλογος* — тобто логос «між», «посеред», з давньогрецької, сенс, який утворюється досвідом усіх учасників і стає спільним. Багатомірність таких сенсів, специфіка цього досвіду діалогічності міжособової зустрічі — те, що може як полегшити роботу історика філософії, відкривши йому нові горизонти в дослідженнях, так і ускладнити її своєю методологічною невизначеністю.

З огляду на це хотілося б озвучити деякі переваги та недоліки діалогічності у інтерв'ю з філософом (оскільки в попередніх виступах вже трохи йшлося про недоліки, прошу вибачення, якщо відбуватимуться повтори).

Серед переваг хотілося б відзначити такі:

- відсутність передзаданості, думка може бути висловленою неочікувано для самого мовця;
- репрезентація безпосереднього досвіду респондента, його перетин і взаємодія з досвідом інтерв'юєрів;
- залучення позанаукового дискурсу, повсякденного досвіду, «тілесності» респондента, які уможливають процес його мислення;
- реконструкція соціально-політичного контексту, в який був вписаний (чи, навпаки, не вписувався) мовець;
- відтворення філософських ідей/сенсів не в закінченому, «рафінованому» варіанті вже сформованих систем та концептів, а в їх історичному процесі становлення;
- заангажованість респондента тими темами, подіями, людьми, про які / яких він говорить.

Звісно, якщо говорити про недоліки, то переважна більшість окреслених мною переваг за певних обставин можуть грати проти інтерв'юєра і діалогу загалом, заважаючи інтерв'юєрові бути активним дієвцем діалогу або ж занурюючи респондента у надто «в'язке болото» фактологічності. Попри те хотілося б виокремити ще кілька недоліків, які в контексті діалогічності є, на мій погляд, досить суттєвими:

- надмірні узагальнення процесів, про які йдеться філософу;
- центрованість описуваних подій на одній особистості;
- «ліричні відступи» — як у царину буденного, так і у світ ідей;
- вибірковість пам'яті, фактологічні помилки.

Яку ж пізнавальну стратегію, яку методологію необхідно обрати, щоб і переваги, і недоліки працювали на дослідника? Зрозуміла складність полягає як у тому, що «усна історія філософії» лише формується в строгому значенні сфери досліджень, так і в тому, що я маю лише 4-річний досвід діалогів із філософами, який ще не встиг оформитись у цілісну й несуперечливу методологію. А втім, є певні дорадчі моменти, які можуть слугувати орієнтирами неофітам у цій царині:

- проблематизація обговорюваного дискурсу, чіткі «межі розмови»;
- ґрунтовна підготовка інтерв'юєра щодо завчасно обраної проблематики (опрацювання джерел, біографій, творчого доробку);
- наявність команди інтерв'юєрів, сукупність досвідів яких зможуть доповнити наратив респондента, скерувати його до *cassus narrativus*;
- мовця варто провокувати на проведення паралелей між його досвідом минулого та сучасністю (тут можуть стати у пригоді досвіди інтерв'юєрів як представників молодшої генерації з іншим сприйняттям реальності);
- філософ, оповідаючи події свого життя, водночас відтворює «живий» шлях думки, в її «сирому», недогматизованому вигляді, до оформлення в тексти, лекції, дослідження; виявлення цього шару філософського наративу з опису буденності — надважливе завдання інтерв'юєра.

Такі поради є лише точкою відліку на шляху усної історії філософії, дослідникам якої необхідно порушувати питання про цінності, евристичний потенціал, поєднуваність підходів із різних галузей науки (сьогодні повсякчас лунали звернення до історії, соціології, психології), методи забезпечення умов для виникнення діалогу, інструменти, що уможливають порозуміння між його учасниками, створення цього простору «між». На цьому шляху дослідник має діяти як Аристотелів митець, що не стільки прагне оволодіти універсальною ідеєю, первинним ідеалом (тим, як було істинно), скільки повернути дійсності її правдивий образ.

## Учасники круглого столу

**Йосипенко, Сергій** (модератор) — доктор філософських наук, заступник директора Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

**Зборовська, Ксенія** — кандидат філософських наук, відповідальний секретар журналу «Філософська думка», науковий співробітник прес-служби НАН України, засновниця освітнього проекту «Art of Mind», дослідниця в галузі Античної та Середньовічної філософії.

**Кхелуфі, Аміна** — аспірантка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Литвиненко, Олександр** — кандидат філософських наук, головний консультант відділу гуманітарної політики Національного інституту стратегічних досліджень.

**Малахов, Віктор** — доктор філософських наук, дослідник у галузі етики, історії філософії, філософії культури (Нагарія, Ізраїль).

**Мироненко, Руслан** — магістр філософії, засновник освітнього проекту «Plato's cave», дослідник у галузі філософії свідомості, аналітичної філософії, теології.

**Пролеєв, Сергій** (модератор) — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

**Сігов, Олексій** — кандидат філософських наук, науковий співробітник Центру європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія», редактор видавництва «Дух і Літера», перекладач.

**Хома, Всеволод** — студент філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Хома, Олег** — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка, головний редактор філософського журналу «Sententiae».

**Чайка, Тетяна** — кандидат філософських наук, дослідник у галузі усної історії (Нагарія, Ізраїль).

---