

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА  
Міністерство освіти і науки України**

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА  
Міністерство освіти і науки України**

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**Бугров Мирослав Володимирович**

УДК 1(091)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ЗАВДАННЯ СУЧАСНОСТІ:  
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР**

033 – філософія

Галузь знань 03 – гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

\_\_\_\_\_ М.В. Бугров

Науковий керівник: **Руденко Сергій Валерійович**, доктор філософських наук,  
професор

Київ – 2024

## Анотація

Бугров М.В. Самоідентифікація філософії як завдання сучасності: історико-філософський вимір. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – філософія (галузь знань 03 – гуманітарні науки). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2024.

Дисертаційне дослідження присвячене систематичному вивченню та історико-філософській експлікації дискурсу самоідентифікації філософії в українській культурі ХХ-ХХІ століть, визначенню його атрибутивних характеристик, специфічних рис та змістовних особливостей, обґрунтуванню умов можливості застосування світового та національного досвіду самоідентифікації філософії до розробки стратегій трансформації сучасної філософської науки та освіти України, які відповідають актуальним суспільним запитам і потребам в умовах воєнного стану та повоєнного відновлення України.

Дисертаційне дослідження містить комплексну характеристику дискурсу і теоретичне узагальнення досвіду самоідентифікації філософії в українській філософській культурі ХХ-ХХІ століть, теоретична реконструкція його структури, яка включає культурний кластер української наукової еміграції; культурний кластер радянської доби першої половини ХХ століття; культурний кластер радянської доби другої половини ХХ століття (Київська філософська школа); культурний кластер пострадянської доби та культурний кластер сучасної української філософії.

У дисертаційному дослідженні розкрито структуру зміст дискурсу самоідентифікації філософії в сучасній академічній культурі України. Обґрунтовано, що самоідентифікація сучасної української філософії здійснюється на трьох основних рівнях: (1) міжпоколінньому;

(2) міжінституційному; (3) міжнародному, кожен з яких має два субрівні: (1) внутрішньогенераційного діалогу та (2) інтерінституційного діалогу.

Перший розділ дисертаційного дослідження містить аналітичний огляд сучасної наукової літератури, що стосується теми та проблеми дисертаційної роботи, уточнення змісту ключових категорій та понять, які використовуються у дисертаційному дослідженні, обґрунтування умов можливості застосування метафілософських категорій та понять до аналізу історичного розвитку української філософії. У цій частині дисертації автор обґрунтовує зв'язок метафілософії із самоідентифікацією філософії. В контексті самоідентифікації філософії, метафілософія допомагає розуміти, як філософія визначає своє місце та роль у світі знання, які принципи вона обирає для розв'язання філософських проблем, і які критерії вона встановлює для визначення своєї ефективності. Таким чином, метафілософія допомагає філософії розуміти саму себе, визначаючи її ідентичність та її місію у філософському світі.

Другий розділ дисертації присвячений дослідженню метафілософських студій, що отримали розвиток у західній філософії. Автор здійснив аналіз основних проблем самоідентифікації філософії в історії західної філософії, а також дослідив роль і функції метафілософських досліджень у сучасній західній філософії. Автор дійшов до висновку, що ключовою ідеєю західноєвропейського метафілософського дискурсу є позиція Р. Рорті, згідно з якою філософія повинна бути посередником між минулим і майбутнім, гармонізуючи старі та нові переконання і адаптуючись до змін у культурному контексті. Філософія є практикою постійного перегляду наших уявлень про світ і допомагає зберегти живучість філософського дискурсу в епоху стрімкого розвитку технологій та культурних трансформацій.

У третьому розділі дисертації міститься характеристика основних змістовних етапів розвитку дискурсу самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби, а саме: (1) етапу «воєнного комунізму» (1918 – 1921), (2) етапу «нової економічної політики» (1921 – 1928), (3) етапу від перших

політичних процесів і Голодомору в УСРР (1928 – 1932) до початку Другої світової війни (4) етапу діяльності Київської філософської школи. У цій частині дисертації автор проінтерпретував чотири публічні дискусії («філософську», «партійну», «театральну» та «літературну») як форму розвитку дискурсу самоідентифікації української філософії.

Також у цьому розділі дисертації автор дійшов до висновку про ключову роль «усної філософії» у дискурсі самоідентифікації української філософії радянської та початку пострадянської доби. Найбільш впливові представники Київської філософської школи (В. Горський, М. Попович, В. Табачковський та ін.), діяльність яких припала на радянський та пострадянський період розвитку української філософської культури використовували «усну філософію» як новаторську жанрово-тематичну форму відвертих розмов-спогадів, які не могли стати об'єктом цензури радянські часи та не потребували інституційного вираження у пострадянський період.

Четвертий розділ дисертації містить результати дослідження змістовних та функціональних особливостей дискурсу самоідентифікації філософії в сучасній інтелектуальній культурі України в умовах світоглядної кризи пострадянської доби та сучасного стану української академічної культури. Розділ презентує у систематизованій формі метафілософські рефлексії українських філософів пізньої радянської та пострадянської доби, а також теоретичне узагальнення змісту дискурсу самоідентифікації філософії в сучасній академічній культурі України. Автор доходить до висновку, що самоідентифікація сучасної української філософії здійснюється на трьох основних рівнях: (1) міжпоколінньому; (2) міжінституційному; (3) міжнародному, кожен з яких має два субрівні: (1) внутрішньогенераційного діалогу та (2) інтерінституційного діалогу. Змістовно дискурс самоідентифікації сучасної української філософії розвивається в рамках змістовно-тематичних напрямів «історії української філософії», «прикладної філософії», «методологій дослідження історії української філософії».

Інтегральним результатом дисертаційного дослідження є розроблена та обґрунтована автором концептуальна модель трансформації сучасної філософської науки та освіти України з урахуванням викликів та потреб воєнного стану та повоєнного відновлення України. Автор доходить до практичного висновку, що проєктування розвитку сучасної філософської науки та освіти найбільш доцільно та ефективно здійснювати на основі динамічного поєднання внутрішньогенераційного, міжпоколіннього, міжінституційного та міжнародного рівнів академічного діалогу. Автором доведено, що відсутність, або слабка функціональність будь-якого із наведених рівнів є фактором ризику поляризації академічної спільноти України, що містить потенційні загрози дестабілізації суспільного консенсусу з подальшим виникненням кризових явищ у практиках національної ідентичності.

*Ключові слова: українська філософія, історія української філософії, радянська доба, пострадянська доба, метафілософія, самоідентифікація філософії, Київська філософська школа, філософська освіта.*

### **Summary**

Bugrov M.V. Self-identification of philosophy as a task of modernity: historical and philosophical dimension. – Qualifying scientific work as a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 – philosophy (branch of knowledge 03 – humanities). Taras Shevchenko National University of Kyiv. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2024.

The PhD thesis is devoted to the systematic study and historical and philosophical explication of the discourse of self-identification of philosophy in the Ukrainian culture of the 20th-21st centuries, determining its attributive characteristics, specific features and content features, justifying the conditions for the possibility of applying the world and national experience of self-identification of philosophy to the development of strategies for the transformation of modern

philosophical science and education of Ukraine, which meet the actual public needs and needs in the conditions of martial law and the post-war restoration of Ukraine.

The PhD thesis contains a comprehensive description of the discourse and a theoretical generalization of the experience of self-identification of philosophy in the Ukrainian philosophical culture of the 20th-21st centuries, a theoretical reconstruction of its structure, which includes a cultural cluster of Ukrainian scientific emigration; cultural cluster of the Soviet era of the first half of the twentieth century; cultural cluster of the Soviet era of the second half of the twentieth century (Kyiv Philosophical School); cultural cluster of the post-Soviet era and cultural cluster of modern Ukrainian philosophy.

The PhD thesis reveals the structure of the discourse of self-identification of philosophy in the modern academic culture of Ukraine. It is substantiated that the self-identification of modern Ukrainian philosophy is carried out at three main levels: (1) intergenerational; (2) inter-institutional; (3) international, each of which has two sub-levels: (1) intra-generational dialogue and (2) inter-institutional dialogue.

The first chapter of the PhD research contains an analytical review of modern scientific literature concerning the topic and problem of the PhD thesis, clarification of the content of key categories and concepts used in the PhD thesis, substantiation of the conditions for the possibility of applying metaphilosophical categories and concepts to the analysis of the historical development of Ukrainian philosophy. In this part of the PhD thesis, the author substantiates the connection of metaphilosophy with the self-identification of philosophy. In the context of the self-identification of philosophy, metaphilosophy helps to understand how philosophy determines its place and role in the world of knowledge, what principles it chooses to solve philosophical problems, and what criteria it sets to determine its effectiveness. Metaphilosophy thus helps philosophy understand itself by defining its identity and its mission in the philosophical world.

The second chapter of the PhD thesis is devoted to the study of metaphilosophical studies, developed in Western philosophy. The author analyzed the

main problems of self-identification of philosophy in the history of Western philosophy, and also investigated the role and functions of metaphilosophic research in modern Western philosophy. The author came to the conclusion that the key idea of Western European metaphilosophic discourse is the position of Richard Rorty, with whom philosophy should mediate between the past and the future, harmonizing old and new beliefs and adapting to changes in the cultural context. Philosophy is the practice of constantly reviewing our ideas about the world and helps to preserve the vitality of philosophical discourse in an era of rapid development of technology and cultural transformations.

The third section of the PhD thesis contains a description of the main substantive stages of the development of the discourse of self-identification of philosophy in the Ukrainian culture of the Soviet era, namely: (1) the stage of «war communism» (1918-1921), (2) the stage of «new economic policy» (1921-1928), (3) the stage from the first political processes and the Holodomor in the Ukrainian SSR (1928-1932) to the beginning of the Second World War (4) the stage of the Kyiv School of Philosophy. In this part of the dissertation, the author interpreted four public discussions («philosophical», «party», «theatrical» and «literary») as a form of development of the discourse of self-identification of Ukrainian philosophy.

Also in this chapter, the author came to the conclusion about the key role of «oral philosophy» in the discourse of self-identification of Ukrainian philosophy of the Soviet and early post-Soviet era. The most influential representatives of the Kyiv Philosophical School (V. Horskyi, M. Popovych, V. Tabachkovskyi, etc.), whose activities occurred in the Soviet and post-Soviet period of the development of Ukrainian philosophical culture, used «oral philosophy» as an innovative genre-thematic form of frank conversations-memoirs, which could not become the object of censorship of Soviet times and did not need institutional expression in post-Soviet period.

The fourth section of the PhD thesis contains the results of the study of meaningful and functional features of the discourse of self-identification of

philosophy in the modern intellectual culture of Ukraine in the conditions of the ideological crisis of the post-Soviet era and the current state of Ukrainian academic culture. The section presents in a systematic form metaphilosophical reflections of Ukrainian philosophers of the late Soviet and post-Soviet era, as well as a theoretical generalization of the content of the discourse of self-identification of philosophy in the modern academic culture of Ukraine. The author concludes that the self-identification of modern Ukrainian philosophy is carried out at three main levels: (1) intergenerational; (2) inter-institutional; (3) international, each of which has two sub-levels: (1) intra-generational dialogue and (2) inter-institutional dialogue. A meaningful discourse of self-identification of modern Ukrainian philosophy develops within the content-thematic directions of «history of Ukrainian philosophy», «applied philosophy», «methodologies for studying the history of Ukrainian philosophy».

The integral result of the PhD research is the conceptual model of the transformation of modern philosophical science and education of Ukraine, developed and substantiated by the author, taking into account the challenges and needs of martial law and the post-war restoration of Ukraine. The author comes to the practical conclusion that the design of the development of modern philosophical science and education is most appropriate and effectively carried out on the basis of a dynamic combination of intra-generation, inter-generational, inter-institutional and international levels of academic dialogue. The author has proved that the absence or weak functionality of any of these levels is a risk factor for the polarization of the academic community of Ukraine, which contains a potential threat of destabilization of the social consensus with the subsequent emergence of crisis phenomena in the practices of national identity.

*Keywords: Ukrainian philosophy, history of Ukrainian philosophy, Soviet era, post-Soviet era, metaphilosophy, self-identification of philosophy, Kyiv philosophical school, philosophical education.*

## Список публікацій за темою дисертації

*Стаття у іноземному фаховому виданні, що індексується у наукометричних базах Scopus та Web of Science (Core Collection):*

[1] Bugrov, M. (2021). «What is Philosophy» as the Issue of the 20th Century: Historical and Philosophical Dimensions. *LOGOS*, 109. <https://doi.org/10.24101/logos.2021.90> (Web of Science, Q3, Scopus Q3)

Режим доступу (Web of Science):

<https://www.webofscience.com/wos/woscc/full-record/WOS:000766265100020>

Режим доступу (Scopus): <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85127653344&origin=resultslist&sort=plf-f&src=s&sid=4b4fd0571ff047783cb82cc1e20f2c6f&sot=b&sdt=b&s=DOI%2810.24101%2Flogos.2021.90%29&sl=27&sessionSearchId=4b4fd0571ff047783cb82cc1e20f2c6f&relpos=0>

*Стаття у науковому фаховому виданні України:*

[1] Бугров М.В. (2024). Дискурс самоідентифікації філософії у сучасній інтелектуальній культурі України. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 1(10), 5-10. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2024/10-1/11>

Режим доступу: <https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/article/view/157>

*Публікації, які додатково відображають наукові результати*

[1] Marukhovska-Kartunova O., **Bugrov M.**, Kozlovets M., Savolainen I., Zaika T. (2024). *Historical and cultural dimensions of the philosophy of the future: globalisation and identity*. *Futurity Philosophy*, 3(4), 20-33 <https://doi.org/10.57125/FP.2024.12.30.02> (особистий внесок здобувача – автору належить 0,2 д.а.)

[2] Marukhovska-Kartunova O., **Bugrov M.**, Yatskiv O., Malyk V. (2023). *The Philosophy of Ancient Culture in the Context of the Evolution of the States of European Culture: An Analysis of the Autonomy of Cultures*. *Futurity Philosophy*, 2(1), 31-45 <https://doi.org/10.57125/FP.2023.03.30.03> (особистий внесок здобувача – автору належить 0,2 д.а.)

**Тези, опубліковані за матеріалами міжнародних конференцій:**

[1] Bugrov M. (2024). *Self-identity discourse in Ukrainian philosophy: historical sources, periods and modern challenges*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024, International Scientific Conference (2024; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 278-279. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13/80>

[2] Bugrov M. (2023). *Self-identification of philosophy: the classical period*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2023, International Scientific Conference (2023; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 179-182. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79>

[3] Bugrov M. (2022). *Metaphilosophy as a possibility of the future*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2022, International Scientific Conference (2022; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 119-122. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11/78>

[4] Bugrov M. (2021) *Metaphilosophy vs history of philosophy*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021, International Scientific Conference (2021; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 5-6. [https://dsphd2021.knu.ua/DN\\_2021.pdf](https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf)

[5] Бугров М.В. (2021). *Актуалізація проблеми ідентичності філософії*. Сучасні аспекти модернізації науки в Україні: стан, проблеми, тенденції розвитку: матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ; Зальцбург, 07 березня 2021 р. Київ; Зальцбург: ФОП КАНДИБА Т.П., 152-155. <http://perspectives.pp.ua/public/site/conferency/conf-7-2021.pdf>

## ЗМІСТ

|  |     |
|--|-----|
| ВСТУП.....   | 13  |
| РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....   | 22  |
| 1.1. Метафілософія у структурі сучасного філософського знання: зміст та структура дослідницького напрямку.....   | 22  |
| 1.2. Метафілософія в інтелектуальній культурі України.....   | 33  |
| Висновки до першого розділу.....   | 47  |
| РОЗДІЛ 2. ДИСКУРС САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ.....  | 50  |
| 2.1. Історико-філософський аналіз основних проблем самоідентифікації філософії.....  | 50  |
| 2.2. Тенденції постсучасної філософії: між трансформацією та самоідентифікацією.....   | 70  |
| Висновки до другого розділу.....   | 83  |
| РОЗДІЛ 3. МОДУСИ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ.....   | 86  |
| 3.1. Моделі самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби першої половини ХХ століття.....  | 86  |
| 3.2. Метафілософські рефлексії у діяльності Київської філософської школи другої половини ХХ століття.....  | 116 |
| Висновки до третього розділу.....  | 126 |
| РОЗДІЛ 4. ДИСКУРС САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ В СУЧАСНІЙ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ.....   | 135 |
| 4.1. Пошуки ідентичності філософії в умовах кризи пострадянської доби (Вілен Горський, Сергій Кримський, Віталій Табачковський, Мирослав Попович)..... | 135 |

|  |     |
|--|-----|
| 4.2. Криза самоідентичності філософії в новітній українській інтелектуальній культурі та шляхи її подолання..... | 155 |
| Висновки до четвертого розділу.....  | 175 |
| ВИСНОВКИ.....  | 183 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....  | 187 |
| Додаток .....  | 209 |

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Запит на переосмислення статусу філософської науки та освіти, їх значення та функцій у розвитку українського суспільства став особливо виразним в інтелектуальній культурі України після Революції Гідності. Критичне переосмислення освітніх, наукових та інституційних форм функціонування філософії в Україні стало невід'ємною складовою більш широкого суспільного запиту на подолання колоніальних практик пострадянської ідентичності на користь розвитку комплексних реформ, спрямованих на інтеграцію України до культурного, політичного та економічного простору Європейського Союзу.

В умовах повномасштабної війни росії проти України та героїчної боротьби українського народу за власну державу і незалежність, потреба утвердження й розвитку української національної ідентичності, національної культури та національної філософії як її інтегральної складової, набула ще більшої актуальності. У цьому контексті переосмислення й трансформація парадигми розвитку філософської науки та освіти, інституційного статусу філософії сьогодні без перебільшення має екзистенційне значення для сучасної та майбутньої інтелектуальної культури України.

Проте, розпочатий у 2014 році процес переосмислення ролі та функцій філософії в українській культурі актуалізував ряд теоретичних та практичних проблем, які фокусуються на пошуку й обґрунтуванні найбільш оптимальних та ефективних з точки зору суспільних запитів та потреб способів трансформації філософської науки та освіти України. Ці проблеми стали предметом широкої академічної дискусії, яка в силу своєї важливості, вийшла за межі професійного кола фахівців у галузі філософії.

Суть проблеми трансформації філософії в українській культурі полягає у тому, що, з одного боку, цілком очевидно є потреба відмови від інституційних форм філософії, наукових та освітніх філософських практик, які репродукують

радянську та пострадянську парадигму функціонування філософії як носія політичної ідеології, знання й відтворення якої є «обов'язковим» компонентом діяльності академічних та державних інститутів. Не викликає жодних заперечень позиція, згідно з якою філософія не повинна бути інструментом прямого та прихованого відтворення радянських та пострадянських наративів. Інституційні форми існування філософії у якості обов'язкового компонента будь-якої освітньої програми (у тому числі підготовки наукових кадрів), підготовки й оприлюднення результатів наукових досліджень, діяльності суспільних та культурних інститутів є недоцільними, а в сучасних умовах – шкідливими й небезпечними.

З іншого боку, не менш обґрунтованою є позиція, згідно з якою інституційне обмеження освітніх, наукових та культурних функцій філософії з високою імовірністю може стати перепорою для розвитку національної ідентичності, національної пам'яті та української національної культури у цілому, що є особливо небезпечним в умовах прямих загроз суверенітету й територіальній цілісності України.

Одним із продуктивних шляхів розв'язання цієї комплексної проблеми є використання досвіду самоідентифікації й самовизначення філософії, який є *іманентним* для історичного та сучасного розвитку інтелектуальної культури України. Незважаючи на систематичну політику тиску, замовчування, заборон та ігнорування з боку російської імперії та радянського союзу, дискурс самоідентифікації філософії став важливим та змістовним компонентом розвитку самої української філософії та української інтелектуальної культури в цілому. Утім, досвід самоідентифікації української філософії залишається недостатньо вивченим та осмисленим у наш час. Саме тому комплексне та систематичне вивчення форм, засобів, концепцій та підходів самоідентифікації філософії в українській інтелектуальній культурі може стати ефективним інструментом трансформації філософської науки та освіти України у

відповідності до сучасних викликів та суспільних запитів, що і зумовило вибір теми дисертаційного дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами.**

Дисертаційне дослідження виконане в межах науково-дослідної теми філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Філософія та соціально-політичні дослідження в радянській Україні другої половини 20 століття» (номер державної реєстрації 0119U100333) в рамках Комплексної наукової програми «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Метою дисертаційного дослідження** є систематичне вивчення та історико-філософська експлікація дискурсу самоідентифікації філософії в українській культурі ХХ-ХХІ століть, визначення його атрибутивних характеристик, специфічних рис та змістовних особливостей, обґрунтування умов можливості застосування світового та національного досвіду самоідентифікації філософії до розробки стратегій трансформації сучасної філософської науки та освіти України в умовах воєнного стану та повоєнного відновлення України.

У відповідності до поставленої мети були сформульовані наступні **завдання дисертаційного дослідження:**

- уточнити зміст концептів *«метафілософія»*, *«метаметафізика»*, *«метаонтологія»*, *«метаетика»*, *«метаантропология»*, проаналізувати їх значення та особливості вживання у сучасних дослідженнях у галузі метафілософії; дослідити функції та міждисциплінарні зв'язки метафілософії в структурі сучасного філософського та соціогуманітарного знання;

- визначити історичні передумови й теоретичні джерела виникнення й розвитку метафілософських рефлексій в українській філософії, з'ясувати їх зв'язок із ключовими напрямками розвитку історії української філософії;

- дослідити зміст, структуру та функції дискурсу самоідентифікації філософії у західноєвропейських філософських традиціях, провести типологізацію основних проблем самоідентифікації філософії в історії та сучасному розвитку західноєвропейської філософії;

- здійснити історико-філософський опис й теоретичну реконструкцію найбільш типових концепцій, форм та методологій самоідентифікації філософії в українській філософській культурі радянської доби, розробити та обґрунтувати концептуальну модель функціонування дискурсу самоідентифікації філософії в українській філософській культурі радянської доби;

- дослідити зміст, форми та особливості трансформації дискурсу самоідентифікації української філософії в умовах переходу від радянської до пострадянської доби на матеріалі філософських творів Вілена Горського, Сергія Кримського, Віталія Табачковського та Мирослава Поповича;

- реконструювати зміст та атрибутивні риси кризи самоідентифікації філософії в сучасній інтелектуальній культурі України, запропонувати концептуальну модель трансформації сучасної філософської науки та освіти України з урахуванням викликів та потреб воєнного стану та повоєнного відновлення України.

**Об'єктом дисертаційного дослідження** є українська філософська культура ХХ-ХХІ століття.

**Предметом дисертаційного дослідження** є досвід самоідентифікації філософії в українській філософській культурі ХХ-ХХІ століття.

**Методи дослідження.** Методологічною основою дисертаційного дослідження є концепція порівняльної (кросс-культурної) філософії (comparative philosophy approach), методологічний інструментарій якої представлений у працях Лін Ма та Джаапа ван Брейкла, Томаша Мруза, Сергія Йосипенка, Сергія Руденка та інших. Перевага даного підходу для цього дисертаційного дослідження полягає у можливості міждисциплінарного

застосування класичних історико-філософських методів у поєднанні із модифікованими відповідно до предмету та дослідницьких завдань дослідницьких методів культурної антропології, політичних наук та наук про освіту. Порівняльний підхід дозволив найбільш точно та достовірно розкрити особливості дискурсу самоідентифікації філософії в українській філософській культурі на основі його співставлення із метафілософськими дослідженнями представників відмінних від української західноєвропейських філософських течій, шкіл та напрямів.

Важливою методологічною основою дисертаційного дослідження також став метод дослідження рецепцій в історії філософії (*reception studies in the history of philosophy*), розроблений Томашем Мрузом. Застосування цього підходу дозволило дослідити взаємні міжкультурні впливи західноєвропейських та українського дискурсів самоідентифікації філософії, а також міжпоколіннєві та міжінституційні взаємовпливи в рамках української філософії (радянська доба – пострадянська доба – сучасна філософія).

Задля дослідження дискурсу самоідентифікації філософії в українській філософії радянської та пострадянської доби був застосований розроблений Кліффордом Гірцем метод «насиченого опису», який був модифікований і адаптований автором до предмету і завдань дисертаційного дослідження.

Також для опису та аналізу змісту, структури та специфічний рис дискурсу самоідентифікації філософії в інтелектуальній культурі України у дисертаційному дослідженні також застосовані класичні методи дослідження історії української філософії: описовий метод, метод соціокультурного аналізу метод проблемно-категоріального аналізу, метод раціональної реконструкції, біографічний підхід, які розроблені у працях І. Огородника, М. Русина, А. Конверського, Л. Губерського, В. Горського, Ю. Кушакова, В. Менжуліна, Т. Кононенка, Н. Кривди, Г. Вдовчиенка, А. Погорілого, С. Сторожук, С. Руденка та ін.

### **Наукова новизна отриманих результатів.**

Наукова новизна результатів дисертаційного дослідження полягає у здобутті нового комплексного теоретичного знання про історичні передумови, змістовні особливості та специфічні риси дискурсу самоідентифікації філософії (метафілософії) в українській культурі ХХ-ХХІ століть, обґрунтуванні концептуальної моделі застосування світового та національного досвіду самоідентифікації філософії до розробки стратегій трансформації сучасної філософської науки та освіти України в умовах воєнного стану та повоєнного відновлення України.

Наукова новизна дисертаційного дослідження конкретизується у наступних положеннях, які виносяться на захист:

*Уперше:*

- Здійснено систематичний опис дискурсу самоідентифікації філософії в українській філософській культурі ХХ-ХХІ століть, визначено його структуру, яка охоплює (1) культурний кластер української наукової еміграції (В. Щурат, Д. Чижевський, Т. Закидальський, І. Мірчук); (2) культурний кластер радянської доби першої половини ХХ століття (П. Демчук, В. Юринець, Я. Білик та ін.); (3) культурний кластер радянської доби другої половини ХХ століття (Київська філософська школа); (4) культурний кластер пострадянської доби (В. Горський, С. Кримський, В. Табачковський); (5) культурний кластер сучасної української філософії.
- Визначено основні змістовні етапи розвитку дискурсу самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби, а саме: (1) етап «воєнного комунізму» (1918 – 1921), (2) етап «нової економічної політики» (1921 – 1928), (3) етап від перших політичних процесів і Голодомору в УСРР (1928 - 1932) до початку Другої світової війни (4) етап діяльності Київської філософської школи. Змістовно дискурс самоідентифікації філософії у першій половині ХХ століття розгортався у формі чотирьох

публічних дискусій: «філософської», «партійної», «театральної» та «літературної».

- Розкрито структуру та зміст дискурсу самоідентифікації філософії в сучасній академічній культурі України. Обґрунтовано, що самоідентифікація сучасної української філософії здійснюється на трьох основних рівнях: (1) міжпоколінньому; (2) міжінституційному; (3) міжнародному, кожен з яких має два субрівні: (1) внутрішньогенераційного діалогу та (2) інтерінституційного діалогу. Змістовно дискурс самоідентифікації сучасної української філософії розвивається в рамках змістовно-тематичних напрямів «історії української філософії», «прикладної філософії», «методологій дослідження історії української філософії».

*Уточнено:*

- Зміст концепту «метафілософія» та підпорядкованих йому піднапрямів метафілософських досліджень. Метафілософія виникає як відповідь на запити та потреби філософів у саморефлексії У терміні «метафілософія» префікс «мета-» означає «після», «за», «поверх». У філософії цей префікс використовується для позначення рівня або позиції, що перебуває вище, відокремленої на метарівні. За подібним принципом виникли інші філософські метанауки (таких як метафізика, метаєтика, метаестетика, метаметафілософія. Метафілософія тісно пов'язана з самоідентифікацією філософії тим, що вона ставить питання про сутність та природу самої філософії. Метафілософія досліджує основні принципи, методи, та мету філософського пізнання, спрямовуючись на аналіз філософської думки та її можливих обмежень. В контексті самоідентифікації філософії, метафілософія допомагає розуміти, як філософія визначає своє місце та роль у світі знання, які принципи вона обирає для розв'язання філософських проблем, і які критерії вона встановлює для визначення своєї

ефективності. Таким чином, метафілософія допомагає філософії розуміти саму себе, визначаючи її ідентичність та її місію у філософському світі.

- Зміст, структуру та функції дискурсу самоідентифікації філософії у західноєвропейських філософських традиціях. Ключовою ідеєю західноєвропейського метафілософського дискурсу є позиція Р. Рорті, згідно з якою філософія повинна бути посередником між минулим і майбутнім, гармонізуючи старі та нові переконання і адаптуючись до змін у культурному контексті. Філософія є практикою постійного перегляду наших уявлень про світ і допомагає зберегти живучість філософського дискурсу в епоху стрімкого розвитку технологій та культурних трансформацій.

*Набули подальшого розвитку:*

- Концептуальна модель трансформації сучасної філософської науки та освіти України з урахуванням викликів та потреб воєнного стану та повоєнного відновлення України. Розвиток сучасної філософської науки та освіти пропонується проектувати на основі динамічного поєднання внутрішньогенераційного, міжпоколінневого, міжінституційного та міжнародного рівнів академічного діалогу. Відсутність, або слабка функціональність будь-якого із наведених рівнів є фактором ризику поляризації академічної спільноти України, що містить потенційні загрози дестабілізації суспільного консенсусу з подальшим виникненням кризових явищ у практиках національної ідентичності.

- Наукове твердження про ключову роль «усної філософії» у дискурсі самоідентифікації української філософії радянської та початку пострадянської доби. Найбільш впливові представники Київської філософської школи (В. Горський, М. Попович, В. Табачковський та ін.), діяльність яких припала на радянський та пострадянський період розвитку української філософської культури використовували «усну філософію» як новаторську жанрово-тематичну форму відвертих розмов-спогадів, які не

могли стати об'єктом цензури радянські часи та не потребували інституційного вираження у пострадянський період.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження виконане автором самостійно. Усі сформульовані у дисертації положення та висновки сформульовані автором самостійно на основі опрацювання корпусу праць українських та іноземних науковців. Публікація результатів дисертаційного дослідження здійснювалось автором самостійно.

**Апробація матеріалів дисертації.** Результати виконання етапів дисертаційного дослідження були представлені на міжнародних наукових конференціях: VII Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні аспекти модернізації науки в Україні: стан, проблеми, тенденції розвитку» (07 березня 2021 року, м. Київ; Зальцбург), «Дні науки філософського факультету – 2021» (21-22 квітня 2021 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), «Дні науки філософського факультету – 2022» (11-12 травня 2022 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), «Дні науки філософського факультету – 2023» (11-12 травня 2023 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), ), «Дні науки філософського факультету – 2024» (18-19 квітня 2024 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження відображені в 9 публікаціях, в чотирьох наукових статтях, з них 1 стаття в іноземному фаховому виданні, що індексуються у наукометричних базах Scopus та Web of Science, 1 стаття опублікована у вітчизняному фаховому виданні, 2 статті у періодичних іноземних виданнях (у співавторстві). Також опубліковано 5 тез доповідей на міжнародних конференціях.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертаційне дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації налічує 211 сторінок, обсяг основної частини 186 сторінок.

## **РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ**

### **1.1. Метафілософія у структурі сучасного філософського знання: зміст та структура дослідницького напрямку**

Дискурс самоідентифікації філософії відображає складний процес, який охоплює спроби визначити сутність філософії, її місце та роль у суспільстві та культурі. Цей процес відбувається у контексті внутрішніх та зовнішніх викликів, історичних змін, ідейних поворотів, та інтелектуальних перетворень. Починаючи ще з античних часів філософи постійно розмірковували над тим, що є філософією та яке місце вона займає в історії та культурі. Філософія у західноєвропейській традиції активно реагує на виклики часу, вона відображає соціальні, політичні, культурні та наукові трансформації, висуває нові парадигми та погляди на світ. Наприклад, у Просвітництві філософи актуалізували раціоналізм, індивідуалізм та свободу думки, тоді як у постмодерні вони підкреслювали релятивізм, деконструкцію, та розмиття меж між реальністю та вигадкою.

Припускаємо, що філософія може змінюватись, і це одна з основних її характеристик, а тоді філософські ідеї, концепції та парадигми розвиваються і еволюціонують разом із суспільством, культурою, науковими досягненнями та інтелектуальними викликами часу. Філософія постійно адаптується до нових уявлень, технологій та соціокультурних змін.

Паралельно з тим в дискурсі фігурує уявлення про те, що всі питання в філософії вже прозвучали, і, хоча багато базових питань можуть здатися вже вивченими або обговореними, існує безліч аспектів та нюансів, які залишаються відкритими або піддаються новому тлумаченню. Можливо однією з найвідоміших оцінок історичного значення західної філософії іронічно дав видатний Альфред Вайтхед (Alfred North Whitehead, 1861–1947), він сказав:

«Найнадійніша загальна характеристика європейської філософської традиції полягає в тому, що вона складається з низки приміток до Платона» (Whitehead, 1979: 39). Ці слова з'явилися в книзі «Процес і реальність» («Process and Reality», 1929), що була опублікована у 1929 році. Вона є одним з фундаментальних творів сучасної філософії і науки відомого англійського філософа, у цій книзі А. Вайтхед розвиває свою систему філософської метафізики, відому як процесуальна філософія. Основна ідея книги полягає в тому, що реальність визнається як процес, який постійно розвивається та перетворюється, а тому філософ виступає проти статичних, незмінних концепцій реальності, які були поширені в класичній метафізиці.

Так само і філософія є живою наукою, яка завжди відкрита для нових досліджень, аналізу та інтерпретації. Навіть у контексті тих самих питань філософія може виявляти нові шляхи розуміння та вирішення, оскільки підходи до них змінюються відповідно до суспільних, культурних та інтелектуальних трансформацій. Таким чином, можна сказати, що в філософії завжди є місце для нових питань, дискусій та інтелектуального розвитку.

З розвитком філософії виникала потреба рефлексії над самим філософським процесом, тобто з'явилася необхідність вивчити не лише окремі філософські проблеми, а й саму природу та методи філософського мислення. Розгалужена система філософських напрямів стимулювала появу багатьох різноманітних шкіл та течій, і так само виникла потреба розкрити цю різноманітність та вивчити загальні та універсальні аспекти філософського мислення. Зрештою, можна стверджувати про актуалізацію спроб розкрити суть, призначення та значення філософського знання, основні парадигми, методологічні принципи та цінності, які лежать в основі філософської думки.

Перш ніж перейти до розгляду метарівня філософської саморефлексії, варто зазначити, що не всі дослідники є прихильниками такого терміну. Так, наприклад, автор відомої книги «Філософія філософії» («The Philosophy of Philosophy», 2021) Тімоті Вільямсон (Timothy Williamson) висловлює

зауваження щодо можливості існування та вжитку терміну «метафілософія»: «Я також відкинув слово «метафілософія». Філософія філософії автоматично є частиною філософії, як і філософія є частиною решти, тоді як метафілософія звучить так, ніби вона намагається поглянути на філософію згори вниз або ж вийти за її межі. Одна з причин існування неправдоподібних уявлень про себе у філософії полягає в тому, що вона недостатньо вивчена як частини філософії» (Williamson, 2021: XXX-XXXI). Втім, цей термін існує, він визнаний та загальноприйнятий, і для того, щоб збагнути сенс процесу самоідентифікації філософії, необхідно звернутися до нього у безпосередній розвідці.

Як реакція на всі ці запити та потреби, прагнення філософів в саморефлексії визначити основні принципи філософського знання, з'явилася метафілософія. Префікс «мета-» (гр. meta-) у понятті «метафілософія» має грецьке походження і означає «після», «за», «поверх». У філософії, він використовується, щоб позначити рівень або позицію, яка перебуває вище, відокремлену на метарівні. За схожим принципом з'явилися інші філософські метанауки, і процес їхньої появи чи не такий же тривалий, як і вся історія філософії.

Так, наприклад поняття «метафізика» виникло в Стародавній Греції, а сам термін «meta ta physika» буквально перекладається як «після природних речей», або «після фізики». Воно використовувалося для позначення його трактатів Арістотеля, які йшли після його твору «Фізика». І традиційно появу цього терміну пов'язують з ім'ям Андроніка Родоського, втім є різні погляди з цього приводу, дехто, як наприклад Ганс Райнер, стверджує, що це міг бути сам Арістотель або його учні (Арістотель, 2022: 18). З цього приводу Г. Райнер пише: «Як відомо, поняття метафізики походить від праці Арістотеля, яка дійшла до нас під назвою «Метафізика». Не менш відомо, що це позначення не зустрічається в самих збережених арістотелівських текстах. Швидше, сам Арістотель позначав науку, яка розглядається в його так званій метафізиці, за

допомогою таких назв як «перша філософія» (prote philosophia), «теологія» (theologtke) або, просто – «мудрість» (sophia)» (Reiner, 1990: 23).

Так само і текст «Метафізики» сповнений таємниць і загадкових питань. Дослідник та перекладач Олексій Панич так висловився щодо тексту цієї книги: «Текст Аристотеля «темний», дуже конспективний; інколи він взагалі виглядає так, як нібито це не Аристотель писав, а учні за ним записували, бо це явно усне мовлення і речення має сенс лише якщо його супроводжує відповідний жест» (Панич, 2020: 112). Зважаючи на те, що метафізика є філософською дисципліною, яка займається дослідженням загальних принципів, структури та природи реальності, які перебувають поза областю емпіричного досвіду, вона також ставить питання про сутність, причини, та загальні закони буття, включаючи питання про існування, час, простір, душу, Бога та інші абстрактні концепції. Однак, сам термін «метафізика» може вживатися в більш широкому контексті, охоплюючи будь-яку систему абстрактного мислення, яка виходить за межі емпірично спостережуваних явищ. У цьому розумінні метафізика може охоплювати концепції, які виходять за рамки наукового методу та спрямовані на розуміння більш загальних або трансцендентних аспектів реальності. Цей термін виявився дуже зручним і влучним, він не просто став назвою для того, що «після природніх речей», він підкреслив саме значення «після», яке відкриває нові горизонти.

Подібний процес може бути доречним знову, коли поняття досягає парадигмального рівня, а його значення та змісти фіксуються в науковому наративі. Це означає, що подібне переосмислення можливе для самого переосмислення, так і виникає метаметафізика. Метафізика та метаметафізика – це дві різні галузі філософії, які вивчають фундаментальні питання про природу реальності та обмеження наших знань про неї, але вони відрізняються за своїм об'єктом та підходами. Так, якщо перша зазвичай вивчає загальні принципи, закономірності та структуру всесвіту, досліджує питання про існування, природу та взаємозв'язки об'єктів та феноменів, таких як час, простір, матерія,

рух, душа, свідомість, історія тощо. То метаметафізика, з іншого боку, вивчає питання про саму метафізику, і вона аналізує методи та концептуальні рамки, які використовуються в метафізиці, та ставить питання про їхню придатність, обмеження та сутність, розглядає питання, що стосуються природи метафізичних пропозицій, їхньої істинності, способів їх розуміння та взаємодії з іншими областями знань.

Якщо метафізика ставить фундаментальні питання про природу реальності, то метаметафізика вивчає питання про саму метафізику та її можливі підходи та обмеження. Книга «Метаметафізика» («Metametaphysics», 2009) була написана філософами Девідом Чалмерсом, Девідом Менделсоном і Річардом Петтіттом у 2009 році. В книзі досліджується метаметафізика як галузь філософії, яка займається аналізом фундаментальних питань метафізики, таких як природа реальності, існування об'єктів, відношення між мовою та світом тощо. Автори представляють різноманітні підходи та позиції до метаметафізики, включаючи аналізи фізикалізму, реалізму, конструктивізму, теорії мови та інші. Вони досліджують, які методології та концептуальні рамки можна використовувати для розв'язання питань, що стосуються природи та можливих обмежень метафізики. «Метаметафізика займається основами метафізики. Вона запитує: чи справді питання метафізики мають відповіді? Якщо так, то ці відповіді є суттєвими або просто питанням того, як ми використовуємо слова? І яка найкраща процедура для їх досягнення – здоровий глузд? Концептуальний аналіз? Чи оцінювати конкуруючі гіпотези за допомогою квазінаукових критеріїв?» (Wasserman, 2009: 1). Вони наголошують, що штучний термін метафізика було створено за аналогією використання префіксу «мета» в інших словах: «Що ж до першого «мета», ми слідуємо значенню префікса в «метаетиці» і «метасемантиці»» (Wasserman, 2009: 1).

Досліджуючи метаметафізику, не можна не помітити схожості між нею та метаонтологією, оскільки метаметафізика і метаонтологія вказують на один рівень роздумів, який перевершує саму метафізику або онтологію. Обидва

поняття займаються вивченням фундаментальних питань, пов'язаних з природою метафізичних або онтологічних концепцій, їх природою, сферою застосування та методами дослідження. Однак, вони можуть мати відмінності в тому, які аспекти філософських питань вони розглядають або яким чином вони підходять до аналізу філософських тем. Про цю схожість пише дослідник Туомас Е. Тахко (Tuomas E. Tahko) в своїй книзі «Вступ до метаметафізики» («An Introduction to Metametaphysics», 2015): «Більшості читачів, які цікавляться метаметафізикою, безперечно, знайомий інший, тісно пов'язаний з нею термін, а саме метаонтологія. Назву цієї книги обрано свідомо: ми можемо розрізнити метаметафізику та метаонтологію. Використання цих термінів не повністю стандартизовано, але, грубо кажучи, можна сказати, що метаметафізика є ширшим із двох термінів. Точніше, метаметафізика включає метаонтологію, але охоплює й інші проблеми. Така різниця можна також провести між метафізикою та онтологією» (Tahko, 2015: 3). Перше систематичне використання терміну зазвичай приписують Пітеру ван Інвагену (Peter van Inwagen), який у 1998 року опублікував статтю за назвою «Метаонтологія» («Metaontology», 1998) (van Inwagen, 1998).

Так само і з іншими «метанауками», від метаетики та метаестетики, до метаепістемології та метаонтології. Всі вони пропонують зробити умовний крок вперед з метою переосмислення власного предмету. Так, наприклад термін «метаетика» використовується для позначення частини філософії, яка займається аналізом етичних теорій, принципів, та понять. Вона включає в себе роздуми про природу моралі, моральні цінності, обов'язки, відповідальність, справедливість та інші етичні аспекти. Метаетика не обмежується визначенням конкретних правил поведінки, але розглядає більш загальні питання, такі як теорії виникнення моралі, її обґрунтування та сутність.

Відомий дослідник Майкл Сміт (Michael Smith) багато років досліджує проблеми метаетики, у збірці «Етика та апіорі: вибрані есе з моральної психології та метаетики» («Ethics and the A Priori: Selected Essays on Moral

Psychology and Meta-Ethics», 2004) він досліджує різні аспекти природи віри та бажання, а також статус нормативного судження. Серед тем, які охоплюються в збірці, є теорія мотиваційних причин за Г'юмом, питання про свободу, слабкість волі, відповідальність, примус та інші. «Моральні цінності – це підклас цінностей: факти про те, що ми морально маємо робити, – це підклас фактів про те, що ми маємо підстави робити. Есе у другій частині захищають цю концепцію моральних фактів, а також поміщають цей захист у контекст ширших проблем метаетики» (Smith, 2004: 9). Таким чином предметом метаетики постає «моральна мова» (Аболіна, 2002: 371).

Метаестетика ж, з іншого боку, є галуззю філософії, що вивчає фундаментальні питання про мистецтво та красу. Вона досліджує природу та структуру естетичного досвіду, поняття краси, смаку, відчуттів та інших аспектів, пов'язаних з мистецтвом та естетикою. Ця наука також займається питаннями про об'єктивність та суб'єктивність в оцінках мистецтва, роль естетичних стандартів та їх обґрунтування, але вона так само завдяки префіксу «мета» виходить на новий рівень самоаналізу та самосприйняття.

Дослідниця метаестетичних питань Елізабет Шеллекенс (Elisabeth Schellekens) в главі «Три дебати в метаестетиці» («Three Debates in Meta-Aesthetics», 2008) дає власну оцінку полеміка, які точаться в метаестетичній науці, підкреслюючи актуальність дослідження цінностей загалом крізь призму різноманітних поглядів: «Моя мета полягає не в тому, щоб продемонструвати недоречність метафізики естетичної та моральної цінності. Швидше, це має показати, що більш конструктивна та плідна участь у вирішенні цих філософських проблем може бути досягнута, якщо ми візьмемо за основу проблеми, які більш точно підпадають під галузь об'єктивізму та суб'єктивізму, а також когнітивізму та некогнітивізму. Мій намір полягає в тому, щоб послабити філософську мертву хватку, яку питання про метафізичну реальність чи, інакше кажучи, про естетичні та моральні якості має пріоритет над дослідженням цінностей загалом» (Schellekens, 2008: 170).

Дослідник і популяризатор метаантропології професор Назіп Хамітов у статті «Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини» (2015) підкреслює необхідність осмислення сучасної філософської антропології як мета-антропології: «Метаантропологія в строгому сенсі як філософія трансцендування може бути визначена в якості філософської теорії про межі буття людини, її екзистенціальні виміри, умови комунікації у цих вимірах і архетипові основи цивілізації та культури. Метаантропологія як концепт з'являється вже у пізнього М. Шелера... Незалежно від М. Шелера поняття «метаантропологія» було використано американським філософом і культурологом Д. Бідні (Bidney), що трактує метаантропологію як теорію, що вивчає проблеми природи людини, культурної реальності, а також архетипів та міфології» (Хамітов, 2015: 28). Цей дискурс є логічним продовженням започаткованої у середині минулого століття київської філософської світоглядно-антропологічної школи, яку заснували українські філософи Павло Копнін, Володимир Шинкарук та ін. Школа спеціалізувалася на дослідженні філософських аспектів світогляду та антропології, зокрема, її метою був аналіз понять і проблем, пов'язаних з людською природою, культурою, суспільством та мораллю. «Починаючи з 60-х років ХХ ст. світоглядна проблематика перебуває у центрі уваги київських філософів. Вагомих результатів у розробці проблеми методологічної функції світогляду та світоглядних аспектів філософії досягли Інститут філософії АН УРСР та філософські кафедри Київського університету ім. Т.Г. Шевченка. Таким чином, виник потужний творчий напрямок, що продовжує розвиватися нині – Київська філософська (світоглядноантропологічна) школа» (Фаріон, 2007: 36). Видатний український філософ, дисидент, батько Оксена Лісового, Василь Лісовий, з іншого боку критично ставився до подібних оцінок, на його думку: «говорити про «київську філософську школу», чи «київську світоглядно-антропологічну школу» в академічному сенсі цього слова» – неприпустимо (Лісовий, 2014:

474). Його думку роз'яснює Анатолій Єрмоленко, який у своїй статті «Світоглядний підхід у системі парадигмальних координат» (2015) зазначає: «Його аргументація полягала в тому, що в київському колі філософів існувала не тільки світоглядна традиція, яка розвивалася на ґрунті діалектичного методу, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією» (Єрмоленко, 2015: 62-63).

Всі ці метанауки пов'язані з метафілософією через спільну ціль – вивчення філософії як такої та її основних аспектів. Вони допомагають у розумінні та аналізі філософських концепцій, встановленні їх фундаментальних принципів та розкритті внутрішніх зв'язків між різними філософськими поглядами. Метанауки спільно з метафілософією сприяють аналізу, розумінню та інтерпретації філософських концепцій, а також встановленню фундаментальних принципів наукового пізнання. Вони допомагають у формулюванні методологічних підходів до наукових досліджень та визначають основні принципи, які лежать в основі розвитку наукових теорій і концепцій. Таким чином, «метафілософія» вказує на вивчення, рефлексію або аналіз філософії як такої, а не конкретних філософських питань чи теорій. Вона досліджує методологічні аспекти філософського мислення, його природу, мету, структуру та можливі обмеження. Вона вивчає, як філософія функціонує, а також розглядає основні принципи та підходи, які лежать в основі філософського дослідження. Це галузь філософії, яка вивчає саму філософію, її методи, мету і природу. Основною ж метою метафілософії постає аналіз того, як філософські системи та концепції формуються, видозмінюються, інтерпретуються і застосовуються. Так, наприклад, питання про можливість розвитку філософського знання цілком і повністю залежить від метафілософського нарративу. З одного боку філософія, подібно до багатьох інших галузей знань, може розвиватися, і цей розвиток полягає в постійному вивченні, переосмисленні, розширенні та уточненні концепцій, ідей і теорій. Цей процес не означає необхідної заміни старих концепцій новими, але скоріше відображає

постійну динаміку в філософському мисленні, адаптацію до нових відкриттів, соціокультурних змін, наукових досягнень та нових філософських тенденцій.

Розвиток філософії часто полягає в розробці нових підходів до старих проблем, у вирішенні нових філософських питань, а також в адаптації класичних теорій до сучасних умов. При цьому раніше сформульовані концепції можуть вважатися менш розвиненими в порівнянні з новими, адаптованими до нових реалій. З іншого боку це не означає, що вони втрачають свою цінність або перестають бути актуальними. Вони можуть залишатися важливими в контексті історії філософії та дискусій про неї.

Досліджуючи історію філософії в системі філософських досліджень філософ Сергій Львович Йосипенко зазначає, що характерний для ХХ ст. крах ідеологій вплинув на філософію та її місце в системі науки і освіти. В умовах панування ідеології виникало переконання в існуванні одного можливого правильного способу мислення та філософування. Ця правильність ґрунтувалася на історико-філософському екскурсі до умовно «правильних» та «неправильних» філософських концепцій та систем. І цей екскурс має на меті продемонструвати легітимність тієї чи іншої філософської ідеї, та невдалі спроби попередників розв'язати ті, чи інші спекулятивні проблеми. В умовах відсутності ідеології, або відсутності її впливу, виникає плюралізм філософських думок, який вже не визнає перевагу одних систем над іншими. «...відтепер історик філософії більше не має чітких орієнтирів, за допомоги яких він міг би оцінювати правильність та неправильність, істинність та неістинність філософських теорій, а історико-філософський процес перестав виглядати як прогрес філософського знання, що неминуче веде до тріумфу однієї філософської теорії» (Йосипенко, 2018: 22).

Внаслідок цього, зазначає дослідник, розгляд чи виклад будь-яких філософських проблем у межах будь-якої філософської дисципліни неминуче набуває форми, що раніше характеризувалася виключно історико-філософським дискурсом: аналізу того, як ця проблема розвивалася в інших, минулих чи

сучасних філософських течіях. Розповсюдження традиційних підходів до історії філософії на весь філософський дискурс порушує питання про ідентичність історії філософії як дисципліни, а також її роль і місце у сучасних філософських дослідженнях. Як зазначає С.Л. Йосипенко: «...зادля успішного виконання інфраструктурної для філософського дискурсу місії історик філософії не може обмежувати свою методологію суто питаннями техніки роботи з текстами та контекстами: вона має охоплювати й теоретичні проблеми історико-філософської інтерпретації, зокрема об'єктивації актуальних філософських запитів історико-філософського дискурсу» (Йосипенко, 2018: 25).

Питання щодо того, чи прямує філософія до свого кінця, є предметом дискусії серед філософів. Деякі вчені вважають, що філософія може зазнати трансформацій та розвиватися із зміною суспільства та наукових досягнень. Інші вважають, що історичний розвиток філософії може вказувати на певний кінець або кінцевий етап, пов'язаний із досягненням мети чи закінченням основних філософських парадигм.

Сучасна філософія не обов'язково зазнає лише кінцевої трансформації. Зміни в галузі технологій, науки, суспільства та культури можуть продовжувати стимулювати нові філософські роздуми та напрями. Таким чином, філософія може і далі розвиватися, але конкретний характер цього розвитку залишається предметом обговорення та інтерпретацій. Тому вельми актуальними постають питання: «чи рухається філософія до свого кінця, чи вона сьогодні зазнає лише чергової трансформації та подальшого розвитку?» (Після філософії: кінець чи трансформація?, 2000: 6).

Журнал «Метафілософія» («Metaphilosophy»), заснований у 1970 році, відіграв значну роль у становленні науки «метафілософія» як окремої дисципліни. Основною метою цього журналу було сприяння обговоренню фундаментальних питань філософії, таких як природа філософського знання, методологічні підходи до філософського аналізу, місце філософії у суспільстві та культурі тощо. У першому номері у вступній частині редактори, Террел Вард

Байнум та Вільям Л. Різ, надали огляд тематики та змісту випуску, висвітлили цікаві аспекти та акцентували увагу на ключових питаннях, які розглядаються у статтях першого номера. Цей номер став своєрідною маніфестацією нового напрямку, зважаючи на те, що самі ідеї не були цілковито новими. Окрім того, що редактори обговорили загальну спрямованість журналу, його цілі та завдання, а також можливі перспективи розвитку, вони зазначили: «В останні роки з'являється все більше книг і статей, в яких розглядаються такі теми, як обґрунтування чи характеристика філософських методів та аргументів, підстави та сфера застосування філософії, зв'язок між філософією та іншими дисциплінами. Подібні «метадискусії» або «метадослідження» не є новими; але їх кількість і вплив на філософію останнім часом помітно зросли, вказуючи на появу нового кластера проблем та інтересів, що часто називається «метафілософським». Видається доречним назвати галузь науки, що виникає, «метафілософією»» (Bunum & Reese, 1970: 1).

Автори зазначають, що сама метафілософія не має однозначного визначення, не зважаючи на те, що слово винесене у назву журналу. Вони намагались залишити це поняття відкритим для різних інтерпретацій та трактувань, щоб залучити максимально широку аудиторію та широке коло авторів. Йдеться про те, що журнал «Метафілософія» був створений для збирання статей та оглядів у цій галузі, з метою зробити їх доступними в одному місці, що у свою чергу мало б сприяти розвитку дискусій та досліджень у цій галузі, а також – взаєморозумінню між філософами різних поглядів.

## **1.2. Метафілософія у інтелектуальній культурі України**

Дослідження проблем самоідентифікації української філософії посідали вагоме місце у творчості таких українських філософів та науковців як Василь Щурат, Дмитро Чижевський, Тарас Закидальський та Іван Мірчук.

Аналізуючи історико-філософські студії В. Щурата, слід відмітити його зацікавленість тодішньою схоластиком, а саме її спорідненістю з «доктринами новочасної філософії», яка, як вважав мислитель, була посередництвом між давньогрецькою філософією і новою філософією, тим що в ній все нове еволюціонувало зі старого. Такі далекі споріднення філософської думки стали доступними широкому загалу науковців завдяки філософським студіям середньовічної схоластики, які надали такі «світочі науки, як Прантль, Штекль, Тренделенбург, Деніфль, Ерле, Кнауер, Баймкер, Гертлінг, Гутберлет, Пеш, Катрайн та ін. Студіюючи схоластику, вони відкрили світові з по-за доби упадку (від XIV в.), золоту добу її розквіту (в XIII в.)» (Щурат, 1908: 4). Дослідивши початок схоластики (IX в.) вони вказали на зв'язок схоластики Заходу і Сходу. В. Щурат зазначав, що саме цей період і став першим етапом, тобто, початком коли українська схоластика зійшлася з західноєвропейською. Таким чином, християнські праці схоластиків Сходу, якими захоплювались філософи Заходу в IX-XIII ст., стали популярними в Україні вже на початку XI ст. «Завдяки цій обставині Україна вже в перші два віки свого духовного життя надихалась тією самою атмосферою, оперувала тими ж найвищими поняттями філософії, що й сучасна їй західна Європа» (Щурат, 1908: 5). В. Щурат намагався довести, що з самого початку українська філософія розвивалась у західноєвропейському напрямку.

У своїх дослідження В. Щурат обґрунтовував думку про те, що не тільки українські мислителі навчались мислити по філософськи, західні філософи теж навчались у українців. Так, найоригінальніший філософ середніх віків Ерігена став на заході доволі популярним завдяки впливу Максима Ісповідника, трактуючи його пояснення найважчих місць у Ареопагіта, що неодноразово підтверджували західноєвропейські вчені. В. Щурат вважав, що Україні не треба соромитися своїх давніх вчителів, адже із християнством вона з Візантії, яка вважалась джерелом мудрості для заходу, отримала відродження давньої філософії. Саме після налагодження відносин з Візантією, в період

домонгольської доби, в Україні з'явилась оригінальна література й переклади, які допомогли розкрити оригінальність середньовічної філософії. Цілий ряд творів українських мислителів залишили свій слід у філософських творах західної Європи. Однак, зазначає В. Щурат, це надбання українських мислителів минулого, що колись мало велику популярність і оригінальні твори домонгольської України, були розкрадені.

Хоча наукові розвідки В. Щурата, в царині самоідентифікації української філософії не були великі за обсягом, однак стали яскравим прикладом зародження філософської думки в Україні на прикладі української схоластики та основних її представників. Також слід відмітити змістовні розвідки В. Щурата в області історії культури та науки в Галичині, період кінця XVIII – початок XIX ст. Це був період важливих змін в житті галицького суспільства політичного, культурного, економічного та соціального характеру, які завершилися революцією 1848 р. Як відмічає сучасний вітчизняний дослідник Ф. Стеблій, «будучи людиною демократичних поглядів, В. Щурат обирає об'єктом своїх досліджень, як правило, питання найтісніше пов'язані з історією українського визвольного руху, що в значній мірі можна пояснити загальною тенденцією розвитку тогочасного галицького українознавства, в тому й могутнім впливом на цей процес І. Франка» (Стеблій, 2006-2007: 727). Багато уваги В. Щурат приділяє дослідженню життя і творчості Т. Шевченка, також присвячує низку праць маловідомим українським поетам, серед яких Маркіян Шашкевич, розкриває подвижницьку діяльність мовознавця, церковного й освітнього діяча І. Могильницького, префекта греко-католицької духовної семінарії М. Гординського та ін. В. Щурату належить «перше в українській історіографії найгрунтовніше дослідження громадсько-політичної діяльності й світогляду В. Подолинського, маловідомого тоді представника демократичного напрямку української суспільно-політичної думки середини XIX ст.» (Стеблій, 2006-2007: 736).

Отже, аналізуючи історико-філософську спадщину В. Щурата, зазначимо, що стосовно розуміння розвитку філософії вчений, за основу своїх наукових пошуків, бере європейську середньовічну схоластику, яка стала «новим науковим полем» для значної кількості, як європейських так і українських мислителів. Саме звернення зі Сходу на Захід до західноєвропейської схоластики стали основою «континуації філософський студій» в Україні.

Вагомий внесок у створення дискурсу самоідентифікації української філософії здійснив визначний український філософ та науковець Дмитро Чижевський. Саме Д. Чижевському належить одна з перших системних моделей історії української філософії. Мислитель зазначав, що продуктом національної культури є – мистецтво, наука та філософія. Розвиток філософії, за визначенням Д. Чижевського, є постійний процес накопичування певного пізнання, яке складається із окремих тверджень, які можуть бути правильними і неправильними. Саме розвиток філософії і є той процес збільшення кількості правильних тверджень і спростуванні неправильних. Таким чином, «історія філософії є історія помилок людського духу. Оскільки помилки виправляються, відпадають постільки ми маємо справу вже з надісторичним» (Чижевський, 1931: 9)].

Як зазначає сучасна вітчизняна дослідниця творчості Д. Чижевського Ірина Валявко, історико-філософська спадщина вченого, стосовно розуміння схеми розвитку філософії була основана на гегелівській концепції з основними тезами про те, що «кожна філософська система є лише кроком в осягненні Абсолюту; філософія відбиває в собі зміни, що мають місце в усіх сферах культури; процес розвитку філософії є рухом через протилежності. До цієї схеми Чижевський додає один пункт – національність справляє найбільший вплив на «структурні елементи» філософської ідеї» (Філософська думка західної української діаспори, 2018: 27). І такі висновки І. Валявко є переконливими, адже за визначенням Д. Чижевського, – розвиток філософської думки є переходом від однієї часткової правди до іншої, від однієї «однобічності» до іншої. Інколи такі

переходи обмежені правдою, іноді підіймаються над цими «однобічностями» і в певний історичний період репрезентуються у даного народу в його культурі, злиттям цих «однобічностей» у єдність, до їх «синтези». Така «синтеза» об'єднує два однобічних означення Абсолютного, тому є «вищою», а отже і ближчою до абсолютної правди. Отже, «розвиток філософії і є дійсно рух між протилежностями і через протилежності до синтези» (Чижевський, 1931: 11). Такий рух протилежностей існує в кожній національній філософії, зазначає Д. Чижевський, і хоча йде двома полярно-протилежними течіями, у кожному історичну епоху, однак, вони мають щось спільне. Завдяки чому обидві разом характеризують дану націю, епоху, філософський напрям. Такі процеси, зазначав Д. Чижевський, можна було спостерігати у «французькій філософії аж від середньовіччя, коли боролись філософський містицизм та раціоналізм, в англійській філософії – емпіризм та платонізм, в німецькій – спекулятивна й індуктивна методи, в російській – релігійні тенденції і різні форми «просвіченості» – матеріалізм, позитивізм тощо» (Чижевський, 1931: 11].

Д. Чижевський виділяє три особливості, які характеризують філософію певної національності: перша – це форма вияву філософських думок; друга – метод філософського дослідження; третя – будова системи філософії, її «архітектоніка», роль в системі цінностей. Саме форма вияву філософських думок, вважає Д. Чижевський, і є найбільш виражена зовнішня національна риса у філософії. Відомо, що розвиток філософії переходить із країни до країни, однак в Україні та інших слов'янських народів цього не відбувалось. Тому охарактеризувати українську філософську думку досить важко, адже, як зазначав Д. Чижевський, вона знаходиться на самому початку і наміченні думок, які можуть бути розвинуті в філософській творчості майбутніми українськими мислителями. Тому, українській філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». «Тоді те оригінальне, що може є в зародку в творах дотеперішніх слов'янських мисленників виступить у весь зріст, відкривши глибини

національного духу, не лише перед усім світом, а й перед народом самим» (Чижевський, 1931: 12-14).

Також, складним завданням було здійснити характеристику української філософської думки, адже українське культурне життя майже ніколи не було самостійним і відокремленим, – зазначав Д. Чижевський. Україна повсякчас перебувала під впливом змін і знаходилась в політичній залежності, що не могло не позначитись на національній свідомості, особливо на інтелігенції, яка була основою культурного розвитку. Зазнавала українська історія й пониження до рівня «обласної історії» російської та польської. Катастрофічні наслідки такого пониження вилились в те, що частина видатних представників української думки вимушена була працювати за межами України, тоді як українське культурне життя заповнили чужинці. Навіть українська мова, яка покликана служити критерієм того, що дана особа належить до тієї чи іншої культури, не могла бути певним мірилом, адже нею майже ніхто з українських мислителів не писав свої твори, проте це не змогло зупинити того, що національні особливості почали проявлятися в думках (Чижевський, 1931: 14).

Загалом, Д. Чижевський характеристику української філософської традиції, її історичного розвитку починає з аналізу національних підвалин, на яких ця філософія формувалась, і яку він називає «народним світоглядом». За визначенням Д. Чижевського, народний світогляд – це національно зумовлене ставлення даного народу до світу та життя, він змінюється протягом віків, на нього впливають чужі культури, зміни у власному житті, все це накладає певний відбиток на психіку народу. Таким чином, народний світогляд є сполучення певних надісторичних та історичних елементів, де «історично-зумовлені елементи легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації. Але й ті й інші в кожен даний момент накладають свій відбиток на філософську творчість представників даної нації» (Чижевський, 1931: 16).

Значний доробок в творчості Д. Чижевського займає визначення національного народного характеру та світогляду і їхнього впливу на розвиток

української філософської думки. Для цього вчений здійснює дослідження народної творчості, вдається до характеристики найбільш виразних історичних епохи в житті українського народу, до характеристики найбільш значних і видатних його представників. Д. Чижевський зазначав, що «безумовною рисою психологічного устрою українця є – емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм; найскравіше ці риси проявляються в естетизмі українського народного життя і обрядовості; з емоціоналізмом пов'язані і значні впливи протестантської релігійності на Україні, адже однією із сторін протестантизму є висока оцінка в ньому «внутрішнього» в людині... Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до «свободи» (Чижевський, 1931: 17). Ці всі риси характеризують тенденції історичного життя українського народу, вони наклали відбиток на ті його психічні властивості, що вже існували. Д. Чижевський робить висновок, що на історичний розвиток українського національного характеру вплинули два історичні періоди – князівська доба та доба барокко, з яких народний характер увібрав у себе все те, що відповідало його еству.

Д. Чижевський не погоджувався з аргументом про те, що українська культурна історія завжди була зв'язана з культурним розвитком європейського світу, що вона «залежала» від «Заходу», підлягала західним «впливам», переймала західні стилі культури. Проте вчений визнавав, що український розвиток проходив паралельно з західноєвропейським і «сенса застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру – елементом європейської цілості» (Чижевський, 2005: 29). Слід визнати лише те, що український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й європейський, але не тому, що країна потрапляла під зовнішні «впливи», і що на неї впливають «чинники» і «фактори» чужого походження, а лише тому, що «Україна як частина європейської культурної цілості, переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить» (Чижевський, 2005: 29). Д. Чижевський

називає вплив західноєвропейської філософії на українську філософію «історією філософського навчання», яке проходило досить складно, адже більшість рукописів і джерел не були звірені, об'ємні філософські опуси викладались поверхово. Цей період дослідження історії філософії в Україні Д. Чижевський назвав *terra incognita* (невідома земля), коли в основному переважали праці схоластиків і отців церкви. Проте у київських теологів на початку XVIII ст. можна було знайти Бекона і Декарта. Петро Могила поряд з теологічними творами читав Макіавеллі. У Київській академії в зазначений період, під впливом поетики Ренесансу перебувало поетичне мистецтво, але не було згадки про філософію (Чижевський, 2005: 106). Наприкінці XVII ст. до України потрапляють твори філософів нового часу, які вплинули на викладання філософії в Київській академії. Так ідеї Томаса Гоббса, Гуго Гроція, Спінози простежуються в політичних та юридичних твори Т. Прокоповича. В середині XVIII ст. в академічному навчанні відчутна школа Ляйбніца-Вольфа, активно розповсюджується новітня французька філософія. Але самостійної творчості на ґрунті засвоєння західних ідей, зазначав Д. Чижевський, майже не відбувається аж до Сковороди. Тому Д. Чижевський говорить про те, що це була більше історія навчання філософії, ніж історія філософії. Проте він зазначав, що позитивним для вказаного періоду було те, що філософська просвіта проникла в широкі верстви населення, не тільки дворяни цікавились філософією Бекона, Августина, але й цікавились теологічними, історико-церковними і філософськими книжками. «Яким би вузьким не було коло таких читачів, це принаймні означало поширення філософського інтересу на ширші верстви населення, будучи духовно-історичним явищем, яке заслуговує на високу оцінку» (Чижевський, 2005: 111).

Важливий внесок у розвиток дискурсу самоідентифікації української філософії здійснив Тарас Закидальський. Щодо питання про визначення предмета української філософії Т. Закидалиський вважав, що в кожній емпіричній науці має бути ясне розрізнення муж критерієм, який визначає її

предмет (це можуть бути обсяг фактів, які можна аналізувати) і змістом, тобто низкою тверджень про визначені факти. «Якщо критерій вказує на ті самі прикмети, що відтак описані предикатами тверджень, то замість синтетичних суджень матимемо аналітичні; замість науки – пусті слова. Рішення – хто і що входить в обсяг предмета української філософії, мусить бути логічно незалежне від опису головних прикмет (форм, методів, архітектоніки, доктрин) української філософії, інакше виходить логічне коло (тавтологія)» (Закидальський, 1993: 91). На думку Т. Закидальського, ні Д. Чижевський, ані інші історики філософії не дуже дотримувались цього розрізнення. Тому, першою методологічною вимогою для історії української філософії як науки, має стати визначення чіткого критерію, який вирішуватиме які явища належать до української філософії, а які лежать за її межами. Серед політично незалежних націй з їх безперервними культурними традиціями, такий критерій визначити досить легко. У таких націй ознаки національної належності, мова творів, національна свідомість, походження мислителя ясні й співпадають. Але Україна до таких націй не належить, що занадто ускладнює визначення критерію української філософії, зазначав Т. Закидальський. Також, національна свідомість мислителя не може бути необхідною підставою для віднесення його до української філософії, адже рівень національної свідомості вищих верств українського народу часто мінявся (Д. Чижевський). Однак, і мова творів не може бути вирішальною ознакою, тому що українська досить рідко слугувала мовою науки. Звичайно, самосвідомість та українська мова є достатніми ознаками національної незалежності. Вирішальним в цьому питанні є відношення мислителя до української філософської традиції, до української культури. «Воно мусить полягати в *участі мислителя в творчому процесі національної інтелектуальної традиції...* Зв'язки, вирішальні для національного визначення філософської (доостанку – культурної) традиції – це не логічні, а причинні зв'язки, і тому вирішальну роль у них грають місце і час» (Закидальський, 1993: 92-93).

Т. Закидальський скрізь застосовував вислів «українська філософія», а не так як це було в радянській науці – «філософія на Україні», так само робив і Д. Чижевський, що досить дивувало вченого і він намагається пояснити це. Т. Закидальський відмічає, що Д. Чижевський підходить до історії філософії не як історик, а як філософ історії, в чому виступає як послідовник Гегеля. Для Д. Чижевського історія філософії – це логічний (діалектичний) процес, який через відкидання однобічних, обмежених позицій постійно наближається до абсолютної істини» (Закидальський, 1993: 94). На різних етапах розвитку різні нації відіграють провідну роль, розкриваючи все те, що є унікальним і суттєвим в їхніх філософських традиціях. Д. Чижевський зазначав, що в українській традиції, як і слов'янській, не було видано мислителя світового масштабу, тому найважливіше та найоригінальніше в цій традиції залишилось невисловленим і нерозкритим. Але Т. Закидальський не підтримує такої позиції Д. Чижевського. Не витримує критики також його теза про те, що українська філософія є «кордоцентричною», адже тема серця обмежена лише до кількох мислителів, а по-друге, тому, що навіть у тих кількох мислителів, яких виокремлює Д. Чижевський, це не було головною темою їхніх міркувань, а саме головне, що вони не складають філософської традиції. Неможливо, щоб одна тема або ідея чи течія представляла всю філософську творчість певної нації, навіть якщо ця ідея становить оригінальний внесок у світову науку (Закидальський, 1993: 95). Отже, Т. Закидальський робить висновок, що «ні своєрідний внесок у світову філософію, ні унікальний характер не є передумовами національної філософії. Національна думка – це набір ідей, шкіл, течій, що постали серед цієї нації. Вони не мусять творити і звичайно не творять якоїсь логічно об'єднаної системи, або навіть комплексу, що піддається простому описові. Ціль історії філософії як науки дати загальний опис розвитку національної думки, не заперечуючи її багатогранність і не поминаючи жодних утверджених течій» (Закидальський, 1993: 96).

Важливим методологічним джерелом нашого дисертаційного дослідження є результати досліджень відомого українського філософа Івана Мірчука. Головною темою досліджень І. Мірчука було вивчення національного світогляду слов'ян, українського народу, «духовності» і філософія, також він цікавився історією етики та естетики, філософією Канта та розвитком української філософії. Виняткове значення в українській філософії він надавав творчості Г. Сковороди, якого вважав оригінальним і народним мислителем, народність якого полягала в тому, що вся його наукова творчість мала прикмети українського народу. Такий інтерес до постаті Сковороди у І. Мірчука, вважав Т. Закидальський, був пов'язаний із його зацікавленістю етнопсихологією (Закидальський 1993: 97). Також, наукові розвідки І. Мірчука стосувались визначення відношення філософії до інших наук, відродження філософського мислення, яке було характерним явищем для духовного життя після Другої світової війни і якому пророкували занепад не тільки культури, а й філософії Заходу, загалом. Вважалося, що західна філософія вже пройшла свій систематичний та етичний період і вступила в свій останній період – стадії історично-психологічного скептицизму (О. Шпенглер) (Мірчук, 2006: 410). І. Мірчук у своїх дослідженнях намагається довести, що інтерес до філософії не згасає, а тільки посилюється. Для цього він досить ґрунтовно аналізує суть, значення та поняття філософії, відношення філософії до інших наук, до релігії, досліджує основні проблеми філософії. Однак, І. Мірчук визнавав, що проблеми із занепадом філософії все ж таки спостерігались і початком цього став крах німецької спекулятивної філософії та піднесення догматичного матеріалізму (кінець 30-х рр. XIX ст.). У цей період поширювалась думка, що «філософія – це вчення, яке само себе пережило. На її місце виступили позитивні науки» (Мірчук, 2006: 411). Цей процес занепаду поступово відходить, і в кінці XIX ст. філософія знову підіймається, охоплюючи все більше коло своїх наукових дослідників. Тому говорити про те, що філософія є вченням, яке само себе пережило є безглуздістю, вважав І. Мірчук, адже

«філософія – це вчення, що його можна мати й не мати: кожна людина, що стоїть вище тупого життя тварин має своєрідну філософію. Інша справа, яку філософію вона має: чи зложена з деяких випадкових наукових фрагментів і уривків думок, чи може обґрунтовану на продуманому, всебічному спогляданні дійсності» (Мірчук, 2006: 412). Кожний народ, кожна нормально розвинена людина, має свою філософію. І в цьому розумінні, зазначає І. Мірчук, філософія є загальною людською функцією. Тому, коли існує духовне життя то й існує філософія. «Під філософією розуміємо наукове тлумачення загальних питань про пізнання світу і життя взагалі». Таке неоднозначне визначення філософії деякі філософи намагались виразити різним способом означеними дефініціями, які іноді не були між собою погоджені, при цьому втрачалось спільне поняття самої філософії (Мірчук, 2006: 413).

Намагаючись відстоювати свою думку про неможливість занепаду філософії І. Мірчук здійснює детальний аналіз походження поняття «філософія», про яке вперше згадувалось у Геродота та Геракліта, але це літературне вживання слова «філософія» одночасно означало поняття «прагнення до мудрості». В часи Сократа слово «філософія» отримало виразно окреслений сенс, смисл науки про пізнання справжнього буття. Згодом сократівське знання було розвинуте Платоном до певного знання про останні поняття (ідеї), які мають лежати в основі кожного пізнання, тому й вираз «філософія» збільшив свою вимогу. «Вже у Аристотеля це поняття означало або науково обґрунтоване пізнання, або у вужчому розумінні – найвищу науку, науку принципів, що лежать в основі всіх інших наук» (Мірчук, 2006: 414). Таке подвійне значення поняття «філософія», зазначав І. Мірчук, зберіглося і у англійців воно пов'язане з наукою, у німців розуміється як основа науки із спільним фундаментом, на який спираються інші науки, приводячи їх до єдності, хоча це є завданням окремої філософської дисципліни – метафізики (Мірчук, 2006: 415).

Наукові досліджень І. Мірчука зосереджувались також на питанні розвитку слов'янської філософії. Вирішення цього питання пов'язане з іншою важливою проблемою – це національна філософія. В цьому питанні І. Мірчук повністю поділяє погляди Вундта, який вважав, що «характер народу, його ідентичність, відображені в історії його духовності та інтелекту, оскільки саме вони більше, ніж культура, відображають душу народу» (Мірчук, 2011: 178). В останні роки, зазначав І. Мірчук, з'явилась значна кількість праць присвячених історії національних філософій, але серед них немає праць про філософську творчість слов'ян, яка була б розглянута в цілісності. І хоча мета філософії має загальнолюдський характер, форми, в яких проявляється прагнення філософської спекуляції до цієї мети, завжди мало певну національну забарвленість» (Мірчук, 2011: 180).

Досліджуючи творчість слов'янських народів у царині філософії І. Мірчук відмічає той факт, що в філософії цим народам не вдалося досягти такої досконалості, як в інших сферах науки. В рамках теоретичної філософії у слов'ян немає жодного великого оригінального мислителя, якого можна було б порівняти з великими систематиками інших європейських народів (на це звертав увагу і Т. Закидальський). Якщо ж розглядати інші сфери творчості людського духу (образотворче мистецтво, поезія, проза), то можна помітити, що «слов'яни як у минулому так і в теперішніх часах *caeteris paribus* йдуть нога в ногу з англійцями, німцями, французами, а в деяких напрямках досягають навіть вищих від них результатів» (Мірчук, 2011:180). І це є загальновідомий факт, зазначав І. Мірчук. Але не можна категорично сприймати факт відсталості слов'янської філософської думки, адже у слов'ян була зацікавленість філософськими проблемами, і своїми здібностями та знанням філософської літератури вони, подекуди, якщо не перевищують то принаймні дорівнюють аналогічним типам у інших європейських народів. Причинами низького стану філософської думки стали важкі матеріальні відносини, в яких розвивалося інтелектуальне життя слов'янських народів. «Їх більша частина не мала власної

держави і жила в складі чужих державних організмів... Якщо ж говорити про українців, то вони, вичерпані нещасливими війнами за державну незалежність і пізнішою руїною, в результаті потрапили під владу російського абсолютизму, який нищив у зародку будь-які прояви вільної думки» (Мірчук, 2011: 183).

Свої наукові розвідки І. Мірчук зосереджує на українській філософії, він відмічає, що вона розвивалась в Україні доволі слабо та повільно, але все ж таки у вітчизняному минулому мала багато поважних представників, які хоча й писали свої твори на чужих мовах, все ж належали до спільного культурного центру. В цьому зв'язку І. Мірчук відмічає Василя Довговича, який писав латинською мовою, Андрія Дудровича праці якого були видані на латинській та російській мовах. До цієї ж когорти відноситься і Петро Лодій, який переклав книгу Баумейстера та був автором підручника логіки. Всі ці мислителі, зауважує І. Мірчук, хоча і не дорівнюють своєю «філософічною творчістю, себто оригінальністю нових ідей та глибиною філософічно-абстрактного думання, великим систематикам Західної Європи та Німеччини, але в скромних межах нашого культурного життя мають і вони безперечно велике значення. На жаль, наше громадянство дуже мало знає і ще менше цікавиться долею цих синів української землі» (Мірчук, про Лодія, 1993:107).

Досліджуючи розвиток філософії в Україні І. Мірчук відмічає, що хоча рівень філософської освіти не досягав європейських висот, однак інтерес до філософських проблем можна було простежити в усіх українських школах – це були братські школи у Львові, Луцьку та Перемишлі, Академія в Острозі і в пергу чергу Могілянська Академія в Києві, де першим найвизначнішим «східнослов'янським філософом був Українець Гр. Сковорода» (Мірчук, про Вольфа, 1993: 130). В цих школах був досить помітним вплив Вольфа і його системи на розвиток філософії в Україні, особливо цей вплив проявився в освітніх українських центрах Львова та Києва. У Львові вплив вольфівської філософії був більш помітним саме за рахунок того, що «східна Галичина, після першого поділу Польщі, попала під владу Австрії і під вплив католицьких

університетів Відня і Граца, в яких Вольф панував необмежено. Зовсім інакше стоїть справа в Київській Академії, в якій коло половини XVIII віку, досі уживані філософічні компендії, зовсім спонтанічно, з внутрішньої потреби, без жодних вказівок згори, заступлено підручниками Бавмайстера, одного з визначніших учнів Вольфа» (Мірчук, про Вольфа, 1993:130). Проте, як відмічає І. Мірчук, ситуація із розвиток філософії в Україні, із кращим розумінням її становлення, була б набагато виграшною і зрозумілою, якби багатющі, але менш впорядковані і розроблені рукописи і збірки були опубліковані й доступні для зацікавлених дослідників. У цьому відношенні значною подією стала ухвала II Українського Наукового Конгресу, який відбувся в Празі в березні 1932 р., на якому було дозволено розпочати негайні публікації київських рукописів, філософських курсів, трактатів, диспутів тощо, щоб в такий спосіб «показати вирішальний вплив Київської академії на духовне обличчя слов'янського Сходу і встановити ті інтелектуальні чинники, які несли культуру через Львів та Київ на відсталу під тим оглядом Північ» (Мірчук, про Вольфа, 1993:138).

Таким чином, можна зробити висновок, що І. Мірчук намагався довести свою ідею про те, що кожна національна філософія розвивається на основі своєї національної культури. Але в Україні ця філософія була розвинута слабо, і хоча вона мала видатні постаті, все ж перебування тривалий час у статусі колонії, що на багато років затримало розвиток української філософської думки. Однак, це не зламало «духовної енергії філософського мислення, і філософія пішла в літературу, історіософію, мистецтво, світогляд, мораль, естетику, практику» (Пономарьов, 2012), де українські філософи проявили геніальні прояви інтуїції.

### **Висновки до першого розділу**

У даному розділі дисертації було досліджено місце метафілософії в структурі сучасного філософського звання. На основі аналізу літератури та первинних джерел було виявлено ключові аспекти, які визначають способи, за

якими філософія самоідентифікує себе і своє місце в інтелектуальному ландшафті. Філософія є важливим елементом культурного та інтелектуального спадку, і її самоідентифікація відображається у різноманітних дискурсивних практиках.

Відповідь на запити та потреби філософів у саморефлексії призвела до виникнення метафілософії, яка спрямована на визначення основних принципів філософського знання. У терміні «метафілософія» префікс «мета»- (грец. «meta»-) має грецьке походження і означає «після», «за», «поверх». У філософії цей префікс використовується для позначення рівня або позиції, що перебуває вище, відокремленої на метарівні. За подібним принципом виникли інші філософські метанауки (таких як метафізика, метаєтика, метаестетика, метаметафілософія тощо), і процес їхнього виникнення може бути майже таким же тривалим, як і вся історія філософії. Метафілософія тісно пов'язана з самоідентифікацією філософії тим, що вона ставить питання про сутність та природу самої філософії. Метафілософія досліджує основні принципи, методи, та мету філософського пізнання, спрямовуючись на аналіз філософської думки та її можливих обмежень. В контексті самоідентифікації філософії, метафілософія допомагає розуміти, як філософія визначає своє місце та роль у світі знання, які принципи вона обирає для розв'язання філософських проблем, і які критерії вона встановлює для визначення своєї ефективності. Таким чином, метафілософія допомагає філософії розуміти саму себе, визначаючи її ідентичність та її місію у філософському світі.

Виявлено різноманітні стратегії самоідентифікації філософії, включаючи звернення до її історичних коренів, визначення її місії та завдань, а також встановлення специфіки її методології та підходів. Дослідження показало, що дискурс самоідентифікації філософії є динамічним і змінним в часі, відображаючи різні історичні, соціокультурні та інтелектуальні контексти.

У цій частині дисертаційного дослідження доведено, що дискурс самоідентифікації філософії починає свій розвиток в українській філософській

культури з кінця XIX століття й триває донині. Головними теоретичними результатами осмислення ролі, місця, специфічних рис та функцій філософії у розвитку української національної культури є праці таких українських філософів та науковців як Василь Щурат, Дмитро Чижевський, Тарас Закидальський та Іван Мірчук. У розділі дисертаційного дослідження обґрунтовано доцільність застосування результатів їх досліджень у якості методологічної основи даного дисертаційного дослідження.

## РОЗДІЛ 2. ДИСКУРС САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

### 2.1. Історико-філософський аналіз основних проблем самоідентифікації філософії

Метафілософія пов'язана з самоідентифікацією філософії через свою спроможність допомагати філософам розуміти та аналізувати їх власні принципи, цілі, методи та обмеження. З одного боку вона допомагає філософам розглянути та уточнити свої цілі та завдання, стимулює до розмірковувань про те, чого саме вони прагнуть досягти своїми дослідженнями та аргументами, і як ці цілі відображають сутність філософської діяльності. З іншого боку метафілософія допомагає філософам розуміти та оцінювати ефективність та адекватність їхніх методів. Вона ставить питання про те, чи досягають вони своїх цілей, чи вони відповідають стандартам наукової обґрунтованості, чи допомагають вони у формулюванні обґрунтованих філософських позицій. Як пише дослідниця Ганна Миколаївна Горячковська: «Метафілософія – рефлексія над історичним досвідом філософії – визначає її як прагнення до знання про світ в цілому і про систему відносин «людина-світ», а також як універсальний комплексний метод пізнання» (Горячковська, 2018: 29).

Говорячи про визначення філософської ідентичності, варто зазначити, що метафілософія допомагає філософам осмислити свої власні переконання, цінності та методологічні підходи, що дозволяє їм краще зрозуміти сутність своєї філософської ідентичності, розкриває принципи та парадигми, на яких ґрунтується філософське мислення. Вона стимулює філософів до обґрунтування своїх фундаментальних переконань та до аналізу їхніх наслідків для філософського розвитку та сприяє самоідентифікації філософії, допомагаючи філософам краще розуміти свою філософську сутність, цілі, методи та обмеження.

У своїй дисертації «Скептицизм і метафілософія» («Scepticism and Metaphilosophy», 2001) дослідник Дерек Дені Сміт (Derek Danny Smith) зазначає, що «Загалом метафілософія – це філософське дослідження природи філософії» (Smith, 2001: 4). На його думку, дослідження метафілософських аспектів, пов'язаних із скептицизмом, розкриває ще більше проблем, що впливають зі мінливості та непостійності епістемологічних критеріїв. Вивчення метафілософських питань може привести, якщо не до метафілософського скептицизму, то, принаймні, до уважного переосмислення природи та концепції епістемологічного проекту загалом. «Більш загальні висновки виведуть нас за межі простих дискусій про сучасний скептицизм, за межі ще ширших проблем епістемології, до метафілософського дослідження різних способів розуміння самоідентифікації філософських досліджень та побудови теорій. Таким чином, введення дослідження метафілософського аналізу в сучасні дебати про скептицизм спричинить розширення дискусії до традиційних прагнень і цілей епістемології і порушить питання про те, яку роль перегляд може зіграти в майбутньому епістемології» (Smith, 2001: 4).

Назва «Що таке філософія?» є досить популярною серед книжок з філософською тематикою. Це пов'язано з тим, що філософія являє собою широке поле досліджень, яке охоплює різноманітні аспекти життя, знання та існування. Такі книги, як правило, намагаються відповісти на питання про природу філософії, її значення та сфери застосування. Однак, різні автори можуть мати власні уявлення про те, що таке філософія, і підходити до цього питання з різних точок зору. Деякі книги можуть ставити акцент на історії філософії, інші – на основних концепціях та проблемах у філософії, а ще інші – на методах філософського аналізу. Наявність такого різноманіття робіт, об'єднаних однією назвою, або інколи схожою, свідчить про те, що філософія досі стоїть перед питанням про самоідентифікацію.

У філософській творчості видатних мислителів М. Гайдегера (Martin Heidegger), Хосе Ортеги-і-Гассета (Jose Ortega y Gasset), Жюль Дельоза (Gilles

Deleuze) і Фелікса Гватарі (Felix Guattari) зустрічаються книги з загальною назвою «Що таке філософія?», які відображають їхні особисті підходи до філософських питань та концепцій. Ці твори відзначаються глибокою рефлексією над природою філософського мислення та його місцем у сучасному світі.

У своїй книзі «Що таке філософія?» («Was ist das – die Philosophie?», 1955) М. Гайдегер, німецький екзистенціальний філософ, розглядає філософію як спробу розкрити сутність істини і буття людини. Ця книга є опублікованою версією курсу лекцій, який він читав у Серізі-ля-Саль у 1955 році. Мислитель підкреслює важливість розуміння філософії як особливого способу існування, який виходить за межі звичайних концепцій та категорій. Він казав: «Шлях, на який я хотів би зараз вказати, лежить безпосередньо перед нами. І лише тому, що він близький, нам від цього важко. Але як тільки ми його знаходимо, ми все одно незручно рухаємось ним. Ми питаємо: Що це таке – філософія? Ми часто промовляємо слово «філософія». Але якщо ми більше не будемо використовувати слово «філософія» як заїжджену назву, а якщо натомість ми вслухаємося у слово «філософія» з урахуванням його походження, то воно звучатиме як «φίλοσοφία». Слово «філософія» зазвучить по-грецьки. Грецьке слово, будучи грецьким словом, постає шляхом. З одного боку, він лежить перед нами, бо слово було сказане нам здавна. З іншого боку, він вже позаду, бо ми завжди чули та говорили це слово. Відповідно, грецьке слово «філософія» – це шлях, яким ми йдемо» (Heidegger, 1955: 6). Якщо філософія постає для нас шляхом, який пролягає позаду нас, і тягнеться у майбутнє, то яким чином можна визначити його суть, бо для того, щоб зрозуміти специфіку шляху, його необхідно пройти, але цей процес необхідно триває.

Мова в філософії М. Гайдегера відіграє ключову роль у розумінні існування та виявленні сутності буття. Для нього мова не лише інструмент вираження думок, але й фундаментальний спосіб, за допомогою якого ми розуміємо світ і взаємодіємо з ним. Завдяки мові людина може виражати свої

думки, але водночас сама мова також формує та обмежує її спосіб мислення. Німецький філософ вважав, що мова визначає наше розуміння світу і виявляється не лише в словах, але й у виборі понять і категорій, що використовуються для опису реальності.

На думку мислителя, при відповіді на питання про сенс та самоідентифікацію філософії, важливу роль грає мова, вона є ключом до розуміння істини. Він вважав, що мова не просто виражає істину, але й утворює її. Істина з'являється через процес розмови та взаємодії людей, а не лише через однобічне сприйняття світу. «З іншого боку, ми повинні говорити про мову, як про грецький λόγος. Чому? Тому що без достатнього знання мови ми ніколи по-справжньому не дізнаємося, що таке філософія, як зазначена відповідність, що таке філософія, як чудовий спосіб висловлювання» (Heidegger, 1955: 29-30).

У багатотомному «Повному зібранні творів» («Heidegger Gesamtausgabe») М. Гайдегера, яке опублікував Вітторіо Клостерманн, у 24 томі міститься текст «Основні проблеми феноменології» («Die Grundprobleme der Phänomenologie»). Саме німецьке слово «Gesamtausgabe» означає «повне видання», у цьому випадку для повного зібрання творів. Виходячи з принципів фундаментальної онтології, німецький філософ не міг інакше сприймати філософію, ніж як строгу науку. «На зорі античності філософія означала науку загалом. Пізніше від філософії відокремлюються окремі філософії, тобто окремі науки, такі як медицина та математика. Назва філософія тепер залишилася за наукою, що лежить в основі та охоплює всі інші спеціальні науки. Філософія переважно стає наукою. Вона все більше виявляє себе як перша та вища наука або, як казали за часів німецького ідеалізму, як абсолютна наука. Якщо так, то у словосполученні «наукова філософія» є плеоназм. Там написано наукова абсолютна наука. Достатньо просто сказати: філософія» (Heidegger, 1975: 4). Він переконаний, що філософія і є наукою, зі своїм специфічним предметом, на його думку «буття» (Sein) стало основним предметом філософії. У традиційній західній філософії, від давньогрецьких часів до кінця XIX століття, буття

розглядалося як об'єктивна реальність, яка може бути пізнана та вивчена філософією. Цю оптику М. Гайдегер радикально змінив, переосмисливши поняття буття у контексті феноменології та існуючого філософського канону. Він вважав, що традиційний підхід до буття, який зосереджується на об'єктивності та вивченні реальності як окремого явища, обмежує наше розуміння сутності існування. Замість цього він пропонував досліджувати буття через призму існуючого відношення людини до світу, тобто через поняття «єства» (Dasein). Для нього, існування не є просто станом буття, але і способом, яким людина сприймає світ та взаємодіє з ним. Це означає, що буття перестає бути об'єктом, який можна вивчати, і стає активним процесом, у якому людина активно участь.

Наприкінці XIX і на початку XX століття в гуманітарних науках, таких як філософія, відбувалися значні зміни, зокрема, відбувався рух в напрямку наукового підходу із застосуванням методів, характерних для природничих наук. Таким чином, М. Гайдегер був свідком бажання наукової спільноти визнати філософію як сувору науку, що базується на емпіричних доказах та логічних методах. Таке прагнення виникло внаслідок успіхів природничих наук у вирішенні складних проблем, а також у визнанні їх методологічної переваги в порівнянні з традиційними гуманітарними підходами. Ця тенденція також була частково спрямована на збільшення авторитету та наукової об'єктивності філософії, зокрема шляхом відкидання або мінімізації метафізичних та спекулятивних аспектів на користь конкретних, науково обґрунтованих досліджень. Такий науковий рух прискорився під впливом розвитку позитивізму, логічного позитивізму та інших наукових ідей того часу, які підкреслювали значення експерименту, спостереження та дослідження наукових фактів.

Іншим автором, який так само шукав самоідентифікації філософії був видатний іспанський філософ XX століття Х. Ортега-і-Гассет. У своїй книзі «Що таке філософія?» акцентує на ролі індивідуального досвіду та

інтелектуальної самосвідомості в філософському пошуку. Він розглядає філософію як спосіб вираження індивідуальної свободи та творчого мислення.

Вивчення філософських праць Х. Ортега-і-Гассета має декілька важливих аспектів: по-перше, він був видатним філософом ХХ століття, чії ідеї мають значний вплив на розвиток філософської думки сьогодення. Вивчення його праць допомагає краще зрозуміти ключові поняття та концепції в сучасній філософії, по-друге, його ідеї стосуються багатьох аспектів сучасного суспільства, таких як масова культура, індивідуальна свобода, роль інтелектуалів тощо. Його критичний погляд на ці питання може бути корисним для аналізу сучасних соціальних та культурних проблем, гуманітарних проблем, чи то філософських. Іспанський мислитель розвивав різні ідеї про філософію, але однією з його ключових концепцій була ідея переживання філософії, яка мала певні спільні риси з ідеями М. Гайдегера. Він вважав, що справжня філософія повинна бути не лише теоретичним дослідженням, але й способом життя, і тому закликав до активної участі в філософському процесі, відмовляючись від відокремлення філософії від життя. Він також наголошував на важливості індивідуальності та самовираження в філософії. Для нього філософія була не просто набором ідей або системою догм, але виразом особистого відношення до світу. Він закликав до того, щоб кожна людина виробляла свою власну філософію, яка відповідала б її індивідуальному досвіду та уявленню. Якщо теоретична філософія спрямована на аналіз абстрактних концепцій та фундаментальних принципів, таких як існування, знання та мораль, з метою досягнення розуміння основ світу, людини та суспільства, то у свою чергу, практична філософія зосереджена на вирішенні конкретних проблем та ситуацій у реальному житті, розробці практичних рішень для покращення якості життя людей та змін у суспільстві.

Таким чином, філософ наголошує на тому, що сучасна філософія займає інше місце в колективному уявленні порівняно з минулим, і це впливає на відношення філософів до їхньої професії та праці. Він зазначає, що інтерес до

філософії зростає, що виявляється у збільшенні продажу філософських книг, а також у загальному підвищенні інтересу до ідеології. «Ймовірно, у нашого часу, в порівнянні з попереднім, філософська доля, тому нам подобається філософствувати – для початку прислухатися, коли в суспільній атмосфері, подібно до птаха, промайне філософське слово, слухати філософа, як мандрівника, можливо, що приніс свіжі звістки з пограничних країн» (Ortega Y Gasset, 2004: 8).

Уявлення про філософію змінювалися протягом століть. Така філософська дисципліна, як історія філософії свідчить про те, що її розуміння і роль еволюціонували від часів давнини до сучасності. Наприклад, у давньогрецькій філософії філософію розглядали як шлях до мудрості та знань про природу, світ та місце людини в ньому. У середньовіччі філософію тісно пов'язували з релігією, розглядаючи її як засіб вивчення віри та вчення церкви. У ренесансі і Просвітництві філософія відіграла роль у розвитку наукового та раціонального мислення, а також у просуванні ідей свободи, рівності та прав людини. У сучасному світі філософія часто розглядається як засіб аналізу та розуміння складних суспільних, культурних та етичних проблем, а також як інструмент самопізнання та рефлексії. Таким чином, уявлення про філософію та її функції в суспільстві змінювалися відповідно до культурних, історичних та соціальних контекстів, про що і зазначає філософ: «...ми виявляємо, що сьогодні філософ підходить до філософії в зовсім іншій настрої, ніж його колеги з попереднього покоління. Про це ми сьогодні й говоритимемо: про те, що настрої, з яким ми приступаємо до філософування, глибоко відрізняється від настрою, який панував серед філософів учора» (Ortega Y Gasset, 2004: 8).

Розпочинаючи свій цикл лекцій, який мав на меті дати відповідь на питання «Що таке філософія?», Х. Ортега-і-Гассет наголошує на можливій неясності задуму, оскільки подібна постановка проблеми може викликати хибні конотації. Насправді він прагну взяти саму філософську дійсність та піддати глибокому аналізу саме філософування, а не зробити курс філософської

пропедевтики. Варто зазначити, що цей курс є першим своєрідним викладом філософії іспанського філософа, який він тривалий час готував, і який він зрештою наважився викласти у власні манері. Як зазначає сам мислитель, філософія не потребує кваплення, вона відрізняється від багатьох інших наук тим, що вона орієнтована не стільки на конкретні результати чи швидкі відкриття, скільки на глибоке розуміння понять, ідей та фундаментальних принципів. Вона вимагає часу для ретельного аналізу, обговорення та рефлексії. Філософія ставить питання про сутність реальності, людського існування, моралі, справедливості тощо, і для відповідей на ці питання потрібен час. Вона не квапиться, бо важливіше отримати глибше розуміння, ніж просто швидкий висновок. Таким чином, філософія використовує повільний, але уважний підхід, оскільки вона спрямована на розвиток ідей та пошук істини, а цей процес вимагає відданості та обдуманості.

Досліджуючи лекції іспанського філософа, дослідник Гарольд Ралі (Harold Raley) у статті «Роздуми про «¿Qué es filosofía?» Ортеги-і-Гассета» («Reflections on Ortega y Gasset's ¿Qué es filosofía?», 2015) детально аналізує задум мислителя. Він наголошує на тому, що перші дві лекції філософа було присвячено переважно критиці релятивізму у розумінні природи істини. Релятивна істина може призвести до відмови від об'єктивних стандартів чи моральних принципів, що створює небезпеку суспільному порядку і може підірвати довіру до ідеї правдивості. Це спричиняє небезпеку можливості маніпулювання, оскільки релятивна істина дозволяє істинності залежати від індивідуального переконання чи потреб, це може бути використано для маніпулювання думками та переконаннями людей. Але вже у третьому розділі розкривається суть філософії, на думку Х. Ортега-і-Гассета: «...у третьому з одинадцяти уроків, які складають ¿Qué es filosofía? Ортега розпочинає своє дослідження природи філософії широким твердженням, що вона повинна мати своєю метою не що інше, як знання Всесвіту» (Raley, 2015: 73).

На думку іспанського філософа, наукові дисципліни, такі як хімія, математика і особливо фізика, користувалися найбільшим авторитетом. Вони обмежувалися конкретною фізичною або теоретичною сферою досліджень. Хоча вони визнавали значення й відкриття інших областей, вони використовували їх лише в певних межах, корисних для власних цілей. Так, біолог міг би використовувати математичний аналіз для статистичних досліджень, але фізику здавалося б дивним використовувати біологічні дані, не кажучи вже про філософські принципи у своїй роботі.

Отже, у філософське загальне знання відрізняється від обмежених даних окремих наук, таких як математика чи фізика. На відміну від наукових даних цих галузей, які обмежуються своєю конкретністю, філософія, за своєю природою, охоплює все, принаймні теоретично, і не може бути розділена на частини без відмови від її цілісності. Мислитель переконаний, що філософія не упускає нічого зі своєї компетенції. Вона відповідає за вивчення та розгляд космічного цілого та несе інтелектуальну відповідальність за нього. Іншими словами, філософія – це наука про ціле.

Іншими словами, філософія є наукою про все у певному сенсі. Вона становить найбільш загальний та всебічний підхід до розуміння світу та існування, вона спрямована на вивчення фундаментальних питань життя, існування, моралі, знання та реальності, що стосуються всіх інших наук. Вона поєднує решту наук у тому сенсі, що надає загальні рамки та методологічні принципи для їх вивчення. Зрештою, філософія ставить питання про сутність різних наук, їхні взаємозв'язки та важливість, допомагаючи розуміти їх у контексті загального знання, і таким чином, філософія виступає як синтезатор інших наук, допомагаючи координувати та інтегрувати різні аспекти знання для здобуття глибшого розуміння всесвіту.

Саме тому, Х. Ортега-і-Гассет називає філософські пошуки ясності та правдивості «теоретичним героїзмом» (Ortega Y Gasset, 2004: 35). Це не означає, що широка компетенція філософії ніколи не може бути виправданням

претензій на перевагу над науковим дослідником. Навпаки, чим складніше завдання, тим більше виникає ймовірність помилки, а отже, сильніший аргумент на користь глибшого почуття смирення. «Але смирення не повинно приймати форму інтелектуальної малодушності; філософія вимагає особливих і, здається, суперечливих поєднань сміливості, пильності, майстерності, скромності та розважливого самоконтролю. Не дивно, що Ортега міг так переконливо писати про пильність мисливця або уловлювати аналогії між мислителем, що стоїть перед напливом проблем, і тореадором, який зіткнувся з небезпечним ударом бика» (Raley, 2015: 74).

Як зазначає іспанський мислитель, можна спостерігати тенденцію в розвитку філософії, коли вона стає більш науковою. Ця тенденція обумовлена декількома факторами: взаємодією з наукою, аналітичним підходом, методологічними інноваціями та міждисциплінарністю. Філософія залишається самостійною дисципліною, але використовує наукові методи для розв'язання проблем та дослідження своїх питань. Наприклад, англо-американська філософія прагне стати більш науковою, ніж інші філософські напрями, це твердження може бути спростоване або уточнене залежно від контексту. З одного боку, деякі аспекти аналітичної філософії, яка розвивалася переважно в англomовних країнах, були спрямовані на використання логіки, аналізу мови та методології, характерних для наукових дисциплін. Це допомагає філософам аналізувати проблеми з більшою точністю та об'єктивністю, надаючи їм більшої схожості з науковим методом. Однак, це не означає, що інші філософські напрями не можуть бути науково орієнтованими або не здійснюють досліджень на науковому рівні. З іншого боку, філософія, незалежно від напрямку, часто вивчає більш загальні питання, які можуть виходити за рамки наукового методу. Вона досліджує питання, що стосуються сутності, цінностей, моралі та інших аспектів людського життя, які не завжди можна вичислити або виміряти науковими методами. Таким чином, хоча науковий підхід може бути

важливим компонентом англо-американської філософії, вона не єдиний або визначальний аспект у всьому спектрі філософського дослідження.

Між філософією та науками криється фундаментальна відмінність: «Однак у наведеному вище визначенні «філософія – це пізнання Всесвіту», однак слово «пізнання» має інше значення, ніж в інших наукових дисциплінах. Пізнання у суворому, первісному сенсі – це конкретне позитивне вирішення проблеми, тобто досконале проникнення суб'єкта в об'єкт з допомогою розуму. Отже, якби пізнання було лише цим, філософія не могла б претендувати на свою роль. Уявіть, що нам у нашій філософії вдалося довести, що кінцева реальність всесвіту конституювана абсолютно норовливою, авантюрною та ірраціональною волею, – насправді це вважав своїм відкриттям Шопенгауер. Тоді не може бути й мови про повне проникнення суб'єкта в об'єкт, бо ірраціональна реальність буде непроникною для розуму, проте ніхто не сумнівається, що це бездоганна філософія, не гірша за інших, для яких буття в цілому прозоре для думки і покірне для розуму, що є основною ідеєю всього раціоналізму» (Ortega Y Gasset, 2004: 115).

В своїх лекціях Х. Ортега-і-Гассет розглядає природу філософії як науки та її відмінності від інших наук. Він стверджує, що об'єкт філософії, на відміну від об'єктів інших наук, не може бути просто даною реальністю. Філософія завжди залишається у пошуках свого об'єкту, оскільки ціле їй не дано заздалегідь. Така природа філософії робить її менш спокійною порівняно з іншими науками, і вона ніколи не може задовільнитись, як це роблять інші науки. Філософія завжди залишається у пошуках і сама собою є предметом цих пошуків.

На думку багатьох істориків філософії, Х. Ортега-і-Гассет не залишив у спадок системної філософії, натомість його ідеї калейдоскопом розпорошено по різноманітних творах. Він володів унікальним «спокусливим стилем» думки, який надихав багатьох молодих мислителів (Серлеха, 1958: XIII). Феномен іспанського філософа Х. Ортега-і-Гассета полягає у його внеску у розвиток філософської думки, особливо у контексті історії філософії та філософської

методології, він відзначався своїм оригінальним підходом до філософських проблем, а також спробою вивчити проблеми людини і її взаємодії з культурним середовищем. Його концепції визначаються глибоким аналізом сутності існування, індивідуальності та суспільства, він був лідером у розумінні проблеми індивідуальності та її ролі у формуванні культури та цивілізації. Також варто відзначити його вплив на розвиток філософії в Іспанії та європейської філософської традиції загалом. «Ортега користувався неоднаковою репутацією в західному світі загалом і в Європі зокрема, можна сказати, що до моменту його смерті та в наступні роки він «здобув славу по обидва боки Атлантики»» (Dobson, 1989: 4).

Продовжуючи дослідження проблеми самоідентифікації філософії, варто звернутися до ще двох видатних постатей, без розкриття основних поглядів яких, ця проблематика була би неповною. Жиль Дельоз та Фелікс Гватарі, французькі філософи постмодернізму, у своїй спільній книзі «Що таке філософія?» («Qu'est-ce que la philosophie?», 1991) (Deleuze & Guattari, 2005) розглядають філософію як спосіб створення нових концепцій та переосмислення традиційних ідей. Вони висвітлюють роль філософії в розумінні сучасного світу та впливі на культурні та соціальні процеси. Одвічне питання «Що таке філософія?» Ж. Дельоза і Ф. Гватарі спонукає до роздумів, вони досліджують сутність філософії крізь призму їхньої унікальної філософської концепції, відомої як «площина іманентності». Протягом усієї книги автори заглиблюються у філософію як постійний процес створення нових концептів і переосмислення існуючих. Вони розглядають філософію не тільки як дисципліну, але як спосіб мислення, спрямований на розкриття можливостей і обмежень людського існування. «Питання *Що таке філософія?* ставлять собі доволі пізно, коли підступає старість, і надходить час конкретних відповідей. Тому бібліографія цього питання, правду кажучи, дуже скупа. Це питання ставлять у момент прихованого від людського ока неспокою, десь опівночі, коли нічого вже питати» – образно висловлюються філософи (Дельоз & Гватарі,

2015: 5). Вони переконані, що питання про сенс філософії завжди було присутнє в мисленні, втім, спроби відповіді на нього були занадто абстрактними та поверхневими. «Ми не можемо зазіхати на такий статус. Просто прийшов наш час спитати себе, що таке філософія. Оскільки це питання турбувало нас і раніше, то і в нас уже є відповідь, яка не змінилася: філософія – це мистецтво створювати, вигадувати, виробляти концепти. Проте відповідь мала б не тільки зняти саме питання, а й визначити годину, причину, обставини, пейзажі і персонажів, умови і невідомі елементи питання» (Дельоз & Гватарі, 2015: 6).

На їхню думку філософія базується на концептах, а всякі концепти передбачають існування концептуального персонажа. Такими концептуальними персонажами є друзі мудрості, іншими словами – філософи. Філософи саме в Стародавній Греції прийшли на заміну мудрецам, і таким чином позбавили себе статусу володарів мудрості. Мудрець і філософ – дві різні концепції, які відображають різні аспекти відношення до мудрості. Мудрець – це особа, яка володіє мудрістю, тобто широким спектром знань, досвідом та глибоким розумінням життя і його складнощів. Мудрець володіє внутрішньою мудрістю, яка допомагає йому управляти своїм життям, вирішувати проблеми і робити мудрі рішення. Він може бути авторитетом для інших людей завдяки своїй мудрості і життєвому досвіду. Філософ, з іншого боку, це той, хто не обов'язково володіє мудрістю, але має стійкий інтерес і палке бажання розуміти мудрість. Філософ не обов'язково має великий життєвий досвід чи глибокі знання, але він прагне до них, вивчаючи різні філософські школи, теорії та концепції. Він ставить питання про сенс життя, природу людини, мораль, справедливість та інші фундаментальні питання, і намагається знайти відповіді на них. «Проте різниця полягає не тільки у розташуванні філософії та мудрості на щаблях ієрархічної драбини: древній мудрець, який прийшов зі Сходу, мислить за допомогою Фігури, а філософія мислить Концепт. Розуміння мудрості дуже змінилося» (Дельоз & Гватарі, 2015: 6-7). Але акт створення не є констатацією володіння концептом, це «створення» означає радше залежність

від нього. В книзі це пояснюється завдяки порівнянню філософа і столяра, коли стверджується, що столяр так само закоханий в дерево, як філософ в мудрість, і так само залежить від нього, як і останній від свого. «По-перше, він визначає філософію як діяльність, яка традиційно була пов'язана з мистецтвом, а саме як творчу діяльність. Для Дельоза філософи такі ж креативні, як і художники – різниця полягає у тому, що вони створюють концепції, а не картини, скульптури, фільми чи романи. Говорячи мовою Дельоза, філософи створюють концепції, тоді як митці створюють розумні сукупності сприйнятів чи афектів» (Smith, 2012: 64). Тому варто задатися питанням про те, хто такий «друг» мудрості, і в чому проявляється його мудрість? «Бо якщо філософ є другом чи закоханим мудрості, то хіба не тому, що він її домагається, тобто прагне її, а не володіє нею?» (Дельоз & Гватарі, 2015: 7-8). Отже, відмінність між мудрецем і філософом полягає у тому, що перший володіє мудрістю, тоді як другий прагне до неї, досліджуючи її різні аспекти та перспективи.

У філософії Ж. Дельоза та Ф. Гватарі поняття «концепт» використовується для позначення складних і абстрактних ідей, які вони розглядають як більш динамічні та продуктивні, ніж звичайні поняття. Для філософів концепти – це не просто статичні категорії, але складні структури, які формуються через процеси розуміння та творення. Вони набувають силу та значення через їхній внутрішній рух і взаємодію з іншими концептами.

Концепти у філософії Ж. Дельоза є не просто інструментами або термінами, що визначають, але і активними силами, які дозволяють розкривати нові перспективи, змінювати світогляд та сприяти розвитку мислення. Вони можуть бути використані для аналізу різних явищ, структур та процесів, а також для формулювання нових ідей та підходів у філософії, науці та культурі взагалі. Основна ідея полягає в тому, що концепти є живими та еволюційними сутностями, які визначаються їхнім потенціалом для генерації нових уявлень та перетворення мислення. Вони допомагають у розумінні складних проблем, які можуть бути недоступними за допомогою звичайних понять, та стимулюють

творчий та критичний підхід до філософського аналізу. А тому людину, яка є другом концепту, і визначає ця дружба. «Філософ є другом концепту, концепт потенційно у ньому перебуває. Це означає, що філософія не є просто мистецтвом формувати, вигадувати чи виробляти концепти, бо концепти не завжди є формами, вигадками чи виробами. Філософія, точніше кажучи, є дисципліною, яка полягає у творенні концептів» (Дельоз & Гватарі, 2015: 9).

У своїй статті «Про природу концептів» («On the Nature of Concepts», 2012) дослідник Деніел Сміт (Daniel W. Smith) дослідив семантику поняття «концепт» в філософській творчості Ж. Дельоза, він підкреслює, що для останнього більш важливою було не стільки значення концепту, його ідентичність, як історичність, іншими словами – становлення. «У «Що таке філософія?» Дельоз і Гватарі визначають філософію, як відомо, як діяльність, яка полягає у «формуванні, винаході та фабрикуванні концептів». Але це визначення філософії передбачає дещо особливу «аналітику концепту», якщо запозичити фразу Канта, і в результаті «концепція концепту» Дельоза значно відрізняється від попередніх концепцій концепту. Одна з проблем, які він ставить, яка і є проблемою, яку я хотів би розглянути в цій статті, полягає в тому, що концепти, з точки зору Дельоза, не мають ідентичності, а лише становлення» (Smith, 2012: 62). У своїй статті дослідник наголошує на динамічному характері сутності «концепту».

Якщо перша з трьох ознак «концепту» в філософії Ж. Дельоза, на думку Д. Сміта, полягає у схожості філософів з митцями у вмінні творити, то друга полягає навпаки – у схожості митців з філософами, в сенсі того, що митці теж мислять абстрактними поняттями та ідеями. «Художники є такими ж «мислителями», як і філософи – вони думають сприйняттями і ефектами, а не концептами: художники думають лініями та кольорами, так само як музиканти мислять звуками, письменники мислять словами, режисери мислять образами і так далі» (Smith, 2012: 64). Щодо третьої риси концептів, то вона полягає у тому, що жоден з цих видів діяльності – мистецтво чи філософія – не має

пріоритету над іншим. Створення концепції не є ні складнішим, ні більш абстрактним, ніж створення нових візуальних, звукових чи словесних комбінацій у мистецтві; навпаки, прочитати зображення, картину чи роман не легше, ніж зрозуміти концепцію. Таким чином, філософія, на думку Ж. Дельоза, ніколи не може бути реалізована незалежно від мистецтва, або, науки, або політики тощо.

Питання, чи є філософія мистецтвом, може мати різні відповіді залежно від того, як ми розуміємо обидві ці сфери. У широкому розумінні, філософія може бути розглянута як форма мистецтва, оскільки філософи часто виражають свої ідеї через творчий акт написання, дослідження і формулювання концептів, які можуть бути сприйняті як художній акт. Однак, у вузькому розумінні, філософія розглядається як раціональне, логічне та аналітичне роздумування над певними проблемами та питаннями, що може виділяти її як відокремлену від мистецтва діяльність. Як стверджує у статті «Філософія як мистецтво» («Philosophy as art», 1983) Джеррі Грілл (Jerry H. Gill): «Інший і, мабуть, більш просвітницький спосіб охарактеризувати західні метафілософські перспективи можна пояснити на прикладі різниці між лінзою та лампою. Деякі мислителі розглядали філософію як лінзу, крізь яку можна проникати в реальність і досліджувати її. Інші бачили в ній лампу, за допомогою якої можна досліджувати раніше невідкриті виміри та горизонти людського існування... Повертаючись до характеристик, запропонованих у попередньому абзаці, теперішня метафілософська пропозиція полягає в тому, щоб філософію розглядали як форму мистецтва» (Gill, 1983: 141).

Філософія, як і мистецтво, може бути творчим процесом. Філософи створюють нові концепції, ідеї та теорії, які впливають на спосіб, яким ми розуміємо світ. Багато видатних філософів відомі своїм майстерним володінням мовою та здатністю виражати складні ідеї вишуканим і красномовним способом. Вони створюють твори, які можна розглядати як мистецькі шедеври мовлення. Філософія може бути формою виразу інтелектуальних концепцій та

думок, так само як мистецтво є формою емоційного виразу. Вона може викликати в глядача або читача подив, захоплення та відчуття естетичного задоволення. Дослідниця Ізабель Стренгерс (Isabelle Stengers) так висловлюється щодо цієї проблематики: «Дійсно, у «Що таке філософія?» ми стикаємося з сильною диференціацією між творіннями, властивими філософії, науці та мистецтву. Я залишу мистецтво осторонь і зосереджуся на диференціації між філософією як створенням концепцій і наукою як операцією з функціями. Точніше, я спробую підійти до вражаючого твердження про те, що поняття та функції цілком можуть перетинатися, але лише після того, як кожна з них досягне власної специфічної самореалізації» (Stengers, 2005: 151).

Інтерес до філософії постмодернізму та філософії Ж. Дельоза зростає з кількох причин. По-перше, ці напрями критикують традиційні уявлення про знання, істину, суспільство та ідентичність, що стимулює інтелектуальний дискурс. По-друге, їхні новаторські підходи до аналізу культури, мови, влади та ідентичності привертають увагу дослідників. По-третє, філософія постмодернізму відповідає на складність сучасного світу, де істина стає релятивною, а суспільство перетворюється на мозаїку культурних, соціальних та політичних дискурсів. Зрештою, їхнє застосування у багатьох галузях, таких як література, мистецтво, політика та соціологія, робить їх цікавими для дослідників з різних галузей. В цілому, інтерес до постмодернізму та філософії Ж. Дельоза відображає потребу сучасного світу в нових філософських уявленнях та підходах до розуміння складних явищ.

Говорячи про нові філософські уявлення, варто зазначити, що з появою ідеї «ризому» у філософії Ж. Дельоза та Ф. Гватарі поняття «філософія» починає розглядатися у новому світлі. Замість традиційного уявлення про філософію як систему ідей або дисципліну, що розвивається відповідно до певних правил чи методів, філософія тепер сприймається як «ризоматична» (Deleuze & Guattari, 1987). У зв'язку з цим «філософія» стає розглядатися як мережа асоціацій, де ідеї, концепції та думки взаємопов'язані безпосередньо, створюючи

безієрархічну структуру. У «ризомі» філософська думка не обмежується конкретними авторами, школами або доктринами, але розглядається як набір відкритих можливостей для дослідження та розуміння світу. Іншими словами, поняття «філософія» змінюється з традиційної ієрархічної структури до ризоматичної моделі, де акцент зміщується з авторства та авторитету до взаємодії та відкритості.

Термін «ризом» був введений Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі, разом вони використовують цей термін для опису структури, яка характеризується відсутністю ієрархії та центру, де кожен елемент може з'єднуватися з будь-яким іншим елементом безпосередньо, створюючи мережу без чіткого порядку або ієрархії. Деякі дослідники звертають увагу на структурності, як ознаці системності, так, наприклад, Мохамед Заяні (Mohamed Zayani) у статті «Жиль Дельоз, Фелікс Гваттарі та вся система» («Gilles Deleuze, Félix Guattari and the total system», 2000) стверджує: про «концепцію системи в трьох основних роботах, написаних у співавторстві: «Що таке філософія?», «Анти-Едіп» і «Тисяча плато». Ці роботи викликають новий інтерес, тому що вони виявляють, кожна по-своєму, певний тип системи. Незалежно від того, чи має вона філософське значення, ботанічне посилення, соціальний вимір чи лібідозальне інвестування, система, яку відстоюють Дельоз і Гваттарі, нібито є гіпердинамічною системою, яка чинить опір замкнутості» (Zayani, 2000: 93).

Відтак, «ризом» є відображенням сучасного світу, де взаємозв'язки та комунікація між елементами стають важливішими за структуру або ієрархію. Такий підхід сприймає культуру, суспільство та знання як постійно змінні та взаємопов'язані, що відкриває шлях для нових форм організації та розуміння світу.

Дуже вдале пояснення «ризомі» дала Надія Павлівна Гапон, вона стверджує: «Автори взяли це поняття з ботаніки, подали його як протилежну модель до ієрархічної структури дерева. Поняття дерева є для них образною метафорою й порівнюється з модерністською моделлю думки, яка розвивається

через бінарну опозицію. Ризома – це рослина, що розростається горизонтально і приживається навіть на кам'янистому підґрунті. З її повзучих пагонів утворюються нові рослини, які, у свою чергу, теж випускають пагони тощо, утворюючи перервну поверхню без глибини. Відтак постструктуралістська модель подається авторами через фігуру «ризоми» (Гапон, 2017: 19). Модерний образ філософії як дерева не новий, бо якщо згадати, то ще в античності були спроби подібного порівняння. Так, наприклад, існує загальновідомий образ, запропонований стоїками, філософії як саду, де логіка – огорожа, фізика – стовбур дерева, етика – плоди (Long & Sedley, 1987: 160). У своїх роздумах Рене Декарт (René Descartes, 1596-1650) порівнює філософію з деревом, де коріння відображає метафізику, стовбур представляє фізику, а гілки символізують інші науки, такі як медицина, механіка і мораль, що становлять кінцевий рівень мудрості. Цей образ він описав в праці «Засади філософії» («Principia philosophiae», 1644), у ньому подібно до того, як дерева приносять плоди на своїх гілках, корисність філософії проявляється у тих сферах, які впливають з її основ. У своїй статті «Декарт і дерево пізнання» («Descartes and the tree of knowledge», 1992) дослідник Роджер Аріє (Roger Ariew) стверджує: «Але дерево Декарта є дивним, якщо придивитися уважніше. Його категорії здаються звичайними, а сам образ банальним. Здається, що дерево має три основні гілки, третя з яких росте з інших гілок. Образ одразу наводить на думку про незвичайне зіставлення та незвичайне розділення: що робити з мораллю як наукою, яка нібито виникла з фізики? Як розуміти твердження, що медицина, механіка та мораль – усі головні науки? Де в цьому переліку всьому математика? І, дозвольте задатися питанням про місце теології теологія?» (Ariew, 1992: 102). Автор детально аналізує можливі причини появи такої класифікації, але зазначає, що вона не є послідовною. Можливо, вона взагалі має на меті відобразити внутрішню еволюцію Р. Декарта як метафізика, фізика та механіка, а, можливо, це лише спрощена метафора, яка має на меті продемонструвати виключно принцип класифікації.

Можна сказати, що сучасне філософське поле є дуже розгалуженим і має велику різноманітність. Зараз філософія включає в себе безліч піддисциплін, напрямків і шкіл мислення, що приводить до розгалуження дерева філософських наук. Таке розмаїття відображається у великій кількості тематик, методологій та теорій, які вивчаються та розвиваються у сучасній філософії. Сучасна філософія включає безліч гілок і піддисциплін, серед яких можна виділити основні напрямки. Це, зокрема, метафізика, що досліджує першопринципи та загальні принципи реальності; епістемологія, яка аналізує природу знання та методи його отримання; етика, що вивчає моральні принципи та цінності; логіка, що досліджує правила мислення; філософія науки, яка аналізує наукове знання та методи дослідження; соціальна філософія, що вивчає соціальні структури та суспільні відносини; філософія мови, яка аналізує природу мови та її роль у створенні знання; філософія релігії, що досліджує релігійні уявлення та практики; філософія мистецтва, що аналізує природу мистецтва та естетичні цінності. Такі напрямки складають лише частину розмаїття сучасної філософії, втім, існує ще безліч інших спеціалізацій та підходів у цій області.

У умовах настільки розгалуженого древа філософії самоідентифікація може бути складною, оскільки існують безліч напрямків і підходів. Однак, для самоідентифікації важливо зрозуміти свої власні інтереси, цінності і прагнення. Сучасній метафілософії варто почати дослідження власних різноманітних гілок філософії, спробувати різні підходи і методи, і звернутися до тих аспектів, які найбільше привертають увагу дослідників та відповідають їхнім інтересам. В умовах пошуку самоідентифікації, для філософії важливо вести діалог із собою та іншими філософськими концепціями, щоб уточнити ідеї та поняття, концепції та напрямки. Припускаємо, також, що необхідно пам'ятати, що самоідентифікація в філософії може бути постійним процесом, і варіативність поглядів та переконань можуть змінюватися з часом.

У філософських поглядах М. Гайдегера, Ж. Дельоза та Х. Ортега-і-Гассета спостерігаються як спільні, так і відмінні риси. Серед спільних можна назвати їхню увагу до проблем існування та сутності, критику традиційних підходів до філософського мислення та намагання впровадити нові методології. Вони також акцентують увагу на ролі індивідуальності та значенні людини в суспільстві та культурі, відмовляючись від звичайних чи традиційних підходів у філософії. З іншого боку, мислителі по-різному бачили можливість самоідентифікації філософії, так, наприклад, М. Гайдегер розвиває концепцію «Буття» та підкреслює питання істини і існування, Ж. Дельоз та Ф. Гватарі фокусуються на розробці концепції «ризому» та філософського плюралізму, особливо у контексті тіла та перцепції, Х. Ортега-і-Гассет, з свого боку, більш акцентує увагу на проблемах індивідуальності, культурних аспектах та історії, а також на ролі інтелектуальної еліти у суспільстві.

Різні за вектором, але спільні за суттю, пошуки самоідентифікації філософії перш за все вимагають постановки самого питання про філософію. Загальна назва книг «Що таке філософія?», яке часто густо зустрічається, відображає загальний інтерес цих авторів до фундаментальних питань філософії та їхнє прагнення розкрити сутність цієї дисципліни. Кожна з цих книг пропонує власну унікальну перспективу на філософію, але разом вони свідчать про багатогранність та різноманітність філософського мислення.

## **2.2. Тенденції постсучасної філософії: між трансформацією та самоідентифікацією**

Важливим питанням у процесі самоідентифікації філософії, а саме для сучасної філософії, постає проблема дихотомії класичного та некласичного типів філософування, яке в своїй опозиції засвідчує радикальні зміни, що відбулися та продовжують відбуватися в філософії. Дослідження спільного та відмінного між класичною та некласичною філософією може бути корисним для розв'язання проблеми самоідентифікації філософії з кількох причин. Так,

наприклад, воно допомагає з'ясувати, які аспекти та цінності вважаються важливими в кожному з підходів, що відображається у їхньому культурному контексті. Також дослідження методологічних підходів різних напрямків філософії може вказати на можливі шляхи розвитку філософської думки в контексті самоідентифікації. Крім того, порівняння може викликати нові підходи та інновації в цій галузі, що допоможе розширити уявлення про сутність філософії. Як відомо, класична філософія та некласична філософія відрізняються основними методами, підходами та поглядами на філософські проблеми, і якщо класична філософія часто використовує аналітичний та раціональний метод, зосереджуючись на логіці та аргументації, та на відміну від неї, некласична філософія може використовувати більш експериментальні або зовсім поетичні методи, які не обмежуються традиційними раціоналістичними стандартами. З іншого боку класична філософія зазвичай зосереджується на аналізі та розумінні традиційних філософських питань, таких як природа буття, моральність та існування, а некласична філософія може вивчати нові або нестандартні проблеми, а також використовувати міждисциплінарний підхід до дослідження філософських питань. Мета подібного аналізу класичного та некласичного типу мислення вкрай важлива, дуже влучно її сформулювала у своїй статті «Що таке класична філософія? Підходи до розуміння класики і проблема їх релевантності» Оксана Петрівна Панафідіна, вона стверджує: «Для вітчизняної філософії завдання прояснення філософської термінології залишається одним із пріоритетних, його реалізація сприятиме кращому розумінню як суті і змісту сучасного філософування, так і адекватній експлікації історико-філософського процесу минулого» (Панафідіна, 2019: 74). Коли ми говоримо про самоідентифікацію сучасної філософії, ми стикаємося з плюралізмом поглядів, пов'язаним, перш за все, з різноманіттям термінології. Так, наприклад, в західній традиції нечасто використовується бінарна опозиція «класична філософія» і «некласична філософія», але для вітчизняної гуманітаристики ця дихотомія вкрай важлива, оскільки є

орієнтиром для багатьох концепцій. Для дослідниці О. Панафідіної «Класична філософія – не позачасова норма філософствування і не взірець для наслідування, не внутрішньо єдиний етап розвитку філософської думки і не телеологічно зорганізований процес, вершиною якого є кращі зразки єдиного типу філософії» (Панафідіна, 2019: 84).

Існує багато відмінностей між класичним та некласичним типом філософування, так, наприклад, класична філософія часто прагне досягти абсолютної істини та об'єктивності в своїх висновках, некласична філософія може вважати, що істинність різних поглядів може бути відносною або контекстуальною. З одного боку, класична філософія часто дивиться на класичні тексти та авторів з позиції канонічних або авторитетних джерел, некласична ж філософія може використовувати більш широкий діапазон текстів та авторів, включаючи ті, які зазвичай були виключені з канону. Некласична філософія і концепція «кінця філософії» можуть бути пов'язані через спосіб, яким вони ставлять під сумнів традиційні класичні методи і принципи філософського мислення, вона часто викликає стандартні уявлення про філософію та спрямована на відкриття нових шляхів дослідження. Такий підхід може призвести до того, що деякі філософи розглядають ідею «кінця філософії» як відмову від традиційних парадигм або як перехід до нових форм розуміння світу. Таким чином, некласична філософія може впливати на уявлення про майбутнє філософського мислення і, можливо, сприяти еволюції або перетворенню самої філософії.

У своїй статті «Постнекласичний синтез знання» Ірина Серафимівна Добронравова досліджує знання у добу постнекласичної науки, наголошуючи: «...не існує загального рецепту постнекласичного синтезу знань. Мова може йти тільки про створення спеціальних постнекласичних теорій становлення та існування систем, що самоорганізуються, аспекти чи фрагменти якого описуються теоретичними знаннями попередніх етапів розвитку науки» (Добронравова, 2019: 142). У колективній статті «Концептуальні зрушення у

постнекласичному філософському розумінні діалогу: розвиток культурно-освітнього простору» («Conceptual Shifts in the Post-Non-Classical Philosophical Understanding of Dialogue: Developing Cultural-Educational Space», 2022) автори розглядають зміни в функціонуванні філософії, пов'язані з встановленням постулатів постмодернізму як нового періоду у розвитку культури та як стилю пост-некласичного наукового мислення. Разом з тим автори відзначають, що зміст і ієрархія цінностей філософських позицій переосмислюється з дистанціюванням від класичного та некласичного філософського бачення. Вони підкреслюють актуальність вивчення методології діалогу та толерантності для розвитку потенціалу сучасної мультикультурної освіти. «У науковій літературі виділяються акценти, що підкреслюють певні зміни у функціонуванні філософії, що відбулися у зв'язку з утвердженням постулатів постмодернізму як нового періоду в розвитку культури, як стилю постнекласичного наукового мислення, насправді зміст та ієрархія цінностей позиціонує себе з витонченим відходом від класичної та некласичної філософської рефлексії» (Troitska et al., 2022: 389-390).

Виникає логічне і доволі цікаве питання: «Чи є самоідентифікація причиною кінця філософії?». У праці дослідниці Ольги Петрівни Варениці «Постмодерністський дискурс: радикальні спроби оновлення філософії» (2002) розглядається специфіка спроб оновлення філософії в контексті постмодерністського дискурсу, здійснюється історико-філософський аналіз питання «кінця філософії», яке виступає як прояв теми оновлення філософського мислення. Так, теза постмодерністів про завершення філософії націлена на перетворення її традиційного розуміння, це передбачає необхідність радикальної реконструкції самого процесу філософування. Для таких мислителів як Р. Рорті і Ж. Дерріда, словосполучення «після філософії» позначає те, що антична традиція від часів Платона вже втратила своє панування в європейській культурі. «Сьогодні чи не єдиним способом визначення та окреслення певних нових явищ, позицій, напрямків, відмінних

від уже усталених, стало додавання до загальноприйнятих назв префіксу «пост» (іноді префіксу «нео»). З його допомогою дослідники прагнуть збагнути сутність тих радикальних змін, що відбуваються в різних сферах культури, і властиві, зокрема, філософській думці наприкінці ХХ ст.» (Варениця, 2002: 42). Якщо префікс «нео» означає переосмислення, з утриманням оригінального задуму або сутнісних характеристик, то префікс «пост» означає тотальне оновлення сенсів, а оригінальна концепція розглядається переважно як відправна точка.

Незалежно від афіксальної позиції, чи то префіксоїди, чи суфіксоїди, утворення нових слів філософських понять завжди відображає внутрішні тенденції та процеси, які відбуваються в філософському дискурсі. Варіативність префіксів, таких як мета-, екс-, нео-, пост-, квазі-, псевдо- беруть активну участь у словотворенні, збагачуючи філософський лексикон, сприяючи появі нових актуальних досліджень.

Ці дослідження, можуть збагачувати метанаративи, наприклад, стаття «Новітня метафілософія» («Recent Metaphilosophy», 1961) Річарда Рорті, що була опублікована в журналі «The Review of Metaphysics» у 1961 році, розглядає тогочасні тенденції у метафілософії. Мислитель аналізує підходи до філософського методу та його ролі у філософському дослідженні, звертаючи увагу на різноманітні підходи до філософського мислення та метафілософських питань. Він зазначає: «МЕТАФІЛОСОФІЯ може бути визначена як результат роздумів над наступною суперечливою тріадою:

(1) Гра, в якій кожен гравець має право змінювати правила в будь-який час, не може бути ні виграно, ні програно.

(2) У філософських суперечках терміни, що використовуються для визначення критеріїв вирішення суперечок, означають різні речі для різних філософів; таким чином, кожна сторона може прийняти правила гри в полеміку в такому сенсі, який гарантуватиме її власний успіх (таким чином, по суті змінюючи правила).

(3) Філософські аргументи, по суті, або виграють, або програють, оскільки деякі філософські позиції насправді виявляються слабшими за інших» (Rorty, 1961: 299). Враховуючи ці риси, можна підкреслити унікальну ситуацію, яка присутня в сучасному метафілософському дискурсі, а саме все те різноманіття термінів, хоча і мають узгоджені значення, по суті, означають різне для різних філософів.

Питання у тому, як, за такої ситуації, можливий сам дискурс? Погляди Р. Рорті на природу філософії видаються такими, що добре ілюструють актуальні тенденції в сучасній історії філософії. «Філософія – це культурне надбання, про яке варто вести інтелектуальну бесіду. Очевидною є метафілософська схильність Р. Рорті до риторичних твердження, а не до раціональних суджень. Нарешті, Р. Рорті не бачить філософію як приватний проект, відірваний від життя людей у суспільстві. Він наголошує на тому, що мислителі мають «спуститися з небес» та почати думати про проблеми чоловіків та жінок. Таким чином, філософія, для Р. Рорті, – це різновид літературної творчості, а ненаукового дослідження, це літературний жанр, це розмова, вільна від будь-яких обмежень» (Сень, 2015: 33).

В своїй статті «Після філософії: романіст як культурний герой сучасності? Про новий прагматизм Річарда Рорті» («After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism», 1998) Марек Квік (Marek Kwiek) досліджує питання про те, що буде після філософії крізь призму поглядів Р. Рорті. Для цього він звертається до порівняння філософії з літературою, оскільки ця паралель дуже добре ілюструє внутрішні тенденції. Світ художньої літератури у ХХ ст. став ближчим до філософських рефлексій, сформувалися нові напрямки думки, але разом з тим, розвиток літератури і переосмислення значення тексту та автора внесли свої корективи. Література перестає бути обтяженою відповідальністю, про що стверджує Р. Рорті: «Для Рорті концептуальні труднощі у філософії та окремі ідіоми в поезії, здається, не змінюють світ; натомість ключем до соціальної реальності є ліберальна

політика та роман, який формує людську чутливість. Це дуже прагматичне рішення відкидає ті ролі та обов'язки, які культура традиційно приписує літературі та філософії» (Kwiek, 1998: 78). І якщо для Р. Рорті література має боротися за демократію, то для іншого філософа Ж. Дерріди вона вже може користуватися результатами демократизації. Як стверджує М. Квік: «...література (і роман зокрема) займає стійку позицію у філософській концепції Рорті: перед лицем безсилля континентальної філософії, з одного боку, і культурного занепаду аналітичної філософії з іншого боку, перед обмеженим впливом філософії в цілому на делікатні питання суспільного життя під час катастрофи традиційної постаті інтелектуала Просвітництва...» (Kwiek, 1998: 93).

Книга Р. Рорті «Філософія і дзеркало природи» («Philosophy and the Mirror of Nature», 1979) (Rorty, 1979) є плідною роботою, яка критикує традиційні філософські підходи та захищає прагматичну та антифундаціоналістську точку зору. Фрагменти книги було перекладено українською мовою в хрестоматії 1996 року «Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями» (1996), у якій вперше було перекладено тексти багатьох найвідоміших філософів ХХ ст. В тексті філософ стверджує, що традиційна філософія, яка розглядає знання як відображення реальності, є помилковою і непродуктивною. Натомість він пропонує розглядати філософію як розмову, а не як пошук об'єктивної істини: «Філософи звичайно вважають, що їхня дисципліна досліджує нев'янучі, вічні проблеми, проблеми, які виникають мірою усвідомлення їх. Деякі з них стосуються відмінностей між людством та іншими істотами і кристалізуються у запитаннях про взаємини духу та тіла. Інші проблеми пов'язані з легітимацією потреби пізнати і фокусуються у запитаннях щодо «підвалин» знання»» (Рорті, 1996: 298). Він наголошував на тому, що для пізнання себе, необхідно пізнати саме пізнання, а вивчення основ знання – це спроба розкрити щось про наш розум і взаємозв'язок між ним та іншими аспектами життя. У цьому контексті філософія розглядається як спроба перевірити чи підтвердити право на знання,

на яке претендують наука, мораль, мистецтво та релігія. Вона ставить це питання на основі свого власного розуміння природи знання та розуму. «Філософія здатна бути фундаментальною щодо інших галузей культури, позаяк культура є зібранням таких вимог до пізнання, а філософія оцінює такі вимоги і виносить їм вирок... Знати – це адекватно репрезентувати те, що перебуває поза свідомістю і, таким чином, зрозуміти спосіб, у який свідомість здатна відтворити таке відображення. Головне завдання філософії – бути загальною теорією відображення, теорією, яка поділяє культуру на різновиди, частина з яких точно репрезентує реальність, інша робить це менш точно, а ще інша – зовсім її не репрезентує (не зважаючи на претензії це здійснити)» (Рорті, 1996: 298).

На думку мислителя, філософія пройшла буремний шлях, і якщо Р. Декарту філософи завдячують ідею «розуму» як окремої реальності, де відбуваються процеси мислення, то І. Канту – концепцією філософії чистого розуму. Проте ця кантівська концепція передбачає заздалегідь прийняту ідею Дж. Лока про ментальний процес і картезіанське розуміння ментальної субстанції. У XIX столітті, стверджує Р. Рорті, філософію розглядали як фундаментальну дисципліну, що обґрунтовує вимоги до знання, особливо в творах неокантіанців, і хоча існували окремі протести проти цієї концепції культури, що вимагала цього обґрунтування та проти претензії теорії пізнання на роль розв'язання цієї задачі, але всі вони залишалися майже непоміченими. На думку Р. Рорті, філософія, у свій час стала заміною релігії для інтелектуалів, у ній людина стикалася з глибинами буття, у ній випрацьовувалася нова термінологія і укладались парадигми, для того щоб пояснити та виправдати діяльність особистості як інтелектуальну і, відповідно, визначити сенс її життя. Тобто філософія не лише про знання, вона і про сенс життя, ці одвічні питання.

Після епохи, коли філософія ставила в авангард інтелектуалів, що боролися з забобонами, вона зазнала неминучих трансформації. Ці трансформації були пов'язані з настроями в наукових колах наблизити гуманітарну сферу до

природничо-наукової, і як результат цього – зробити філософію максимально науковою (Б. Рассел, Е. Гусерль). Важлива зміна відбулася у ХІХ ст., коли «виникла нова форма культури – культура людини слова, інтелектуала, людини, яка писала поеми, романи та політичні трактати, та культура критики поем, романів і трактатів, що їх писали інші» (Рорті, 1996: 299). Такі філософи, як Р. Декарт, Дж. Лок, І. Кант працювали у час, коли секуляризація культури відбувалася за рахунок успіхів природничих наук. Нові відкриття відбувалися чи не щодня, це і винайдення нових механізмів, відкриття нових речовин, підкорення сил природи тощо. Проте на початку ХХ століття вчені, так само як і теологи, втратили популярність серед більшості інтелектуалів. Місце проповідників і філософів зайняли поети і романісти як моральні наставники та ментори молоді. У результаті, коли філософія стала все більш «науковою» та «точною», вона втратила спільний зв'язок з іншими галузями культури. Величні філософські системи поступово ідуть у минуле, не лише у Європі, але й в Америці (Тутаренко, 2019: 123). «Саме на цьому тлі перед нами постає теоретична діяльність трьох найвидатніших філософів нашого століття – Вітгенштейна, Гайдегера та Дьюї. Кожний з них на початку своєї творчості намагався знайти новий шлях, йдучи яким можливо було зробити філософію «фундаментальною», – новий шлях до формулювання абсолютного контексту думки. Вітгенштейн прагнув сконструювати нову теорію відображення, яка б не мала нічого спільного з менталізмом. Гайдегер – розробити нові філософські категорії, які б не мали нічого спільного з наукою, епістемологією або картезіанським пошуком вірогідності, а Дьюї – запропонувати натуралізовану версію гегелівського бачення історії» (Рорті, 1996: 300). Втім, згодом, ці ж мислителі відмовляються від спільного для багатьох філософів погляду на філософію, як на фундаментальну науку, яка сама пропонує власне бачення себе. Подібна самоідентифікація, яка існувала з часів Р. Декарта, Дж. Лока, І. Канта, видається на думку Р. Рорті, рудиментом, який не дозволяє мислителям формувати власне бачення філософії, її мети та завдань. Їхнє бачення природи

людського «розуму», для таких філософів, як Л. Вітгенштайн, М. Гайдегер, Дж. Дьюї стає неприпустимим, це більше не специфічний предмет мислення. Відкидаючи епістемологію та метафізику, вони, натомість, приходять до нової теорії «розуму», не заперечуючи попередню, а лише відкидаю її. Саме це намагається зробити Р. Рорті у своїй книзі «Філософія і дзеркало природи» (1979), він намагається «зруйнувати впевненість читача в «розумі» як чомусь, що він повинен мати «філософське» уявлення, а також думку, що «знання» є те, про що має бути «теорія» і що має «підвалини», та впевненість у «філософії», як її розуміли з часів Канта» (Рорті, 1996: 301). Таким чином філософія, на думку Р. Рорті, потребує певної «терапії» від професіоналізації, яка мала би сприяти її самоідентифікації. Це у свою чергу пов'язано із появою літературної культури, яка має на меті трансформацію філософії. З цього приводу дослідник Іван Лисий пише: «Культуру постмодерну кваліфікують як літературну, і в ній розчиняється нині філософська думка... З такими сучасними трансформаціями пов'язаний ще один сюжет, запропонований не так давно Ричардом Рорті, – виникнення літературної культури як культури постфілософської» (Лисий, 2011: 49).

У статті «Філософія і майбутнє» («Philosophy & the Future», 1995) філософ висловлюється щодо філософії з позиції очищення останньої. Філософ стверджував, що це сприяло у свою чергу демократизації суспільства, тому, що філософія перейшла від питання «Хто ми?» до запитання «Ким ми повинні стати?». Філософія розпочалася як спроба втечі у світ, у якому нічого ніколи не зміниться. Перші філософи припускали, що різниця між потоком минулого та потоком майбутнього буде незначною. Лише коли вони почали серйозно ставитись до часу, їхні надії на майбутнє цього світу поступово витіснили прагнення пізнання світу іншого. Таким чином, була подолана відокремленість філософії від культури. Культурна автономія філософії вважалася результатом її професіоналізації та звуження сфери застосування, що Р. Рорті пов'язував з небезпекою нової схоластики. Модифікована філософія мала виступити

посередником між минулим і майбутнім. У ситуації, коли мова минулого не відповідала потребам майбутнього, філософія повинна була узгодити старі й нові переконання, філософія повинна бути посередником між традиціями та різними сферами культурної діяльності.

За таких умов досвід мистецтва постає більш важливим для самої філософії, і у цьому з Р. Рорті був згоден Ж. Дерріда, для якого текст філософії був сповнений риторичних прийомів та естетичного забарвлення. Таким чином автор пропонує теорію «загального тексту». Філософія Жака Дерріди (Jacques Derrida, 1930-2004) відома як деконструкція, що вирізняється відхиленням від традиційних підходів до філософського аналізу та розуміння текстів. Він вважав текст за основний об'єкт дослідження та заявив, що сутність тексту полягає в його нестійкості, неоднозначності та постійному переосмисленні. Філософ стверджував, що текст має безкінечний потенціал для тлумачення та інтерпретації, і що його значення завжди залежить від контексту та взаємодії з читачем. Він підкреслював роль мови та письма як основного засобу комунікації, а також відзначав безмежну природу інтерпретації, що може призвести до нескінченних шарів смислу та розуміння.

У своїх поглядах автор висловлював складні та інноваційні думки про філософію та її самоідентифікацію. Він стверджував, що філософія має пройти через процес деконструкції, щоб відкинути традиційні уявлення та відкрити нові шляхи розуміння, що майбутнє філософії в постійному переосмисленні та переформулюванні її основних принципів і понять. Відмовляючись від ідеї закінченості, та завершеності філософського дослідження, філософ підкреслював нескінченність та динамічність філософського процесу. Його філософія визначається безкінечною реконструкцією та переосмисленням традиційних концепцій, що відображає його віру в постійний розвиток та прогрес у філософському мисленні.

Філософія завжди передбачала наявність тексту, але нові погляди на природу цих стосунків демонструють дуалістичний характер: «Два тексти, дві

руки, два погляди, два слухання. Разом і водночас окремо» – пише автор (Derrida, 1972: 75).

У статті «Цілі людини» («The Ends of Man», 1969) філософом розглядається можливість філософського підходу без центру та без визначених цілей. Основним запитанням, що досліджується у цій статті, є причина домінування гуманістичного тлумачення філософії згадуваними Г. В. Ф. Гегелем, Е. Гусерлем і М. Гайдегером у інтелектуальному середовищі повоєнної Франції, враховуюче їхнє ставлення до антропологізму і метафізичного гуманізму. Застосовуючи метод деконструкції, Ж. Дерріда вказує на те, як відбувалися зміни парадигм. У «Феноменології духу» Г. В. Ф. Гегеля, у редукції Е. Гусерля, у єстві (Dasein) М. Гайдегера (Богачов, Кебуладзе, 2021: 164), всюди присутній логоцентризм у мисленні. «Антропологічне прочитання Гегеля, Гусерля і Гайдегера було помилкою в одному цілковитому відношенні, можливо, найсерйознішою помилкою. І саме це прочитання надало найкращі концептуальні ресурси повоєнній французькій думці» (Derrida, 1969: 37)

Отже, прочитання філософського тексту передбачає подвійну проблематику: по-перше, філософський текст, це той текст, який традиційно читають, і він має ознаки існування прихованого тексту. А другий текст не є протилежністю першого, оскільки має зберігатися певна подібність. Таке деконструктивістське читання будь-якого тексту класичної філософії спрямоване на звільнення необмеженої кількості смислових значень, які радикально трансформують текст і збагачують його новими відтінками. Термін «деконструкція» в значній мірі спрямований на позначення змісту та стилю мислення самого Ж. Дерріди, скоріше, ніж стратегії філософування, характерної для якого-небудь напрямку. Іншими словами, деконструкція не лише є гносеологічним прийомом, який використовує філософ, вона характеризує всю його філософію, увесь комплекс текстів як певну відмінну рису.

У структуралізмі вперше було сформульовано принцип первинної символічності знакової реальності відносно конкретного світу суб'єкта. Цей

принцип розглядається в постмодернізмі під терміном «пантекстуалізм». Він описує організацію реальності як семіотичну структуру усіх понять, де «реальність» та «текст» стають тотожними, що викликає проблему переважання тексту як основної субстанції для будь-яких подальших реконструкцій: людського мислення, поведінки, соціальних відносин, комунікації та інших аспектів. Пантекстуалізм виявляється в філософії через акцент на різноманітності текстів та їхніх взаємозв'язках. Ця концепція підкреслює, що кожен текст або культурний феномен не існує ізольовано, але є частиною ширшого текстуального контексту. Цей принцип вказує на те, що значення та інтерпретація будь-якого тексту залежать від його взаємодії з іншими текстами, а також від соціокультурного та історичного контексту. «Деконструктивісти мають чіткі методологічні вказівки дотримуватися літератури, незважаючи на їхній передбачуваний пантекстуалізм» (Gallagher & Greenblatt, 2001: 14). Філософи, які використовують пантекстуалістський підхід, наголошують на важливості розуміння текстів у їхньому більш широкому контексті, що дозволяє краще розуміти їхнє значення та вплив на суспільство та культуру. Як стверджує дослідниця Клер Колбрук (Claire Colebrook) у статті «Контекст гуманізму» («The Context of Humanism», 2011): «...Фуко, Дерріда і Дельоз по-різному наполягають на тому, що уявлення про те, що можна читати тексти в контексті, можливе лише через вузьку відданість людині як тварині. Людина – це істота, яка завжди пов'язана з природою, але чиє підпорядкування вимогам соціокультурного існування вимагає від нього створення систем» (Colebrook, 2011: 716).

В умовах трансформації сучасна філософія зазнає ряд змін і адаптацій, які відображають сучасні культурні, соціальні, технологічні та наукові тенденції. Деякі з основних аспектів цих змін включають інтердисциплінарність, глобалізацію, технологічний прогрес та постмодернізм. Сучасна філософія все більше співпрацює з іншими галузями науки і гуманітарних дисциплінами, такими як наука, технології, соціологія, політологія та інші, що сприяє більш

глибокому розумінню складних проблем сучасного світу та розвитку нових методів дослідження.

Розвиток технологій, зокрема штучний інтелект, кібернетика та біотехнології, породжує нові філософські питання щодо природи людської свободи, ідентичності та етики. Глобальні проблеми та міжкультурні взаємовідносини, що вимагають адаптації до різноманітних культурних, релігійних та етичних перспектив, також впливають на розвиток сучасної філософії. Філософія наближається до інтерпретації світу як складного мережевого конструкту, який залежить від контексту та індивідуальної перспективи. В цілому, в умовах трансформації, сучасна філософія стає більш адаптивною, відкритою і інтерактивною, маючи завдання відповідати на виклики сучасного світу та сприяти розвитку критичного мислення та толерантності.

### **Висновки до другого розділу**

У даному розділі дисертації було досліджено дискурс самоідентифікації філософії в західноєвропейській традиції.

Мартін Гайдегер, Жиль Дельоз та Хосе Ортега-і-Гассет, кожен у своєму власному контексті, запропонували свої унікальні відповіді на питання про сутність філософії. Німецький філософ М. Гайдегер вважав, що філософія – це постійний пошук сенсу буття, дослідження глибинних структур та фундаментальних питань існування. Він переконаний, що філософія є наукою, що лежить в основі та охоплює всі інші спеціальні науки, вона є вищою наукою або, як казали за часів німецького ідеалізму – абсолютна наука. У процесі самоідентифікації філософія приходить до думки, що єдиним її справжнім її предметом є буття, у той час як науки досліджують суще, яке завжди дано заздалегідь. Французький філософ Ж. Дельоз розглядав філософію як процес розкриття різноманітних можливостей і структур, що присутні у світі. Філософія ґрунтується на концептах, а кожен концепт передбачає наявність

концептуального персонажа. Такими суб'єктами концептів є друзі мудрості, іншими словами – філософи. Філософ виступає як друг концепту, а це означає, що філософія не обмежується просто мистецтвом формування, вигадування або створення концептів, вона, в процесі самоідентифікації, постає дисципліною, суть якої полягає у творенні концептів. Іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет підкреслював інтелектуальну відповідальність філософії за пошук істини та сенсу життя, наголошуючи на відповідності науковому інтелектуальному підходу для аналізу і рефлексії. В процесі самоідентифікації філософія приходить до висновку, що вона є пізнанням Всесвіту, але це пізнання має інший сенс, ніж в нефілософських науках. Філософія завжди перебуває у стані пошуку свого об'єкту, оскільки ціле не передбачено заздалегідь. Ця особлива природа філософії робить її менш спокійною порівняно з іншими науками, і вона ніколи не може задовольнитись так само, як це роблять інші науки. Філософія завжди залишається у стані пошуку, і саме її ж постійно досліджують.

У кожного з цих філософів своя унікальна перспектива на сутність філософії, проте всі вони прагнули досягнути глибокого розуміння людського існування та світу через критичне мислення та аналіз. Результати аналізу дискурсу самоідентифікації філософії можуть сприяти глибшому розумінню її ролі та значення в сучасному світі, а також вплинути на подальший розвиток філософського мислення в майбутньому. Мислитель Р. Рорті висловлює важливі ідеї щодо природи та ролі філософії у сучасному світі. Він запропонував переглянути філософію як розмову, яка дозволяє змінювати і розвивати наше розуміння світу, замість прагнення до об'єктивної істини. Цей підхід підкреслює важливість постійної дискусії та відкритості до нових ідей і поглядів. Так, наприклад, філософ відзначає, що філософія повинна бути посередником між минулим і майбутнім, гармонізуючи старі та нові переконання і адаптуючись до змін у культурному контексті. Це викликає нас до постійного перегляду наших уявлень про світ і допомагає зберегти живучість філософського дискурсу в

епоху стрімкого розвитку технологій та культурних трансформацій. Крім того, Р. Рорті закликає до уникнення фундаменталізму та закріплення застарілих підходів у філософії. Він наголошує на важливості відкритості до різноманітності ідей та наукових підходів, що дозволяє філософії розвиватися і відповідати на виклики сучасності.

## РОЗДІЛ 3. МОДУСИ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ

### 3.1. Моделі самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби першої половини ХХ століття

Фактичному відродженню Російської імперії у форматі СРСР за участі квазідержави – самопроголошеної у Харкові (грудень 1917) т. зв. Української Народної Республіки Рад, поклало початок ухвалення в грудні 1920 р. на VIII Всеросійському з'їзді Рад «Союзного робітничо-селянського договору» між РРФСР та УСРР. Найтрагічніший та найкривавіший етап вітчизняних націо-, культуро- і державотворення – «радянський», тривалістю в 90 років, співпав з одним із найсуперечливіших і найнесподіваніших періодів інституціалізації в УРСР протягом 1921 – 1991 рр. вітчизняної україномовної – модерної та постмодерної, гуманітаристики. Важливим – одним із найконтroversійніших, складників цього процесу, що розпочався як у заснованій 1918 р. Українській Академії наук у Києві, Українському Народному Університеті в Києві і низці інших столичних та регіональних вітчизняних вишів, так і в мережі посталих науково-дослідних кафедр марксизму-ленінізму, передусім в Києві і Харкові, стало продовження розпочатої в УНР і Українській державі інституціалізації вітчизняної філософської національної традиції. Впродовж другої половини 50-х – 80-х рр. ХХ ст. цей процес здобувся на вельми вибіркоче та часткове – безумовно підцензурне і самоцензуроване, висвітлення як вельми небагатьма вцілілими жертвами сталінських репресій – діячами «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження» М. Логвином, Я. Блудовим та, головню М. Юшмановим, так і їх колегами, а саме співробітниками відділу історії філософії на Україні Інституту філософії АН УРСР.

Попередньо виконаний огляд як цих праць, так і вельми небагатьох на тепер публікацій їх дослідників уже в незалежній Україні, наприклад (Білик,

1932: б), засвідчив, що вивчення проблеми самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби першої половини ХХ ст. може бути класифіковане на два умовні етапи: 1. радянський: 30-і – 80-і рр. ХХ ст., 2. пострадянський: 90-і рр. ХХ ст. – 20-і рр. ХХІ ст., які спільно тривали як в УРСР, а згодом – у незалежній Україні, так і в світі, передусім у академічно-вишівських колах української діаспори країн Західної Європи і Північної Америки. Перший із цих етапів ми поділяємо на дві епохи: 1. «сталінську»: 30-і – початок 50-х рр. ХХ ст., 2. постсталінську: середина 50-х – 80-і рр. ХХ ст. У складі другої ми виділили періоди: а). хрущовської «відлиги»: середина 50-х – середина 60-х рр. ХХ ст., б). неосталінського «застою»: друга половина 60-х – початок 80-х рр. ХХ ст., в). горбачовської «перебудови»: середина 80-х рр. ХХ ст. – 1991 р. У той же час, пострадянський етап можна поділити на три умовні періоди: а). від здобуття Україною незалежності в 1991 р. до Помаранчевої революції у 2004 р., б). від Помаранчевої революції до Євромайдану і Революції гідності в листопаді 2013 – лютому 2014 рр., в). від початку гібридної війни т. зв. РФ проти України й дотепер. Якщо протягом радянського етапу вивчення цього питання в УРСР та діаспорі було предметом обопільної мітологізації у межах різних політичних парадигм, то після 1991 р. воно поступово стає об'єктом об'єктивного наукового міждисциплінарного міжнародного розгляду.

Як впливає з розгляду серій публікацій одного з чільних дослідників історії філософської думки УСРР періоду «Розстріляного Відродження», в тому числі (Вдовиченко, 2015, 2013, 2008), дослідження проблеми цієї самоідентифікації творцями філософських освіти, науки і культури Радянської України у 20-х – 30-х рр. ХХ ст. зумовлювалось протягом згаданого радянського етапу їх вимушеним публічним – підцензурним та політично вмотивованим, колективно-груповим самоототожненням з різними – офіційно визнаними на тоді в СРСР, версіями марксизму-ленінізму. Узагальнюючу оцінку внутрішньополітичних обставин визначення цієї самоідентифікації дав автор однієї з найгрунтовніших праць з історії цього питання: «З огляду на те, що

розвиток філософської думки СРСР, у тому числі УСРР, у другій половині 20-х рр. ХХ ст. тривав під знаком ініційованого проводом ВКП(б) протистояння підтриманих владою «діалектиків»-«деборінців» та опонуючих їм «механістів», філософія культури марксизму актуалізувалась філософами УСРР саме в контексті цієї публічної полеміки, що великою мірою зумовлювала тематику і, у цілому, специфіку їхнього культурфілософування» (Вдовиченко, 2015: 54). Ця – політично- наукова, загальнорадянська академічно-вишівська полеміка 1924 – 1930 рр., визначила вектор розвитку філософії СРСР на два наступні десятиріччя як утвердження ідеології сталінізму.

В центрі цієї дискусії постало обговорення діалектичного матеріалізму, з одного боку – Л. Аксельродом, І. Скворцовим-Степановим, О. Вар'яшем та колективом вчених Державного Тімірязєвського НДІ, з іншого – теж групою офіційно підтриманих ЦК ВКП(б) філософів на чолі з професором Інституту Червоної Професури, членом президії Комуністичної академії А. Деборіним. Першу із груп, згідно з резолюцією Другої Всесоюзної конференції марксо-ленінських наукових установ у Москві (1929), було офіційно визнано «течією механістів», яка свідомо «підміняє революційно-матеріалістичну діалектику вульгарним еволюціонізмом, а матеріалізм – позитивізмом», та засуджено як «явний відхід від марксистсько-ленінських філософських позицій». Разом із тим, підсумком цієї полеміки, у тому числі в УСРР, на початку 30-х рр. ХХ ст., стало ініційоване особисто Й. Сталіним офіційне засудження обох цих груп, зокрема попередньо підтриманих ним «деборінців». Якщо їх очільника А. Деборіна – редактора журналу «Під прапором марксизму», та цілу групу «деборінців» було піддано критиці на Всесоюзній філософській конференції у Москві (1930), то вже у постанові ЦК ВКП(б) про це видання від 25 січня 1931 р. Й. Сталін закинув їм звинувачення в «меншовикуючому ідеалізмі», як теж «ухили» від марксизму-ленінізму. На зміну їм обом прийшла протегована Й. Сталіним група Мітіна-Юдіна на чолі з уродженцем України, заступником директора Інституту філософії АН СРСР, академіком М. Мітіним.

Провокування Й. Сталіним на «філософському фронті» СРСР двох так званих філософських «ухилів» здійснювалось ним у контексті цілеспрямованої політики утвердження в політичному житті радянської неоімперії власного «культу особи»: «Ця актуалізація відбувалась напередодні та, в основному, на початку періоду сталінської реконструкції 30-х рр. ХХ ст., коли за наказом Й. Сталіна було офіційно піддано гострій критиці й засудженню провідних ідеологів ВКП(б) Л. Троїцького й М. Бухаріна, як і теоретиків марксизму Г. Плеханова та О. Богданова, із метою проголошення єдиним головним теоретиком марксизму в СРСР після В. Леніна саме Й. Сталіна ... провідні представники групи «деборінців» на «філософському фронті» УСРР В. Юринець і П. Демчук і переважна більшість їхніх колег-філософів з УІМЛ брали доволі активну участь у цій публічній полеміці й, водночас, у засудженні ідей, зокрема культурфілософських поглядів Г. Плеханова, О. Богданова, Л. Троцького та М. Бухаріна, розробляючи питання філософії культури марксизму за умов утвердження сталінізму» (Вдовиченко, 2015: 55). Показово, що на проведеній в 1931 р. у столиці УСРР м. Харкові Республіканській нараді марксо-ленінських науково-дослідних закладів чи «філософській дискусії» у січні 1931 р., учасників згаданої вище полеміки було офіційно засуджено як представників двох вказаних «збочень від діалектичного матеріалізму».

Безумовна – заполітизована й ідеологічно вмотивована, штучність обох цих самоідентифікацій – «механісти» й «діалектики», включно з їх офіційно-критичними версіями «механісти-ревізіоністи» та «меншовикуючі ідеалісти», великою мірою нівелює й замовчує розмаїття як групових, так і особистісних – в основному саме приховуваних і негласних, самоідентифікувань фахових філософів УСРР того часу. На перший план – офіційних публічних критики і обговорення в засобах масової інформації УСРР зокрема та СРСР у цілому, в той період виходили попередньо змодельовані владою й жорстко підцензурні політизовані псевдонауково-пропагандистські наративи – матеріали перших політичних процесів, у тому числі – проведеного на згаданій нараді, по суті,

політичного процесу офіційних критики і засудження чільних діячів-творців «філософського фронту» УСРР; «механіста» С.Семковського, і «деборінців-меншовикуючих ідеалістів» В. Юринця та П. Демчука. Як вони, так і чимало їх колег з філософських установ УСРР 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., не раз робили протягом 20-х рр. ХХ ст. певні спроби індивідуального корелювання-ідентифікування особистісних ідейно-світоглядних позицій у ключі певного їх наближення як до євромарксизму, так і до філософії модерну в цілому.

Проте неухильне проведення Й. Сталіним та його політичною «клікою» політики утвердження узурпаторської – неофеодальної й, власне імперської, тиранії у СРСР зумовило цілковите офіційне волонтаристське заперечення й відміну на рівні суспільного підцензурного публічного комунікування будь-яких, включно із попередньо артикульованими самою владою, колективних і інших – ідейно-світоглядних, самоназв-самоідентифікацій філософів СРСР і, відповідно, УСРР. Утвердження, в СРСР, на понад два десятиліття, єдиної – офіційної, версії самоідентифікування радянської філософії з сумнозвісного «Короткого курсу історії ВКП(б)» (1938) Й. Сталіна, а саме включеної у його склад статті останнього «Про діалектичний і історичний матеріалізм», стало чільним чинником вимушених стагнації, занепаду і, власне, цілковитої кризи філософських освіти, науки і культури УСРР 30-х – початку 50-х рр. ХХ ст. У підмурку, по суті, повного зникнення з публічного й фахово-наукового обігу в УСРР у ці роки усього опублікованого масиву досліджень «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження» були офіційні критика і самокритика майже всіх його діячів із самозасудженням їх самоідентифікацій – як індивідуально-особистих, так і офіційно-адміністративних – групових. У той же час, всі ці категорії фахових ідейно-світоглядних ідентифікувань були вмонтовані в їх звинувачення та присуди по політичних процесах.

У 30-х рр. ХХ ст. у СРСР і УСРР тривала хвиля політичних процесів: від «Спілки визволення України» до «УВО», «Справи боротьбистів» та т. зв. «троцькістсько-зінов'євського контрреволюційного блоку». Вкрай яскравим

прикладом пов'язування згаданих «ухилів» з цими «справами» є статті: «Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів у галузі філософії» (1935) та «До підсумків боротьби на філософському фронті України» (1936) тоді заступника директора Інституту філософії ВУАМЛІН М. Шовкопляса. В них він визначив та піддав критиці групу офіційно «викритих» у вказаному інституті «націоналістів і фашистів», зокрема академіка ВУАН В. Юринця, як «націоналіста» та «фашиствуючого неогегельянця», який свідомо здійснив «націоналістичну і троцькістську фальсифікацію філософії марксизму». Ці та інші звинувачення стали головним предметом розгляду під час порушених за постсталінської епохи справ з реабілітування В. Юринця і його колег, що без них у середині 50-х рр. ХХ ст. було неможливим повернення прізвищ і праць цих філософів принаймні до фахового обігу в УРСР. Прикметно, що в центрі уваги перших дослідників історії «філософського фронту» УСРР у середині 50-х – 60-х рр. ХХ ст., як-от І. Іваньо та інших співробітників відділу історії філософії на Україні «відродженого» в 1946 р. Інституту філософії АН УРСР у Києві, була проблема марксистсько-ленінського, але ж антисталіністського, ідентифікування наукових позицій В. Юринця, П. Демчука та їх колег.

Протягом середини 50-х - 80-х рр. ХХ ст. це їх спільне підцензурне, хоч і значно меншою мірою, проте виключно радянське групове ідентифікування було можливим саме як жертв «культу особи» Й. Сталіна, які були насправді відданими «справі соціалістичного будівництва» марксистами-ленінцями. Як співробітники цього відділу, за підтримки директорів вказаного інституту Д. Острянина, П. Копніна і В. Шинкарука, так і окремі їх колеги з відновленого в 1944 р. філософського факультету Київського державного університету ім. Тараса Шевченка, зокрема молодша генерація діячів «філософського фронту» УСРР, головню М. Юшманов, сприяли виходу в світ впродовж цих чотирьох десятиліть понад трьохсот публікацій з історії філософських освіти, науки та культури УСРР періоду «Розстріляного Відродження». На окрему увагу з них

заслужують, у першу чергу, п'ять наукових збірників статей 1959 – 1980 рр. та п'ять колективних монографій 1966 – 1990 рр. Основна частка публікацій на цю тему в УРСР припала на другу половину 60-х - 70-і рр. ХХ ст., у першу чергу – розвідки І. Іваньо (Іваньо, 1970, 1970а) і М. Юшманова (Юшманов, 1966, 1965), які побачили світ за часу хрущовської «відлиги» і, за інерцією, вже на початку епохи «застою». На жаль, у 70-х – 80-х рр. ХХ ст. обсяг праць істориків української філософії на цю тему різко зменшився з огляду на репресії командно-адміністративної системи СРСР проти вітчизняної інтелігенції, в тому числі – цього відділу, де в 1972 р. були заарештовані його співробітники В. Лісовий і Є. Пронюк.

Впродовж трьох останніх десятиліть, починаючи саме з 90-х рр. ХХ ст., як науковці згаданого інституту – тепер Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, так і чимало науково-педагогічних працівників вишів України – дослідників історії філософії в Україні, наприклад співробітники кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка, разом розпочали комплексне вивчення явища вітчизняних філософських освіти, науки та культури т. зв. «радянської доби», або ж епохи УРСР. Першими важливими його здобутками є їх спільні публікації-розділи у знакових науково-методичних виданнях згаданих інституту і вишу (Філософія в Україні, 1993; Бичко, 1994). Одним із перших кроків на шляху переосмислення цього явища є заключний розділ «Філософія в Україні у 20 – 80-ті роки ХХ ст.» у хрестоматії «Історія філософії України» (1993), керівниками наукового проекту якої були декан філософського факультету цього університету, професор М. Тарасенко і його колега – перший завідувач кафедри української філософії та культури цього факультету, професор М. Русин. Вони і шістнадцять їх колег запропонували у цьому розділі, по суті, найперший у незалежній Україні – бібліографічний, нарис розвитку філософії в УРСР за сталінської і постсталінської епох.

Вони представили у ньому одну з перших – пострадянських, системних

спроб синтезу історико-філософських нарисів двох «відроджень української світоглядної культури»: за періоду «Розстріляного Відродження» - у 20-х рр. ХХ ст., та в постсталінську епоху – за хрущовської «відлиги» і, частково, за «застою». Поруч із окремою увагою до постатей і творчої спадщини голови Генерального Секретаріату УЦР В. Винниченка та ідеолога Вапліте, класика української авангардної літератури М. Хвильового, автори розділу особливо акцентували увагу на, власне, й досі недослідженому науковому доробку їх сучасників, чільних представників і співтворців «харківського філософського кола» – професорів філософії В. Юринця і П. Демчука. Вдаючись у розділі до ретельного довідникового опису понад ста п'ятдесяти, зокрема маловідомих, праць філософів УРСР, його автори присвятили сім сторінок сконденсованій оцінці місця та ролі цих мислителів – випускників Віденського університету і провідних співробітників чільних філософських установ УРСР 20-х – 30-х рр. ХХ ст., та їх теж репресованих тоді колег у процесі національно-культурного відродження України наприкінці періоду національно-визвольних змагань.

Показовим є визнання авторами розділу того, що «спільним для діячів українського відродження 20-х р.» було прагнення творити у характерному для української національної ментальності т. зв. «софійно-екзистенціальному «ключі»: «Ми помічаємо у літературно-художньої інтелігенції – передусім у М. Хвильового, М. Зерова ... надзвичайно серйозний потяг до філософської постановки проблем і узагальнень; з боку ж філософів – зустрічний порив працювати в екзистенціально-романтичній манері «есе» (Філософія в Україні, 1993: 546). Детально зупиняючись на розгляді історії найперших академічних, університетських та інститутських філософських установ УСРР, вони одними з перших вдалися і до розгляду внеску В. Юринця та його колег до осмислення проблем і питань історії та теорії культури: «Володимир Юринець вивчав проблеми історії філософії і сучасної світової філософії, особливо феноменологію Е. Гуссерля, психоаналіз З. Фрейда та ін. В. Юринець плідно працював не тільки над суто філософськими проблемами, а й над проблемами

літературно-художньої критики ... заперечував жорстку відокремленість наукового та художнього пізнання, вважаючи, що логічне й образно-інтуїтивне тісно переплітаються і в науці, і в мистецтві» (Філософія в Україні, 1993: 546).

Ці та інші - влучні й змістовні, хоча й досить загальні, характеристики наукової діяльності провідних представників «філософського фронту» УСРР, проте, не здобулись на ширше й глибше розкриття. Автори розділу звернули пильнішу увагу на трагічну долю цього «фронту» на загал, зокрема навели й цю – коректну й виважену, узагальнюючу оцінку його передбачуваного і тоді вкрай кривавого фіналу: «Наприкінці 20-х років в СРСР відбувалися процеси подальшої деградації марксизму у напрямі остаточної втрати тих істотних гуманістично-екзистенціальних моментів, які становили філософське ядро вчення Маркса. Силою нав'язуючи країні і міжнародному комуністичному рухові (через Комінтерн) ленінізм як сучасну (епохи імперіалізму і пролетарських революцій) «єдино-істинну» модель марксизму, Сталін утверджував власну вкрай догматизовану, фанатично непримиренну до будь-якого «інакомислення» версію марксизму – сталінізм. Від ленінського «принципу партійності» почався процес політизації суспільної теорії. Сталін доводить його до логічного завершення, офіційно проголосивши у статті «Про діалектичний та історичний матеріалізм» марксистську філософію «світоглядом марксистсько-ленінської партії». Звідси вже досить «логічно» можна вивести «правомірність» політичних репресій за відхід від політичного (партійного) світогляду» (Філософія в Україні, 1993: 547).

Своє логічне – розширене й масштабованіше, продовження цей аналіз отримав за рік, у заключному – вісімнадцятому, розділі підручника «Історія філософії України» (1994) – «Світоглядно-філософська ситуація в Україні: кризь руїну до самовідродження (20 – 90-ті роки)». Вдаючись у двох перших підрозділах – «Пожовтнева руїна» та «Розстріляне відродження», до відносно повнішого розгляду згаданої ситуації, його автори М. Тарасенко, І. Бичко та В. Табачковський – провідні представники «київського філософського кола»

другої половини ХХ – початку ХХІ ст., так визначили специфіку культурної ситуації періоду «Розстріляного Відродження» в УСРР: «Українізація, хоч і на короткий час, стає серйозним чинником стимуляції зусиль української інтелігенції до справжнього національно-культурного відродження в Україні. Це сталося, зокрема, тому, що вона збіглася в часі з хворобою і смертю Леніна (він помер, не встигнувши звести до краю будівлю свого унітарно-тоталітарного світогляду). Тим-то від смерті Леніна й до початку 30-х років (коли ленінський задум було продовжено й доведено до кінця у короткому курсі «Історії ВКП (б)» Й. В. Сталіним) дещо загальмовується ідеологічний тиск монологічно-унітарного партійного світогляду, настає певного роду «ідеологічна відлига» (Бичко, 1994: 396).

Попередньо виконана нами узагальнююча оцінка висвітлення як цими науковцями, так і їх колегами, насамперед В. Горським, І. Огородником та В. Огородником, Ю. Федівим, Н. Мозговою і ін., у перших в незалежній Україні навчально-методичних виданнях з історії вітчизняної філософії специфіки та сутності розвитку філософських освіти, науки і культури УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст. полягає у визнанні його явного «пострадянського» характеру. Їхні – безумовно оригінальні, підходи, історико-філософські наративи та висновки щодо місця й ролі «філософського фронту» УСРР несуть на собі зумовлений понад півстолітніми офіційними замовчуванням, приховуванням та свідомим фальсифікуванням у СРСР наукової спадщини та образів філософів УСРР, у першу чергу – В. Юринця і П. Демчука, яскравий відбиток цілого комплексу ідейно-світоглядних упереджень і штампів. Він був властивий тією чи іншою мірою всім відомим нам дослідникам цієї епохи як у філософському, так і в інших гуманітарних – академічно-вишівських, її вимірах. Доволі прикметним прикладом такого – тяжіючого до «шістдесятницького» антисталіністського, але ж відчутно пострадянського – наукового, настановлення є монографії та збірники статей кінця 80-х – 90-х рр. ХХ ст. ряду науковців Інституту історії партії при ЦК Компартії України, наприклад (Про минуле – заради майбутнього,

1989; Шаповал, 1993).

Вказаний інститут – тоді філіал Інституту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС, розпочав у другій половині 80-х рр. ХХ ст. у серії своїх видань, як-от у збірнику статей (Про минуле – заради майбутнього, 1989) його співробітників за редакцією академіка-секретаря Відділення історії, філософії і права АН УРСР – доктора історичних наук І. Кураса, «перебудовчий» перегляд ідейних настанов тлумачення «радянської доби» в УРСР: «Ідейно-політична боротьба на Україні в 20 – 30-ті роки, перегини в колективізації й голод, духовна ситуація в республіці в 40 – 50-ті роки – не секрет, що ці й багато інших гострих проблем тривалий час вважалися «закритими». Автори намагаються говорити про «білі плями» в історії неупереджено, не уникаючи дискусійності. Розкриваються складність політичної долі та суперечливість політичної діяльності Х.Г. Чаковського, Г.Л. П'ятакова, М.О. Скрипника, О.Я. Шумського, М.С. Хрущова та інших діячів, які свого часу очолювали партійну організацію України або відіграли помітну роль у суспільно-політичних процесах у республіці» (Про минуле – заради майбутнього, 1989: 411). Взірцем продовження І. Курасом та його колегами – вже співробітниками Інституту політичних досліджень, цього тренду було написання і видання у рік здобуття Україною незалежності вибраних творів ідеолога українізації М. Скрипника (Скрипник, 1991).

Від 90-х рр. ХХ ст. – до середини першого десятиріччя цього століття тривав перехід від тяжіння академічних та вишівських освітньо-наукових кіл України до націонал-комуністичного – в постмодерному варіанті, прочитання історії періоду «Розстріляного Відродження», зокрема історії «філософського фронту» УСРР, до його саме націонал-патріотичного, власне державницького і україноцентричного, тлумачення. В середині згаданого десятиріччя виразно утвердилось остаточне переосмислення радянського офіційного історичного наративу в українській гуманітаристиці – від його оновлюючого перегляду до повного заперечення, зокрема в царині студій з історії філософії України. На

наш погляд, наріжним історичним маркером кінця наявності цього наративу став початок гібридної війни РФ проти України і, головним чином, вікопомні події Революції гідності листопада 2013 – лютого 2014 рр. Поруч із вченими НАН України, зокрема головним науковим співробітником того ж інституту – тепер Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса, академіком Ю. Шаповалом, його колегами з інших академічних інститутів, чималу роль у реконструкції історії філософських освіти, науки та культури УСРР відіграли і відіграють науково-педагогічні працівники вишів України, чималою мірою - з кафедри української філософії та культури філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Показовими прикладами зростання рівня студій з історії філософських освіти, науки й культури УСРР періоду «Розстріляного Відродження» є ряд видань цього факультету за участі згаданої кафедри (Губерський, 2010; Конверський, 2005). Ці монографії, видані за дієвої участі дослідника цієї теми, професора І. Огородника, дають панорамну виважену оцінку місця та ролі вказаного періоду в житті як цього вишу, так і всієї вітчизняної філософської спільноти. Якраз І. Огородник був одним із перших істориків філософії незалежної України, який у низці праць, головним чином (Огородник, 1999), визначив ще в другій половині 90-х рр. ХХ ст. чи не всі чільні напрями дослідження історії «філософського фронту» УСРР та долі його знищених сталінізмом творців. Присвячуючи їй у цій праці заключну лекцію «Філософія в Україні радянської та пострадянської доби», він навів на її початку цікаву загальну характеристику формування філософської думки в УСРР у контексті становлення «пролетарської культури». Оцінюючи поступ розроблення цієї теми своїми колегами, зокрема М. Тарасенком, І. Бичком та В. Табачковським, він відзначив як їх внесок, так і монографію М. Роженка (Роженко, 1996) – перше авторське монографічне дослідження життя та наукового шляху В. Юринця і його колег по згаданому «фронту».

Показово, що на нагальність потреби системного опрацювання вказаної

теми на академічному рівні невдовзі - у циклі бесід з авторкою проекту «Усні історії філософів» Т. Чайкою, які, по суті, започаткували апробування цього альтернативного виду історико-філософських студій в Україні, прямо вказав колега І. Огородника з Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України В. Горський: «Ну, це ціла хвиля, це Семковський, Демчук, Юринець ... вони – це окрема історія існування нашого інституту в довоєнний період ... Так, це українські філософи початку 20-х – кінця 30-х років, причому багато з них були цікавими людьми ... це те покоління, яким ми, історики української філософії, нині щільно мали б зайнятись» (Горський, 2014: 83). Огляд бібліографії праць з історії української філософії другої половини ХХ – початку ХХІ ст., як і ряд публікацій дослідників цього питання, проте, засвідчують зменшення уваги фахових вітчизняних дослідників до цієї тематики. Одним із прикладів цього є вельми промовисте – досить, на жаль, стале оминання увагою цієї теми, у тому числі й на шпальтах української філософської періодики. У часописі «Філософська думка» цю тему за два минулі десятиліття порушено менше десяти раз, хоч в низці інших видань – як цього інституту, так і університетів Києва, як альманаху «Мультиверсум», «Вісника» Київського національного університету імені Тараса Шевченка та «Магістеріуму (Історико-філософські студії)» НаУКМА, – її висвітлювали науковці Я. Юринець і Г. Вдовиченко.

Якщо перша з них – це випускниця аспірантури НаУКМА, відзначена в цитованій книзі Т. Чайки та В. Горського (Горський, 2014), відроджує пам'ять про свого прадідуся В. Юринця, то другий – доцент кафедри української філософії та культури філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка – учень та вихованець І. Огородника, присвятив як свої кандидатську і докторську дисертації (Вдовиченко, 2017, 2001), так і один розділ в підручнику з історії української філософії (Вдовиченко, 2008) й більш ніж сорок статей та монографію (Вдовиченко, 2015), комплексному аналізу історії «філософського фронту» УСРР 20-х - 30-х рр. ХХ ст. Цікаво, що саме він і здійснив у цій монографії «Культурфілософська

спадщина філософів УСРР епохи «Розстріляного Відродження» найповніший і єдиний комплексний аналіз явища цього «фронту», в основному – творчості В. Юринця та П. Демчука, і, власне, їх самоідентифікування в українській та світовій культурі радянської доби. Наводячи у згаданому розділі «Українська філософська думка у 20 – 30-ті роки ХХ ст.» (Вдовиченко, 2008) панорамне висвітлення філософії УСРР цього періоду, Г. Вдовиченко відобразив у ньому досліджені ним раніше зв'язки культурфілософських ідей та вчень у літературі УСРР, як концепції «азіатського ренесансу» М. Хвильового, з культурфілософською думкою фахових вітчизняних філософів.

Вперше комплексно досліджена цим науковцем у його дисертації (Вдовиченко, 2017) проблема традицій вивчення культурфілософських здобутків «філософського фронту» УСРР в СРСР, українській діаспорі і незалежній Україні з 30-х рр. ХХ ст. до 10-х рр. ХХІ ст. виявила, що вони не стали об'єктом системного наукового аналізу. Поза увагою вітчизняних і зарубіжних науковців лишився вирішально важливий для об'єктивного з'ясування змісту самоідентифікації філософії УСРР сталінської епохи широкий спектр піднятих її засновниками тем, образів і сюжетів з історії та теорії вітчизняних і зарубіжних культури, науки і суспільно-політичного життя. Фахова філософська спільнота і широкі кола громадськості в Україні та світі й досі не мають об'єктивного і повного уявлення про сутність цієї самоідентифікації, яка в жодному разі не може бути редукована до відомих нині опублікованих - підцензурних публікацій, і є значно різноплановішою. Розтиражований в пресі УСРР у 30-х рр. ХХ ст. набір офіційних звинувачень В. Юринця, П. Демчука і їх колег-філософів, як підсумок ініційованих проводом ВКП(б) політичних кампаній засудження згаданих «ухилів» на «філософському фронті» СРСР, досі лишається дієвим елементом політичного мітотворення сталінізму.

Таким же елементом реформування «культу особи» Й. Сталіна на ХХ з'їзді КПРС (1956) та за хрущовської «відлиги» було т. зв. «реабілітування»

репресованих філософів УСРР, а саме визнання їх марксистами-ленінцями. Однак, як Я. Юринець і Г. Вдовиченко, так і їх колеги-філософи, дослідники історії філософської думки УСРР періоду «Розстріляного Відродження», як-от: В. Горський, В. Білодід, Н. Галань, І. Козій, С. Кудра, І. Огородник, М. Роженко, Ю. Федів і ін., – здійснюють фахове демітологізування офіційного – радянського, в його версіях від 30-х до 80-х рр. ХХ ст., образу філософської думки УСРР. Розпочате під час хрущовської «відлиги» в Інституті філософії АН УРСР за ініціативи двох його директорів – Д. Острянина (1952 – 1962) й П. Копніна (1962 – 1968), та за активної участі низки їх колег з вишів УРСР, відтворення об'єктивної картини інституціалізації української національної філософської традиції у ХХ ст. починає відкривати нам несподіваний образ плеяди вкорінених у європейські наукову і культурну традиції україномовних мислителів. Виразна одновимірність їх попередніх образів, сформованих на підставі підцензурних замовчування їх праць та фальсифікування їх поглядів, у тому числі – в українській діаспорі, поступається місцем доволі складнішим і неоднозначнішим – виразно інноваційним, умоглядним конструктам.

Наступним етапом нашого дослідження є аналіз проблеми самоідентифікації україномовної вітчизняної філософії кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. від зародження в Австро-Угорській та Російській імперіях до Другої світової війни.

Прикметними рецидивами проблемності фахової самоідентифікації як академічним, так і вишівським сегментами філософської спільноти України в цьому столітті є зауважені нами упущення в оцінюванні історії становлення українських філософських освіти, науки і культури початку ХХ ст. Даючи у статті (Йосипенко, 2011) один із перших – системних, оглядів історії філософії України як галузі наукового дослідження і академічної дисципліни в 50-х рр. ХХ ст. – на початку ХХІ ст., його автори з Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України оминули увагою маловідому і досі трагічну історію «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження».

Розпочинаючи відлік становлення історії філософії України в УРСР з післясталінської епохи – від т. зв. першого її періоду, а саме початку її «сталого функціонування 1950-х – середини 1960-х років», вони чомусь лишили за рамками їх аналізу, на наш погляд, два дійсно початкові етапи цього процесу. Перший із них ми прямо пов'язуємо із становленням філософських студій в Українській Академії наук у 1918 – 1921 рр. – за епох Української держави, УНР та низки проросійських псевдодержавних утворень на теренах України. Другий період розпочався в 20-х рр. ХХ ст. у форматі перших науково-дослідних кафедр марксизму, що еволюціонували в Український Інститут марксизму, а потім – у філософсько-соціологічне відділення Українського Інституту марксизму-ленінізму та його спадкоємців – Інститут філософії та природознавства Всеукраїнської асоціації марксо-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН) і, насамкінець, у Інститут Червоної Професури філософії.

Вивчаючи шлях історії філософії України від «молодої дисципліни», інституційованої «в системі радянських академічних закладів» з середини 40-х рр. ХХ ст. і заснованої «на засадах радянського марксизму сталінської доби», до початку цього століття, автори статті так і не згадали про здійснений їх попередниками в цьому інституті в другій половині 50-х – 60-х рр. ХХ ст. та, частково, і протягом двох наступних десятиліть початковий – публічний, хоч і підцензурний, ідеологічно вмотивований, аналіз історії цього «фронту». Не здобулись на окрему згадку перші фахові українські періодичні видання – від часопису «Прапор марксизму» (1927 – 1930) – друкованого органу згаданого вище Українського інституту марксизму-ленінізму, до часопису «Під марксо-ленінським прапором» (1934 – 1936) – друкованого органу вже Українського інституту філософії і природознавства. Саме ці видання, як і низка з понад двадцяти періодичних видань УРСР періоду «Розстріляного Відродження» – від журналів «Більшовик України», «Життя й революція», «Червоний шлях» і «Критика» до «Гарту», «Літературного ярмарку» та «Пролітфронта», зробили

суттєвий внесок у популяризацію вітчизняної та світової філософської думки українською мовою. Промовистим є той факт, що три директори Інституту філософії АН УРСР – Д. Острянин, П. Копнін і В. Шинкарук (1968 – 2001), доклались до ініціювання реабілітування та вивчення наукової спадщини репресованих сталінізмом їх колег, як-от академіків Всеукраїнської Академії наук у Києві (ВУАН), професорів філософії С. Семковського і В. Юринця.

Автор понад шістдесяті відомих нам нині – друкованих, одноосібних монографій, збірників статей, статей, доповідей і рецензій, В. Юринець став відомим ще в 20-х рр. ХХ ст. як дослідник провідних течій, напрямів і шкіл європейської і, в цілому, світової думки від античності до епохи модерну. Й тим більш дивно читати, у світлі добре відомих нашої філософській спільноті з 90-х рр. ХХ ст. студій з історії філософії в УРСР, як і вже пізніших праць, такий – вельми критичний, присуд відомого вітчизняного історика філософії нині: «На наших очах народжується україномовна філософія (їй, власне, не більше 20 років, до того часу можна казати лише про окремі винятки). Інакше кажучи, для нас ідея *початку конкретної* традиції дуже близька. Нам дуже близький навіть сам досвід починання. От не було якихось 10 – 15 років назад україномовної традиції вивчення Аристотеля або схоластики, Декарта або Вітгенштайна, Гайдегера або того ж Гадамера! А ось вона, ця традиція, з'являється ... А «Європейський словник філософій»? У рамках праці над його перекладом українська мова вперше постає як медіум багатьох мовних традицій філософування й водночас збагачується сама» (Баумейстер, 2013: 22-23). Виразну некоректність цього постулату чітко засвідчують вагомі здобутки вивчення українською в академічних установах та вишах і УСРР, і діаспори впродовж ХХ ст. філософської спадщини світу, як чільна ознака самоідентифікування нашої національної філософської традиції як української – україномовної, в контексті західноєвропейської і, ширше, світової.

Сталінська репресивна машина призвела до трагічного переривання як наукової діяльності В. Юринця і більш ніж тридцяти його колег і багатьох їх

учнів з «харківського філософського кола» з плідного - системного, вивчення саме українською мовою не лише творів класиків марксизму-ленінізму, але й класиків давньогрецької філософії, середньовічної схоластики, ідеологів як ренесансного гуманізму та Просвітництва, так і Романтизму й модерну. Ще в огляді «Філософський фронт на Україні» (1930) В. Юринець вкрай виразно засвідчив послідовну комплексну наукову роботу вже згаданого філософсько-соціологічного відділення УІМЛ над філософською спадщиною Г. Гегеля й Б. Спінози, французьких матеріалістів та англійських емпіриків XVIII ст. На особливу увагу заслуговує вагомий перелік україномовних публікацій самого В. Юринця, який, поруч із дослідженнями з історії західноєвропейських – від античності до модерну, мислителів, а саме: Г. Гегеля та неогегельянства, Ф. Ніцше, О. Шпенглера, Г. Кайзерлінга, Л. Циглера, Ф. Йодля й ін., його учня і колеги, члена-кореспондента ВУАН, професора філософії П. Демчука, заклав підвалини інституціалізації філософських освіти, науки і культури в УРСР. У цьому переліку пригадаємо засвідчуючі виняткову ерудованість їх поліглотавтора праці з системним аналізом ідей і концепцій: І. Канта, Б. Спінози, Г.-Е. Лессінга, З. Фрейда, Е. Гуссерля, М. Шелера, К. Маркса й Д. Донцова.

На відміну від осяжного збірника статей «Розклад сучасної буржуазної філософії» (1930) П. Демчука, в якому перевидано десять статей останнього з історії австрійської та німецької філософської й суспільно-політичної думок кінця XIX – першої третини XX ст., запланований та укладений В. Юринцем другий збірник його статей з цієї ж тематики – «велика (близько 30 аркушів) праця «Сучасна буржуазна філософія», так ніколи і не побачив світ. Однак, не зважаючи на це, він та його колеги, як це комплексно висвітлено у виданні (Вдовиченко, 2015), вельми активно вивчали і популяризували історію зарубіжної філософії від античності до західноєвропейської і американської філософії XX ст. Сам В. Юринець запропонував у вказаній статті чи не найповнішу, як на тоді, оцінку основних етапів, здобутків та перспектив формування «філософського фронту» УСРР 20-х – початку 30-х рр. XX ст., яка

засвідчує, на наш погляд, його безумовну інтелектуальну – світоглядно-філософську, приналежність до західноєвропейської цивілізації. Показовими прикладами цього стали перші україномовні авторські дослідження колег В. Юринця і П. Демчука, зокрема розлогі студії «Соціальне коріння інтуїтивної філософії Бергсона» (1927) В. Берковича, «Філософія прагматизму» (1930) Н. Білярчика й чимало розвідок багатьох їх колег. На окрему увагу заслуговують визначні наукові здобутки уродженців Києва й екс-вихованців Університету Св. Володимира – відомих дослідників історії давньогрецької філософії В. Асмуса та М. Динника.

Прикметним свідченням повноправного – україномовного, входження вітчизняних філософських освіти, науки і культури першої третини ХХ ст. – від часу перших спроб їх інституційного оформлення в Австро-Угорській та Російській імперіях за модерну і до «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження», – до світового філософського простору, стали і перші україномовні переклади знакових праць класиків зарубіжної філософії. Серед найпомітніших прикладів відзначимо видання «Вступ до метафізики» (1913) А. Бергсона в перекладі і з передмовою Є. Яворовського, який у 1924 р. видав україномовний збірник «Мітольоґія греків і римлян». Син викладача античної філософії Н. Яворовського, він, як і В. Юринець, був випускником Віденського університету. На початку ХХ ст. у «Галицькій накладні Якова Оренштайна», крім згаданої праці А. Бергсона, побачив світ і україномовний варіант «Так казав Заратустра» Ф. Ніцше. В перекладі В. Кміцикевича і його вводом «Основні риси грецької філософії від перших початків до Плятона» побачив світ діалог Платона «Оборона Сократа», а вже в 1932 р. у часописі «Дзвони» опубліковано його «Закони (Виїмки у перекладі з грецької мови)». У перекладах І. Франка побачили світ публікації «Дев'ять сліпих. Дияльог Джордано Бруно» і виступ «Джордано Бруно» (1900) Ф. Йодля в віденському «Філософському товаристві». Показово, що І. Франко та низка його не менш відомих сучасників зробили значний внесок у текстологічне аналізування та

переклад українською осяжного корпусу пам'яток літератур країн Давнього Сходу – їх дофілософської і філософської спадщини.

Остання третина XIX – перша половина XX ст. були етапом постання вітчизняних україномовних сходознавчих студій, важливим елементом яких є їх філософський аспект, насамперед у його текстологічному вимірі. Одним із найпоказовіших прикладів цього в царині української єгиптології в діаспорі є серія перших – фахових, перекладів українською давньоєгипетських текстів вихованця відомих єгиптологів Карлового університету в Празі Ф. Лекси та Мюнхенського університету А. Шарффа, президента Вільної Академії наук у діаспорі М. Антоновича. Ці переклади, у тому числі «Напис з гробниці Уні» й «Суперечка душі з тілом», опубліковано 1966 р. у трьох числах журналу «Сучасність» під спільною назвою «З антології єгипетської літератури» із коментарями до цих пам'яток. Але значно відомішою сторінкою цих студій став внесок визначних діячів вітчизняної культури І. Франка, Л. Косач (Лесі Українки), Г. Хоткевича і їх колеги-мовознавця фахового індолога П. Ріттера, здійснений ними протягом 70-х рр. XIX – 20-х рр. XX ст. до україномовного перекладу всесвітньовідомих пам'яток індійської духовної, чималою мірою – саме філософської, спадщини. Якщо перший із них опублікував у 1896 – 1897 рр. у львівському журналі «Життя і слово» ряд уривків з «Магабгарати» та з «Маркандеї-пурани», як-от «Цар Випацит у пеклі», то Л. Українка здійснила переспів-переклад 12 гімнів «Риг-Веди», як-от «Гімн про перемогу Індри над Агі», вперше виданих у її «Стародавній історії східних народів» (1918).

Перу Г. Хоткевича належить перший повний україномовний переклад п'єси «Шакунтала» давньоіндійського поета і драматурга Калідаси, виданий у 1929 р. окремим виданням в УСРР з передмовою і примітками перекладача. Проте найбільший внесок у цій царині належить П. Ріттеру – співзасновнику Всеукраїнської асоціації сходознавців, вихованцю санскритологів А. Вебера і К. Гельнера в Берлінському університеті, доценту Харківського університету, який переклав до смерті в 1939 р.: 20 гімнів «Риг-Веди», 3 гімни «Атхарва-Веди»,

уривки із «Чорної» та «Білої» «Яджур-Вед», 13 фрагментів з 4 книг «Магабгарати», 10 фрагментів «Рамаїяни», повний текст «Катха-Упанішади» і дві поеми – «Хмара-вістун» й «Народження бога війни», згаданого Калідаси. Водночас, І. Франку та Лесі Українці належить важлива роль у дослідженні й популяризації українською мовою вже на початку ХХ ст. історії та культури, зокрема філософських ідей і вчень, народів Давнього Сходу – від шумерів до юдеїв. Якраз на сторінках їхніх україномовних розвідок: «Сотворення світу» (1905) першого з них та «Утопія в белетристиці» (1906) і «Стародавня історія східних народів» (1918) другої, – вперше побачили світ українською образи, теми і сюжети текстів найдавніших культур афразійської (семіто-хамітської) етномовної макроспільності. Яскравим зразком становлення україномовної – модерної, традиції вивчення її міфопоетичної – перед- і ранньофілософської, спадщини, є вміщений І. Франком у першому з цих видань його переклад поеми «Коли вгорі», яку він визначив як «Інума Іліш, або Старо-вавилонське Оповідання про Створення Світу».

Чималу увагу вже за періоду «Розстріляного Відродження» звернуто й на класичну філософську спадщину Франції епохи Просвітництва, знаковими прикладами чого є й видання праці К.-А. Гельвеція «Про людину, її розумові здібності та її виховання» (1932) з передмовою «Кльод Адрієн Гельвецій» В. Бона і книга «Вольтер. Вибрані твори» (1932) з передмовою «Вольтер та його філософічно-сатиричні повісті» С. Родзевича. Як свідчить В. Юринець, якраз на початку 30-х рр. ХХ ст. ВУАН та Державне Видавництво України спільно працювали над початком масштабного видавничого проекту, присвяченого перевиданню творів класиків світової філософської думки: «Останнім часом починає розгортатись філософсько-соц. робота і у Всеукр. Академії Наук. Створено там 2 комісії, філософська і соціологічна (тов. Семковський та тов. Юринець), до яких залучено кількадесят наукових робітників-марксистів. Філософська комісія береться до друкування класиків філософії, видавання великих праць з методології природознавства, соціологічна комісія бере на око

найближчим часом видати хрестоматію з соціологічними працями Гобса, Спінози, Руссо, французьких матеріалістів з відповідними коментарями та нотатками. Велику роль у процесі розгортання філософської марксистської думки на Україні повинно зіграти Держ. Видавництво України, яке починає видавання класиків філософії (близько 350 друкованих аркушів у поточній п'ятирічці)» (Юринець, 1930: 138).

Паралельно цій роботі в українській діаспорі: як у світських і духовних – українських україномовних, вишах, так і зусиллями фахової філософської спільноти у різних формах самоорганізації, тривали перекладання, вивчення, викладання і популяризування філософської спадщини українського та інших народів світу від Середніх віків до епохи модерну. Як на сторінках багатьох періодичних видань – від «Літературно-наукового вісника» до «Фенікса» та «Сучасності», так і у фаховій періодиці та в стінах численних закладів вищої освіти: від Української греко-католицької богословської академії у Львові та Українського вільного університету в Празі до Українського Католицького Університету св. Климента Папи у Римі й Української Вільної Академії Наук у США, в 20-х – 80-х рр. ХХ ст. відбувся складний, багатоаспектний процес самоідентифікування філософії науковцями української діаспори. Він тривав на перетині та в контексті культурних зв'язків українського україномовного діаспорного соціокультурного середовища з іншомовними, у першу чергу – західноєвропейським і північноамериканським, такими ж середовищами, які представляли Західний військово-політичний блок. Основними вимірами цієї самоідентифікації, на наш погляд, було співвіднесення філософами діаспори власного досвіду розвитку філософських освіти, науки і культури з досвідом колег-фахівців з академічних установ та вишів: 1. вільного світу, передусім у Західній Європі та Північній Америці; 2. СРСР, передусім УРСР, і країнах Східного військово-політичного блоку.

Двома основними етапами вельми критичного політизованого діалогу між фаховими філософами української діаспори та УРСР, на наш погляд, є: 1. етап

завершення періоду «Розстріляного Відродження» останньої третини 20-х – першої половини 30-х рр. ХХ ст.; 2. етап завершення епохи хрущовської «відлиги» в СРСР середини 60-х – початку 70-х рр. ХХ ст. Вони позначають хронологічні рамки утвердження сталінізму в СРСР після 1929 р. – «великого перелому», за епохи т. зв. «перших п'ятирічок», і на початку неосталінської епохи «застою» за правління в СРСР у 1964 – 1985 рр. трьох Генеральних секретарів ЦК КПРС – Л. Брежнєва, В. Андропова і К. Черненко. Прикладами цих полемік є як публікації творців «філософського фронту» УСРР, а саме В. Юринця, П. Демчука та Я. Білика й, відповідно, їх опонентів, насамперед Д. Чижевського та І. Мірчука, так і науково-публіцистичні виступи академічних і вишівських філософів УРСР – в основному з Інституту філософії АН УРСР і філософського факультету КДУ імені Тараса Шевченка. На противагу плеяді мислителів «київського філософського кола» – як директору цього інституту Д. Острянину й низці його колег, насамперед – з відділу історії філософії на Україні, в 50-х – 80-х рр. ХХ ст., на сторінках авторських монографій і серій статей в діаспорній україномовній періодиці виступили такі відомі мислителі – фахівці, як: І. Мірчук, В. Олексюк, Д. Соловей, П. Феденко, В. Шаян та ін.

У 20-х – 30-х рр. ХХ ст. інституціоналізація вітчизняних – філософських, освіти, науки й культури відбувалась у академічних та вишівських закладах і установах як УСРР, так і української діаспори. Тоді на українських етнічних територіях у складі Другої Польської і Чехословацької республік – в період між кінцем Першої і початком Другої світових війн, саме в Західній Україні, тривало вітчизняне культуро-, націо- та державотворення. Рушійною силою цього процесу, крім приблизно мільйона членів та прихильників товариства «Просвіта» на кінець 30-х рр. ХХ ст., із додаванням ще близько півмільйона українців – членів розгалужених мереж спортивних, наукових, мистецьких та інших товариств: від «Січей», «Соколів», «Пласту» до «Боянів», «Бескидів» і «Рідної школи», була українська еміграційна інтелектуальна еліта. Впродовж цього – т. зв. «міжвоєнного», періоду в, головним чином, Східній Галичині, а

саме Львові, та в Чехословацькій республіці, засновано мережу українських закладів вищої освіти й наукових товариств. Пригадаємо з них як Львівський Український університет і Наукове товариство ім. Т. Шевченка у Львові, так і Український вільний університеті в Празі (з 1921) й Українську господарську академію в Подєбрадах (з 1922).

Формування і діяльність у них осередків українознавства, за провідної участі в них відомих науковців, учнів і колег М. Грушевського – істориків І. Крип'якевича і Д. Антоновича, з їх підготовчою та редакторською роботою в спілці з українознавцями еміграції цих та інших установ у 30-х рр. ХХ ст., подарувала світу дві найвідоміші колективні монографії з історії української культури того часу, видані українознавцями діаспори: «Історія української культури» (Львів, 1937) за редакцією першого з них і «Українська культура» (частина 1 – 1934, а повне видання – 1940) за редакцією другого. Разом із тим, саме в цей час, завдяки активній діяльності як цих науковців, так і їх колег – філософів з фаху, головно Д. Чижевського та І. Мірчука, закладено підвалини академічних і університетських – саме україномовних, філософських студій в країнах Західної і Центральної Європи. Обидва вчені стали співробітниками філософського факультету Українського вільного університету в Празі, який сприяв опублікуванню ними численних статей у своєму друкованому органі «Науковий збірник в Празі», як-от «Світогляд українського народу: спроба характеристики» І. Мірчука. Проте основну роль у визначенні специфіки та, власне, обличчя філософської думки української еміграції цього періоду, на наш погляд, відіграв філософський доробок Д. Чижевського.

Безумовно, чимале місце в цьому процесі належить багатьом його та І. Мірчука менш відомим досі колегам, зокрема авторам кількох серій статей з історії західноєвропейської філософії модерну, опублікованих у кінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. у «Літературно-науковому віснику», О. Бабію та І. Гончаренку. Якщо перший з них видав у трьох числах цього часопису в 1930 – 1931 рр. свою розвідку «Фрідріх Ніцше», то другий вмістив у кількох його

числах за 1929 р. ряд статей про не менш славетних сучасників автора праці «Так казав Заратустра», наприклад «Динамізм А. Бергсона» і «Дон Мігуель де Унамуно». Не оминемо увагою і філософський доробок Д. Донцова та Є. Маланюка, передусім вікопомний «Націоналізм» (1926) першого з них, який не раз опинявся в центрі критичної уваги «філософського фронту» УСРР і, в першу чергу, його провідного представника В. Юринця. Але найголовнішим об'єктом пильних вивчення, критики і засудження останнім та його колегами серед усього творчого доробку мислителів української діаспори виявились, з нашої точки зору, такі засновкові здобутки її філософського українознавчого україномовного пошуку, як-от «Філософія на Україні (Спроба історіографії)» (1926) та «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) Д. Чижевського. Як автор першої з них – доцент, а як автор другої – вже професор Українського педагогічного інституту в Празі, він, за визнанням сучасників та нащадків – колег за фахом, заклав ними фундамент студій з історії філософії в Україні й, отже, модерної самоідентифікації вітчизняної філософської думки.

Саме ці дві його праці, як і низка інших його розвідок та філософських досліджень його колег, наприклад: І. Мірчука, Д. Залозецького, Д. Олянчина і Я. Яреми, – як і згаданих вище Д. Донцова та Є. Маланюка, і стали основним предметом публічних критики й засудження філософами УСРР, передусім В. Юринцем, П. Демчуком та Я. Біликом, т. зв. «білоемігрантської української філософії» у періодиці – «Прапорі марксизму-ленінізму», та у збірниках (Демчук, 1931; Юринець, 1930) їх статей. Цікаво, що впродовж 20-х – 30-х рр. ХХ ст. як ці дві, так і інші розвідки Д. Чижевського чи не найчастіше звертали на себе увагу і істориків філософії УСРР, і її політичного проводу, наприклад Г. Овчарова – вченого секретаря Народного комісара освіти УСРР М. Скрипника. Палітра фахових оцінок наукового внеску Д. Чижевського як філософа, передусім як історика філософії в Україні, змінювалась від його нейтрально-критичного сприйняття і визнання запропонованої ним схеми формування вітчизняних філософських освіти, науки і культури тими ж В.

Юринцем і Г. Овчаровим до цілковитого, підцензурно-кон'юктурного – вимушеного заполітизованого, заперечення в 30-х рр. ХХ ст. Мітологізований образ Д. Чижевського, як «претендента на роллю ідеолога українського фашизму», власне, став наріжним каменем спроб «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження» чітко і недвозначно провести ідейно-світоглядний вододіл між своєю – підневільною та підцензурною, самоідентифікацією, і самоідентифікуванням філософської думки української діаспори у вільному світі.

Як не дивно, але і Г. Овчаров, і П. Демчук спочатку відверто піддавали доволі гострій критиці стан розвитку студій з історії філософії в Україні в УСРР, зокрема перший вказав, що «проблема історії філософії на Україні», по суті, так і «не була опрацьована більш-менш систематично», в тому числі – в ВУАН, яка «не спромоглася дати тут чогось значного чи навіть порушити цю справу як слід». П. Демчук, у свою чергу, прямо відзначив «філософську малокультурність», завдяки якій «своєї історії філософії не знаємо, а тому думаємо, що її зовсім нема» (Демчук, 1931: 436). Як вони, так і їх колеги, наприклад В. Беркович та І. Очинський, були досить добре знайомі з науковим доробком Д. Чижевського й упевнено, як ті ж В. Беркович у статті (Беркович, 1930) та П. Демчук у публікації (Демчук, 1931), заперечували будь-який пріоритет російської філософської традиції щодо української. В. Беркович визнав у статті «До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні» (1930) два такі етапи, а саме: 1. «схоластичний», протягом якого Києво-Могилянська академія поставала «центром філософської культури на Україні», та 2. «добу впливу німецького ідеалізму». П. Демчук, у власну чергу, визнав виняткову важливість впливу німецької національної філософської традиції, у першу чергу – саме вчення Г. Гегеля, на вітчизняну та російську, й піддав гострій критиці останню, як «філософію городового». Обстоюючи, як і чимало його колег в УСРР, у 20-х рр. ХХ ст., українську націонал-комуністичну позицію, він підкреслив у розвідці (Демчук, 1929), що саме «натхненник»

«українофільського соціалізму» М. Зібер «перший підніс» «прапор наукового марксизму в Росії і на Україні».

Разом із тим, напередодні і, головним чином, під час і після проведення в січні 1931 р. «філософського диспуту» в УІМЛ (Харків) – Республіканської наради марксо-ленінських науково-дослідних закладів УСРР, яка проминула під гаслом «рішучої боротьби на два фронти» – проти «меншовикуючого ідеалізму» «деборінців-діалектиків» та «механізму» «тімріязевців», філософи УСРР були вимушені вдатись до самокритики. Одним з її головних аспектів було таврування власних націонал-комуністичних поглядів, причому чимало критиків як В. Юринця і П. Демчука, так і їх колег закидали їм орієнтування на запозичення та використання ідей і поглядів Д. Чижевського як ідеолога «українського войовничого фашизму» та вже «запеклого ворога радянської України». Опублікована в кінці 1932 р. у «Прапорі марксизму-ленінізму», стаття Я. Білика (Білик, 1932) є, на наш погляд, маркером-вододілом між попереднім етапом критичного аналізу філософського доробку Д. Чижевського в УСРР і його публічним тавруванням там у контексті, фактично, політичних процесів над С. Семковським, як «лідером» вітчизняних «механістів», та В. Юринцем і П. Демчуком, як «лідерами» вітчизняних «деборінців». Саме в цій публікації, яка знайшла своє продовження в низці статей В. Юринця, П. Демчука й чи не всіх їх тогочасних критиків, і було проведено чіткий вододіл між філософією в УСРР і українській діаспорі.

Як і Г. Овчаров, ці два його колеги-філософи дозволяли собі на межі 20-х – 30-х рр. ХХ ст. відверто «м'яку» критику філософських поглядів Д. Чижевського і, навіть, критично-конструктивне ставлення до запропонованої ним схеми історії української філософії. Прикметною є позиція П. Демчука, який уперше в філософській думці УСРР комплексно висвітлив у статті (Демчук, 1931) доробок мислителів діаспори, насамперед якраз Д. Чижевського: «Піддаючи критиці його «розгляд історії філософії на Україні» в монографії «Філософія на Україні», П. Демчук, водночас, визнав її за «трохи чи не перше

більше чи менше вдало систематизоване з'ясування історії філософії на Україні». Закидаючи й цій праці Д. Чижевського чимало претензій, як-от «повний брак розроблення впливів матеріалістичної філософії на Україні», він оцінив його «схему» історії філософії України як «слабу», хоч, разом із тим, зауважив, що саме вона «є перша, де в такому засягненні береться матеріал» (Вдовиченко, 2015: 108). Разом із тим, критично оцінюючи тезу Д. Чижевського про наявність зумовлених «певним психічним укладом нації» «надісторичних елементів» «народного світогляду, П. Демчук обґрунтував ідеал «новітньої української філософії», яка буде «суто-українською у своїй формі та вестиме міжнародний діалог «на шляхові розвитку марксо-ленінської філософії».

У світлі цього постулату, він визнав «історію філософії на Україні» за «філософію різних схрещувань різних впливів інших сусідніх народів та держав». Прагнучи надати політично підцензурне визначення «національної філософії», він навів таке – марксистсько-ленінське і, разом із тим, українське націонал-комуністичне, її бачення: «Кожна національна філософія є якраз тільки *так звана* національна, бо в дійсності кожна суспільна кляса має свою власну філософію, і розвитку кляси є заразом і розвитку її філософії, себто теоретичного оформлення її боротьби, її змагань. Оскільки національне визволення взагалі, і відродження України, українського, щільно зв'язане, знаходить своє фактичне обґрунтування в пролетарській революції, а майбутнє України, українського народу в найширшому розумінні цього слова, щільно зв'язане з перемогою революційного пролетаріату та будівництвом соціалізму, остільки й дальший розвиток української філософії є щільно зв'язаний із розвитком ленінізму, як найвищим теоретичним оформленням боротьби й перемоги революційного пролетаріату» (Вдовиченко, 2015: 439). Обстоюючи ідею «марксистського розроблення історії філософії на Україні», П. Демчук зауважив, що вивчати останню означає «давати історію розвитку економічних та політично-соціальних відносин на Україні».

На відміну від дещо двозначного ставлення П. Демчука до поглядів

Д. Чижевського, В. Юринець у статті (Юринець, 1932) та Я. Білик у статті (Білик, 1932), послідовно вміщених у числі 5-6 за 1932 р. «Прапору марксизму-ленінізму», - вже після згаданого диспуту, вдалились до політично вмотивованого – вкрай критичного, засудження українознавчого доробку Д. Чижевського. Найбільш показовим його прикладом є друга з публікацій, автор якої – співробітник філософсько-соціологічного відділу УІМЛ та викладач філософії у вишах Харкова, не раз звертав увагу на історію вітчизняної філософії. Наголошуючи, що «історію філософської думки на Україні» необхідно досліджувати «як відображення історії класової боротьби», застосовуючи при цьому тільки «марксистсько-ленінську діалектичну методу», Я. Білик засудив та відкинув «теорію нації» Д. Чижевського. Він закинув останньому, що для того історія – це не історія боротьби класів, а «історія розвитку націй» й «історія боротьби національних духів», в якій кожна нація є «носієм своєрідних форм абсолютної правди» та повинна «мати і свою філософію, що повинна виявляти дух своєї нації».

Закидаючи Д. Чижевському, що той розглядає постаті та творчий шлях Г. Сковороди, М. Гоголя, Т. Шевченка і П. Юркевича тільки й виключно як «виразників українського національного духа», Я. Білик чітко визначив цю – принципову, відмінність своєї і Д. Чижевського ідейних позицій: «Указуючи на спробу свого опонента аналізувати історію філософії як «іманентний вияв національного духу», тобто бачити в «народному світогляді» «підвалину кожній національній філософії», Я. Білик зауважив: «Цілком зрозуміло, що цей «народний світогляд» Чижевський розглядає поза класовою боротьбою, поза розвитком продукційних відносин, а як звичайну сукупність надісторичних та історичних елементів; до того ж, надісторичні елементи мають у нього переважне значення, оскільки вони в першу чергу відбивають особливість нації» (Вдовиченко, 2015: 107). Підкреслюючи, водночас, у вже згаданій статті, що «філософський український контрреволюційний фронт» має «найбільш згущене своє освітлення й вираження» в «діяльності» саме Д. Чижевського, В.

Юринець закинув йому «створення «національної» української філософії і «історичної її схеми в згаданому дусі».

Як і Я. Білик, змушений, по самокритиці на «філософському диспуті», засудити «український контрреволюційний фронт» у контексті засудження буржуазної філософії, він закинув Д. Чижевському, зокрема як члену президії «міжнародного Гегельбунду», спроби «зв'язати» цей «фронт» зі світовим – «фашистським», «рухом неогегеліянства». Піддаючи критиці запропоновану Д. Чижевським «характеристику українського національного характеру», В. Юринець масштабував своє бачення ідейної відмінності цього «фронту» та «філософського фронту» УСРР як непримиренний – світоглядно-політичний, агон самоідентифікацій філософії в УСРР і діаспорі: «Отже, Чижевський, як один з проводирів ідеології української білоеміграції, заходився коло створення самобутньої української національної філософії, що її ядром має бути індивідуалізм, як основна риса українського народу, без різниці клас (читай: антикомунізм), і відновлення на українському ґрунті гегеліянства. Цією стороною свого вчення Чижевський об'єднується з сучасним філософським неогегеліянством, як філософією міжнародного фашизму, включає український контрреволюційний філософський фронт у загальний буржуазний фронт ідеологічної, тобто політичної інтервенції» (Юринець, 1932: 191).

Це – одне, на наш погляд, з найприкметніших чітким – кон'юнктурним і підцензурним, формулюванням мітопоетичного контуру протиставлення й протистояння, по суті, споріднених версій гегелівського вчення у Німеччині й СРСР, як, невдовзі, двох чільних вкрай тоталітарних військово-політичних антагоністів у Другій світовій війні, визначення. Воно й підбиває підсумок нетривалого непрямого публічного діалогу-опонування малої групи творців «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження» та їх колег з української діаспори. Науковий пошук Д. Чижевського в цій полеміці був свідомо й цілеспрямовано використаний партійно-державним проводом СРСР для ідейного розробляння і політичного обґрунтування мілітаристсько-

загарбницької політики на світовій арені в 30-х – 40-х рр. ХХ ст. Філософи УСРР, головним чином В. Юринець і П. Демчук, як і ряд їх колег, зокрема Я. Білик, були використані сталінським режимом для оформлення й поширення агресивно-нацьковувальних щодо націонал-патріотичної позиції української діаспори тоталітарних - «марксистсько-ленінських», наративів, заперечуючих і відкидаючих будь-яку антисталінську спробу визнання і вивчення феномена української національної філософії, передусім у версії Д. Чижевського.

### **3.2. Метафілософські рефлексії у діяльності Київської філософської школи другої половини ХХ століття**

Вивчення проблеми самоідентифікації філософії в українській культурі епохи УРСР передбачає поділ процесу інституціалізації філософських освіти, науки і культури України у 1921 – 1991 рр. на дві великі – умовні, епохи, як-от: 1. ленінсько-сталінську: 1921 – 1953 рр., 2. постсталінську: 1953 – 1991 рр. Протягом першої з них, яка представлена трьома основними періодами: а). «військовий комунізм»: 1918 – 1921 рр., б). «нова економічна політика»: 1921 – 1928 рр., в). утвердження сталінізму: 1929 – 1953 рр., –тривав процес формування, розвитку та знищення «філософського фронту» УСРР, у першу чергу – «харківського філософського кола». Воно було представлене низкою перших – вітчизняних та, переважно, україномовних, ідеологічно радянських державних освітньо-наукових і науково-дослідних інституцій – від Науково-дослідної кафедри марксизму і марксознавства у Харкові (згодом – УІМ) та філософсько-соціологічного відділення УІМЛ до посталого 1931 р. Інституту філософії та природознавства ВУАМЛІН, й Інституту Червоної Професури філософії. Фактичне знищення як цього кола фахової філософської спільноти УСРР у 30-х рр. ХХ ст. сталінізмом, так і її діячів у ВУАН і інших осередках її діяльності, призвели до фактичного припинення розвитку філософії в УРСР у другій половині 30-х – на початку 50-х рр. ХХ ст.

На думку одного з найвідоміших істориків філософії радянської доби в

Україні, автора присвяченої цій темі монографії (Табачковський, 2002), доктора філософських наук В. Табачковського, ця історія представлена двома основними етапами – «розстріляного» та «не розстріляного» «філософських відроджень» в Україні. Перше з них і припало якраз на три згадані вище періоди, дослідження яких дає нам підстави ідентифікувати цей етап в історії вітчизняних філософських освіти, науки та культури як історію «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження», а саме 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. Разом із тим, друге – «не розстріляне», таке відродження пов'язане, як на гадку самого В. Табачковського, так і переважної більшості його колег – співробітників Інституту філософії АН УРСР, а нині – Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, зі столицею УРСР з червня 1934 р. – м. Києвом, та «київським філософським колом». Згідно з історико-філософськими студіями багатьох його дослідників, воно почало формуватись у Києві наприкінці сталінського – повоєнного, етапу історії СРСР, у другій половині 40-х рр. ХХ ст. на основі заснованих у столиці УРСР філософського факультету КДУ ім. Т. Шевченка (1944) та згаданого інституту (1946). Власне, в цих вишівській і академічній інституціях на межі сталінської та постсталінської епох виник так до кінця й не вивчений феномен Київської філософської школи другої половини ХХ ст.

Попередній аналіз понад ста посталих за останні більш ніж півстоліття наукових та інших спроб її ідентифікації як представниками згаданої школи, що визнають її існування, так і тими, хто заперечує як обґрунтованість цієї назви, так і сам факт буття цього феномена, дозволяє нам визнати це питання за наріжне в справі з'ясування специфіки самоідентифікування філософської спільноти УРСР у 50-х - 80-х рр. ХХ ст. Безумовна еволюція її самоозначення в процесі інституціалізації філософських освіти, науки і культури УРСР: від часу завершення Другої світової війни, крізь епоху т. зв. «холодної війни» чи перегонів озброєнь між Західним і Східним військово-політичними блоками, до періоду «розрядки» часу горбачовської «перебудови», - зазнала виразного

впливу політичної – заідеологізованої та мітологізованої, офіційної лексики у СРСР. Водночас, ця еволюція не була винятково жорстко догматизованою та аподиктизованою, як за ленінсько-сталінської епохи, але знаходила розмаїте – підцензурне в СРСР та публічне за кордоном, у вільному світі, оформлення в публікаціях і діячів української політичної еміграції з УРСР, як Л. Плющ (Плющ, 2002), і західних науковців, як Л. Фоєр (Фоєр, 1987).

Становлення метафілософських рефлексій у діяльності цієї школи ми пов'язуємо з двома основними етапами її історії: 1. радянським, який припав на другу половину 40-х – 80-і рр. ХХ ст., 2. пострадянським, який почався в 1991 р. і, на наш погляд, триває дотепер. Перший етап можна поділити на ці чотири хронологічні і, водночас, політико-ідеологічні відтинки формування наукової тематики цієї школи: а). пізньосталінський: середина 40-х рр. ХХ ст. – 1953 р., б). хрущовська «відлига»: 1953 – 1964 рр., в). «застій»: 1964 – 1985 рр., г). горбачовська «перебудова»: 1985 – 1991 рр. Другий етап ми умовно поділяємо на три основні етапи: а). становлення незалежної України: 1991 р. – Помаранчева революція (2004), б). етап революційно-демократичних змін: 2004 р. – Революція гідності (листопад 2013 – лютий 2014), в). початок війни т. зв. РФ проти України (2014) – дотепер. Кожен із цих сімох етапів співпадає зі змінами в суспільно-політичному житті України, які зумовлювались типом відмін зовнішньо- і внутрішньополітичного курсів СРСР, а з 1991 р. – ходом розвитку незалежної України в мультикультурно-глобалізованому світі на її шляху до ЄС та НАТО. Показовою відмінністю становлення цих рефлексій є принципова зміна їх статусу в комунікативному просторі України: від спроб підцензурного аналізу місця та специфіки філософії в УРСР в умовах чіткої, офіційно визначеної її позиції в системі радянської ідеології, до визволення від цієї системи і плюралістичного їх вивчення.

Явище Київської філософської школи другої половини ХХ ст. постало в полі дослідницької уваги ще в 60-х рр. ХХ ст., а його назва пов'язувалась науковцями цього інституту з бажанням його директора П. Копніна виразно

окреслити явище очолюваного ним там у ті роки наукового колективу. Сама ця назва не раз опинялась у центрі гострих дискусій українських мислителів, яких їх колеги та інші дослідники зараховували до провідних діячів вказаної школи. Згадаємо серед них колишнього директора Інституту філософії ім. Г. Сковороди, академіка НАНУ М. Поповича (2001 – 2018) і його наступника на цій посаді, члена-кореспондента НАНУ А. Єрмоленка, які обоє заперечували існування цієї школи внаслідок відсутності, на думку першого, її тезаурусу, а на гадку другого – її парадигми. Цю позицію чи не найгарячіше обстоював їх колега по інституту, чільний діяч українського правозахисного руху в УРСР В. Лісовий, який заперечив наявність підтверджуючих існування цієї школи її спільних методології і кола проблем. М. Попович, що прикметно, допустив, проте, можливість вживання цієї назви, але лише як «сильної метафори», яка, в той же час, віднайшла своє багатоваріантне пояснення в низці традиційних визначень: від умовної – києво- і україноцентричної, локалізації в УРСР і вже незалежній Україні до проєвропейсько-радянських – уже постмодерних, двох філософських напрямів чи течій і, власне, фахових авторських шкіл.

Узагальнюючи спроби визначити історичний сенс і наукову специфіку Київської філософської школи другої половини ХХ ст., її дослідники навели і такий «колаж» вірогідних полів її ідентифікацій: «Зафіксована в значному за обсягом корпусі публікацій переважно у вітчизняній фаховій філософській періодиці незалежної України, передусім на шпальтах часописів «Філософська думка» та «Sententiae», наявна множина визначень згаданої школи коливається від заперечення її існування загалом і як наукової школи зокрема до визнання її за академічну філософську школу. Не може не вражати й контроверсійність розмаїття всіх відомих варіантів її візій: від обмеження її умовно-географічним окресленням як «кола» чи певного «київського філософського середовища», «групи київських філософів» і «своєрідної спільноти філософів» у Києві епохи УРСР, до політизованого вбачання у ній «когорти» «українських філософів-шістдесятників» як співтворців постсталінської «української неомарксистської

течії» – «українського неомарксистизму 60-х – 80-х років ХХ ст.», у формі «червоного позитивізму» та «червоного екзистенціалізму» чи навіть постмарксистизму» (Вдовиченко, 2023: 18). Дослідження специфіки двох передостанніх, назви яких, по суті, були найуживанішими ще з 60-х рр. ХХ ст., і стало одним з чільних завдань В. Табачковського в його підсумковій праці з історії цієї школи (Табачковський, 2002).

Вбачаючи головний об'єкт свого дослідження в науковій «спадщині когорти найвідоміших в Україні і за її межами філософів-шістдесятників», В. Табачковський визнав у їх науковій творчості оформлення двох відзначених напрямів: «червоний позитивізм» і «червоний екзистенціалізм». Перший із них він пов'язав із директором Інституту філософії АН УРСР у 1962 – 1968 рр., академіком АН УРСР П. Копніним і його колегами – авторами видання «Логіка наукового дослідження» (1965). Визнаючи його за «маніфест» групи «червоних позитивістів», він зарахував до неї класиків української філософії М. Поповича, С. Кримського та І. Бичка, причому два останні ототожнили цю групу з Київською філософською школою, заснованою П. Копніним. Справа в тому, що чільним осередком постановля згаданого напрямку був заснований і очолюваний П. Копніним до 1968 р. відділ логіки та методології наукового знання. До творців другого з цих напрямків, крім його очільника – ідеолога «світоглядно-антропологічного повороту» в академічній філософії 60-х – 80-х рр. ХХ ст., наступника П. Копніна на посаді директора інституту в 1968 – 2002 рр., академіка АН УРСР В. Шинкарука, В. Табачковський зарахував як його, так і себе та своїх колег О. Яценка, В. Іванова й М. Тарасенка.

Докладно висвітлюючи історію класифікованої «Копнінової школи» – напрямку «червоного позитивізму» чи «марксистизму-сократизму», як, за його словами, явного «відходу від примітивного «класово-партійного» погляду на філософію», В. Табачковський так окреслив її суть: «На противагу офіційній марксистській філософії, фактично знелюдненій – її пронизував вульгарний онтологійм, що ним намагалися підперти не менш вульгарний соціологізм

(котрий в уяві і вчинках власть імущих нерідко межував з волюнтаризмом) – виникає потяг до філософування «людино центрованого» й, водночас, раціонально вишуканого» (Табачковський, 2002: 40-41). Зауважуючи, що П. Копнін і його учні зініціювали всупереч ще сталінській – застиглій і «катехізисній», структурі офіційної філософської доктрини СРСР кілька тоді нетрадиційних напрямків філософування, він ось як з'ясував своє бачення специфіки ідентифікування «марксизму-сократизму» П. Копніна та його «школи»: «Замість «кондової» дихотомії «діамат – істмат» Павло Копнін вдається до більш динамічної: філософія як наука – в якості діалектики як логіки, та філософія як форма суспільної свідомості – в якості світогляду» (Табачковський, 2002: 39). Підкреслюючи, що ця програма починалась у межах «марксистської філософської автентичності», він підкреслив, що вона ці межі «дуже розширювала», що призвело до зміни усталеного в радянському офіційному вжитку принципу філософування.

Водночас, він вказав на В. Шинкарука як творця Київської світоглядно-антропологічної школи і вказав, що той ініціював у 60-х рр. ХХ ст. центрацію предмета філософії на людині і її духовно-практичному ставленні до світу. В. Табачковський визнав цю «практично-духовну людиноцентрацію філософії» за вельми «співзвучну» феноменології. Оцінюючи у цілому зміст розпочатої В. Шинкаруком і його колегами такої «антропокультурної ревізії принципу діяльності» в філософській думці УРСР за хрущовської «відлиги» і, потім, «застою», він конспективно розкрив сутність ідентифікації цього напрямку: «Програма світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії розроблена В. Шинкаруком у 1967 – 1968 роках. Вона започатковувала багаторічне вивчення українськими філософами суті світогляду як способу людського самовизначення в структурі буття, етапів історичної генези світоглядної свідомості, її категорійної структури, співвідношення останньої з іншими формами категоризації» (Табачковський, 2002: 74). Цей підхід, за автором праці, передбачав як немислиме для «філософського офіціозу» СРСР «занурення» в

історико-філософську та історико-культурну традицію – і світову, і національну, так і подолання вульгарного схематизму вивченням реального соціального життя.

Разом із тим, ці дві – стійкі розмовні, але ж не кодифіковані офіційно, підцензурні самоідентифікації учених Інституту філософії АН УРСР, на наш погляд, термінологічно визнані дослідниками вже в незалежній Україні та в світі, ще з 60-х рр. ХХ ст. містили ширше коло конотацій. Варто згадати хоч би про фахову самоідентифікацію В. Лісового, як «червоного позитивіста», – прийняття «позиції аналітичної філософії» як, на його ж думку, ефективного засобу критики риторики діалектичного матеріалізму – цього продовження софістичної діалектики і, фактично, засобу виправдання цинічної політичної практики радянської влади. Поруч із цим – чи не найяскравішим, прикладом «постмарксистської» самоідентифікації «філософів-шістдесятників» в УРСР, згадаємо й хрестоматійне визнання ними І. Бичка за «українського Сартра». Цікаво, що за спогадами самого І. Бичка (Бичко, 2006: 25) так його публічно назвав П. Копнін, причому, як пише І. Бичко, саме він вперше оприлюднив у своїй монографії «Від сталінізму до гуманізму» (1987) «основний сенс» посталого в «копнінській школі» «українського неомарксизму». При цьому, якщо В. Лісовий цілковито заперечив факт існування Київської філософської школи другої половини ХХ ст., то І. Бичко постулював її діяльність та визнав, що вона була заснована якраз П. Копніним.

Важливо те, що кожен із цих термінологічних вимірів ідентифікування має сенс, публічно і науково апробовані протягом десятиліть у підцензурній і непідцензурній – науковій і науково-популярній, літературі, як і в мемуарах, зокрема традиції «усної історії філософії», епістолярії й ін. Прикметно, що ці визначення-ідентифікації центра розвитку українських філософських освіти, науки та культури другої половини ХХ – початку ХХІ ст. постали у контексті спектра вітчизняних і зарубіжних позначень напрямів і векторів формування філософії в УРСР зокрема й СРСР у цілому в 50-х – 80-х рр. ХХ ст. Двома чи не

найпоказовішими спробами хронологічно й контекстуально паралельного ідентифікування шляхів розвитку постсталінської радянської філософії є, на наш погляд, вже висвітлені й досліджені в Україні і закордоном, опубліковані в країнах Західної Європи та Північної Америки, спогади діяча українського правозахисного руху, політемігранта Л. Плюща (Плющ, 2002) та знаного марксознавця зі США, соціолога Л.С. Фоєра (Фоєр, 1987). Другий із них, автор цілої серії проектів з історії і теорії марксизму, як-от автор праці «Маркс та інтелектуали» (1969), опублікував перевидані в 1987 р. у журналі «Сучасність» власні спогади про перебування наприкінці хрущовської «відлиги» і вже на початку «застою» в СРСР – Москві, Ленінграді, Ташкенті та Тбілісі.

Змальовуючи у них перипетії відвідування філософських – академічних і вишівських, освітніх та науково-дослідних установ, насамперед Інституту філософії АН СРСР, і спілкування з більш ніж ста п'ятдесятьма науковцями – філософами й соціологами, Л.С. Фойєр провів чітку межу між «радянськими філософськими бюрократами», як-от відомими докторами філософських наук В. Мшвенієрадзе, Г. Осиповим та Ю. Мельвілем, або речниками «офіційного ідеологізму» з духом «протівізму», і трьома «головними відгалуженнями» – «філософськими модами», «філософів молодого покоління» в СРСР. До них він зарахував: 1. науковий реалізм, 2. екзистенціалізм, 3. прагматизм, – перші два з яких являють «табір антидогматиків», адже «опираються догматизмові сталіністів». Якщо перші, на його думку, – це «наукові філософи», з їх вірою «в сутність фізичного світу», зокрема апологети Б. Рассела, то друга група – це ті, хто «залюбки читають таких авторів, як М. Бердяєв, В. Соловйов» та З. Фройд та «займаються проблемами свободи й етики». Не менш масштабну – засновану на власному досвіді спілкування та наукового вивчення, спробу ідентифікування основних напрямів розвитку філософської думки СРСР і, в тому числі, УРСР у 50-х – 60-х рр. ХХ ст. зробив і Л. Плющ.

Як і Л.С. Фойєр, він піддав гострій критиці офіційну філософію СРСР, як наслідок синтезу: 1. «механістичного, волюнтаристського неоламаркізму

Лисенка», 2. «механістичної, волюнтаристської «діалектики» Сталіна, та 3. «плоско раціоналістичної теорії соціалізму». Класифікуючи цих марксистів на: 1. апологетів сталінізму, 2. «молодомарксистів, що з'явилися після ХХ з'їзду», 3. тих, «які лише прикриваються марксистською фразеологією», – Л. Плющ відзначив широке зацікавлення других, як філософів-шістдесятників, «автентичним марксизмом» та проблемою «відчуження». Вказуючи на те, що в 60-х рр. ХХ ст. в СРСР найчисельнішим з них був спектр якраз «логічних позитивістів», адже «їх підтримують учені і сам процес зростання ролі науки, математики зокрема», він побіжно описав свою зустріч у Інституті філософії АН УРСР у ті роки з групою знайомих йому його співробітників – «молодих київських логічних позитивістів». Л. Плющ також накреслив згаданий вище спектр зі слів одного з них, що таки розширили означені Л.С. Фойєром його межі: «Зараз у нас є всі напрями філософії – від релігійних до марксистських. Серед них є незначна частина партійних філософів, тобто не філософів, а цитувальників, що тільки стежать за останніми вказівками. Їх всі зневажають, але майже не бояться: вони нічого не розуміють...» (Плющ, 2002: 158).

Показово, що філософи української діаспори – від Д. Чижевського й І. Мірчука, О. Кульчицького та В. Олексюка до молодшої генерації їх колег, як-от Д. Козія й К. Митровича, як вказують сучасні дослідники (Вдовиченко, 2023), не навели системних чи, принаймні, узагальнюючих характеристик фахової діяльності філософів УРСР другої половини ХХ ст. з огляду на їх приналежність до того ж «київського філософського кола» чи певної фахової філософської школи. У центрі їх уваги, на наш погляд, перебували основні здобутки наукової роботи членів відділу історії філософії на Україні цього інституту, як-от В. Нічик. З огляду на її критичне оцінювання мислителі української діаспори дозволяли собі, як В. Олексюк – магістр філософії Львівського університету, член низки міжнародних філософських товариств, знаний дослідник учення Св. Томи Аквінського, – визнавати їх за т. зв. «магіків марксизму-ленінізму» і «вірних прислужників московського імперіалізму».

Проте в першій половині 80-х рр. ХХ ст. у США побачили світ англійською та українською мовою два перші – системні, огляди історії як Інституту філософії АН УРСР М. Тітера (Teeter, 1981), так і його друкованого органу – часопису «Філософська думка», за 70-і рр. ХХ ст. Б. Витвицького (Витвицький, 1984).

Обидва вони відзначили відчутні зміни у фахових філософських освіті, науці та культурі УРСР зокрема та СРСР у цілому постсталінського періоду, зокрема перший відзначив їх безумовні здобутки у царинах філософії науки, критики немарксистської філософії, логіки, гегелезнавства й історії філософії у національних республіках. Другий же наголосив, що «радянська філософія» – це «продукт взаємозв'язку між політикою і філософією» і прямо засвідчив характеризуючи її «змагання» між «прихильниками марксистської філософії і філістерства» – «захисниками» «філософської грамотності» й «філософського невігластва». Показово, що відомі нині діячі фахової філософської спільноти УРСР, а саме плеяда випускників філософського факультету КДУ ім. Тараса Шевченка кінця 40-х – початку 60-х рр. ХХ ст., зокрема авторка спогадів про історію цього факультету в другій половині минулого – на початку вже цього віку (Горак, 2009), докторка філософських наук А. Горак, проводили певну межу між генерацією їх викладачів – «старою гвардією» «філософського фронту» УСРР та собою, як, за В. Табачковським, поколінням саме українських «філософів-шістдесятників». Прикметно, що провідні діячі останнього не раз вказували на чітко окреслений поділ останнього на два окремі напрями чи, навіть, дві – вже згадані, авторські філософські школи – П. Копніна та В. Шинкарука.

Чи не вперше вербально унормовуючи ці визначення на рівні наукової термінології саме як «червоний позитивізм» і «червоний екзистенціалізм», В. Табачковський та чимало його колег-сучасників визнали їх, або, відповідно, групи «копніністів» і «шинкаруківців», за апологетів «автентичного», та нео- й постмарксизму, які й постали творцями «не розстріляного філософського відродження» в УРСР другої половини ХХ ст. Однак використання подібних і

інших визначень у публічному інформаційному просторі УРСР того часу, не кажучи про вітчизняні академічні й вишівські – підцензурні, видання, було неможливим. Згадані визначення – як мислителів української діаспори, так і усної філософської фахово-фольклорної, традиції в УРСР, були неприйнятні для партійного та академічно-вишівського офіціозу й традиційно заступались у всіх видах офіційних аудіо-візуальних комунікативних актів затвердженим набором термінів, передусім «радянські філософи». Зауважуючи, що в СРСР «утвердилась єдина філософія» – «діалектичний та історичний матеріалізм», автори першого в УРСР академічного нарису історії української філософії (Нарис історії філософії, 1966) були змушені провести тезу про «неподільне панування марксистсько-ленінської філософії» в СРСР і «країнах соціалістичної співдружності».

### **Висновки до третього розділу**

Професійне культуротворення «радянської доби» в Україні першої половини ХХ ст. розпочалось у останній третині першого десятиліття минулого віку – в 1917 – 1919 рр., разом із самопроголошенням, з подання та за підтримки т. зв. Раднаркому чи Ради народних комісарів РРФСР, низки т. зв. «радянських» – квазідержавних і протизаконних, утворень. До їх переліку передусім входили: Донецько-Криворізька Радянська Республіка, або ДКРР (лютий 1918 – лютий 1919), Одеська Радянська Республіка (лютий – березень 1918), Радянська Соціалістична Республіка Таврида, або Республіка Таврида (березень - квітень 1918), – як і Галицька Соціалістична Радянська Республіка (липень – вересень 1920) та ін. Однією з перших, саме як «суб'єкт федерації» – РРФСР, з ініціативи Раднаркому під час збройної інтервенції її армії, т. зв. Другим Всеукраїнським з'їздом Рад робітничих, солдатських та селянських депутатів у Харкові в грудні 1917 р. і проголошено т. зв. Українську Народну Республіку Рад. Як це, так і всі згадані й інші псевдодержавні утворення були використані політичним проводом РРФСР у 1917 – 1921 рр. – протягом усієї

«радянсько-української» чи «більшовицько-української» війни, проти УНР з метою збройної окупації її території й знищення української державності. В підсумку, в березні 1919 р. – на т. зв. Третьому Всеукраїнському з'їзді Рад у Харкові, з подання маріонеткового т. зв. «Тимчасового робітничо-селянського уряду України» було ухвалено Конституцію самопроголошеної УСРР.

Еволюція специфіки самоідентифікування філософської думки УСРР у 20-х – 30-х рр. ХХ ст. зумовлювалась, у цілому, соціокультурним розвитком СРСР ленінсько-сталінського періоду його історії: від етапу т. зв. «воєнного комунізму» (1918 – 1921), крізь період «нової економічної політики» (1921 – 1928), до утвердження сталінізму від періоду «перших п'ятирічок», як етапу перших політичних процесів і Голодомору в УСРР (1928 – 1932) до початку Другої світової війни. Протягом цих десятиліть в УСРР, крім «філософської», відбулись ще три публічні дискусії: «партійна», «театральна» і найвідоміша з них – «літературна» (1925 – 1928), за участі переважної більшості офіційних і неформальних ідеологів вітчизняного культурно-мистецького життя періоду «Розстріляного Відродження». Показово, що провідні спікери усіх згаданих публічних полемік: від Народних комісарів освіти УСРР О. Шумського, Г. Гринька та М. Скрипника, відомих письменників М. Хвильового, В. Коряка і М. Семенка до учасників «філософської дискусії» 1931 р. у Харкові, в першу чергу В. Юринця і П. Демчука, – запропонували увазі широкої публіки власні оригінальні ідеї та концепції соціокультурного поступу УСРР. Цілий, вкрай ідеологічно розмаїтий, спектр цих учень: від націонал-патріотичних, виразно модерністських авторів місячника «Музагет» (1919) Ю. Іванова-Меженка і Д. Загула до концепцій «пролетарської культури» «перших хоробрих» – членів УКП (боротьбистів) і М. Хвильового, чітко засвідчили розвиток підцензурної культурфілософської думки УСРР від українських націонал-патріотизму та націонал-комунізму до, власне, сталінізму.

На зміну тотальному винищенню під час радянсько-української війни армією РРФСР соціокультурних здобутків українського народу, в тому числі

досягнень інституціалізування вітчизняної національної культури в УНР та Українській державі, приходять політика «коренізації» в національній формі «українізації». Показовими прикладами її ідеологічного оформлення є низка наративів провідних діячів КП(б)У, передусім М. Скрипника, які виступили проти «національної політики» Й. Сталіна, що здобулась на своє оформлення на XVI з'їзді ВКП(б) (1930) у його тезі про майбутнє «злиття» «національних формою, соціалістичних змістом культур» в «одну загальну соціалістичну (і щодо форми, й щодо змісту) культуру з одною спільною мовою». В річищі цієї великодержавно-шовіністичної, русифікаторської настанови з кінця 20-х рр. ХХ ст. в офіційно контрольованому інформаційному просторі УСРР, не в останню чергу – в академічно-вишівському середовищі, постали міфологеми-візії історії української культури та її «комуністичного» майбутнього. Двома показовими їх прикладами є доповідь академіка ВУАН В. Затонського (Затонський, 1934) та стаття філософа І. Полякова (Поляков, 1934).

Засуджуючи у своїй доповіді і заключному слові на сесії ВУАН в січні 1934 р., під типовою – викличною, назвою періоду сталінської реконструкції «Національно-культурне будівництво і боротьба проти націоналізму», самий «націоналістичний ухил» уже мертвого М. Скрипника, Д. Затонський ось як окреслив міфологему «нової» української культури: «Ми будуємо культуру соціалістичну, носителі якої є українські пролетарі-ударники соціалістичної індустрії, ударники колгоспного будівництва, оті бригадири, трактористи, комбайнери, ланкові – нові люди на відновленій революцією радянській землі. Ось чому в творенні української культури ми розходимося з тими, що намагаються протягти безперервну «золоту нитку» від великокняжої Київської України-Русі через Петра Могилу, батька Хмельницького до Центральної Ради, імперіалістичної інтервенції і до наших днів» (Затонський, 1934: 13-14). В цьому і в багатьох інших публічних виступах колишніх колег-однодумців М. Скрипника було піддано критиці та засудженню його, популяризоване в 20-х рр. ХХ ст., виразно українське націонал-комуністичне бачення як історії

України, так і її соціокультурного поступу «лиш в своїх українських формах» і «тільки пролетарськими шляхами» - як «культури широкої самодіяльності мільйонів трудящих мас» братньої спілки національних культур СРСР, кожна з яких є національна «за формою і мовою» та пролетарська за змістом.

Виконавець у 1933 р. спланованої та ініційованої Й. Сталіним кампанії «деукраїнізації», яка включала в себе Голодомор, знищення історичних, як-от церковних архітектурних, пам'яток і нові політичні процеси в УСРР, другий секретар ЦК КП(б)У П. Постишев у тому числі закидав М. Скрипнику пряму підтримку філософської діяльності В. Юринця і П. Демчука. Основний зміст «реконструйованої» у такий спосіб вітчизняної культури їх колега, філософ І. Поляков визначив у цій, оприлюдненій ним після самогубства М. Скрипника і Голодомору, такій мітологемній – сталінській, візії: «Українські пролетарі і колгоспники переможно за проводом компартії, в нерозривному зв'язку з трудящими всього СРСР, будуючи соціалізм, розгромили націоналістичну контрреволюцію, її ідеологів та «теоретиків». За проводом нашої партії ми дійшли гігантських успіхів в індустріалізації УСРР, соціалістичній перебудові сільського господарства України, в будівництві української радянської соціалістичної культури. Радянська Україна – невід'ємна частина нашого Союзу і пролетарі та колгоспники радянської України, йдучи під прапором пролетарського інтернаціоналізму, і далі переможно будуватимуть національну формою і соціалістичну змістом культуру УСРР» (Поляков, 1934: 135).

Від початку етапу «нової економічної політики» у СРСР до проведення XVII з'їзду ВКП(б) у січні-лютому 1934 р. у Москві, тобто протягом 1921 – 1934 рр., на які й припав період формування «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження», тривав перший – плідний і трагічний, етап «радянської» інституціалізації українських національних філософських освіти, науки і культури. У провідних освітніх і науково-дослідних осередках тоді столичного – «харківського», «філософського кола», як-от філософсько-соціологічного відділення УІМЛ і Інституту філософії та природознавства

ВУАМЛІН, постала плеяда творців т. зв. «української радянської філософії», чільними представниками якої були академіки ВУАН, професори філософії С. Семковський і В. Юринець та член-кореспондент ВУАН П. Демчук. Саме вони та понад двадцять їх колег із згаданих установ узяли головну участь у процесі теоретичного розроблення і практичного втілення основних моделей самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби першої половини ХХ ст. Вказані моделі можуть бути умовно класифіковані на дві – умовні, групи: 1. офіційно визначені радянською владою та нею авторитарно запроваджені в академічно-вишівський освітній і науковий дискурс в СРСР; 2. частково чи цілком відмінні від першої групи підцензурні – індивідуальні й групові, національні промарксистські та, власне, немарксистські.

Протягом двох – дорадянських, етапів зародження саме україномовної вітчизняної філософії: 1) імперського – колоніального, у Австро-Угорській та Російській імперіях, у їх світських і духовних вишах, академічних установах й фахових товариствах; 2) постімперського – епохи національно-визвольних змагань в УНР, ЗУНР і Українській державі, в перших – уже україномовних, вишах і УАН у Києві, – початково оформились однойменні відповідні моделі самоідентифікування вітчизняної філософської модерної традиції. Проте їх розвиток в УСРР було насильницьки зупинено і винесено поза європейський і світовий контекст владою СРСР за третього – неоімперського, етапу. На зміну їх відносно плюралістичному розвитку, цією владою в 20-х – 30-х рр. ХХ ст. офіційно запроваджено марксизм у його різних версіях, зокрема як зарубіжних європейських, так і радянських. До кінця 30-х рр. ХХ ст. в СРСР було засуджено ряд марксистських концепцій Г. Плеханова, О. Богданова, Л. Троїцького, М. Бухаріна та ін. і розпочато полеміку підтриманих ЦК ВКП (б) «діалектиків»-«деборінців» з «ревізіоністами»-«механістами». В рамках цієї – політично вмотивованої сталінізмом, ідейно-світоглядної дихотомії, і було політично декретовано відмінність обох цих напрямів, як спільно «ухилів» – «механістичного» та «ідеалістичного», від т. зв. «марксизму-ленінізму».

Офіційне їх засудження, як і публічні критика та засудження чільних їх «теоретиків» в УСРР – С. Семковського, В. Юринця і П. Демчука, на т. зв. «філософському диспуті» в УІМЛ у 1931 р., позначили край періоду умовно дозволеного владою осмислення і обговорення згаданого переліку моделей радянської самоідентифікації філософії та зведення її тлумачення в СРСР з 30-х рр. ХХ ст. до розробленої «групою Мітіна-Юдіна» т. зв. «сталінської» версії марксизму-ленінізму. Водночас, згадані та інші фахові філософи УСРР, як-от Я. Білик, напередодні, під час та після згаданого «диспуту» вдалися до дозволеного владою «внутрішньонаціонального» розрізнення «радянської» й української емігрантської версій історії та специфіки вітчизняної філософії. У центрі їх заочної полеміки з філософами діаспори, як-от І. Мірчуком та ін., постали праці з історії філософії України Д. Чижевського, насамперед його «Нариси з історії філософії на Україні» (1931). В. Юринець, П. Демчук та Я. Білик, у різній мірі, проте піддали її критиці й засудили «національну» схему її автора з позиції «марксистсько-ленінської діалектичної методи» у виразно українській націонал-комуністичній позиції візрця М. Скрипника. Разом із тим, саме В. Юринець і П. Демчик – вихованці Віденського університету та чільні дослідники історії світової філософії в УСРР, розробляли, з точки зору ряду сучасних дослідників, насамперед (Вдовиченко, 2015), власні – проєвропейські, точніш – зорієнтовані на німецьку і німецькомовну філософію модерну, концепції та, власне, моделі – індивідуально-підцензурні, фахового самоідентифікування.

Протягом радянського етапу історії «київського філософського кола» чи Київської філософської школи другої половини ХХ ст., а саме в другій половині 50-х – 80-х рр. ХХ ст., тривав постсталінський – підцензурний, хоч і, певною мірою, «демократизований» процес самоідентифікування в УРСР, головним чином – у новозаснованих на той час Інституті філософії АН УРСР і філософському факультеті КДУ ім. Тараса Шевченка, повоєнної і наступних генерацій вітчизняних фахових філософів. Цей процес епохи постмодерну в

західноєвропейській і світовій філософській думці являв собою другий – вже постсталінський, етап інституціоналізації вітчизняної україномовної філософії у контексті задіяння в СРСР внутрішньополітичної парадигми русифікування, ідеологічного уніфікування і тотального одержавлення. Якщо перший період цього етапу – пізньосталінський (середина 40-х рр. ХХ ст. 1953 р.) припав на кінець сталінської диктатури та початок «холодної війни» за «залізної завіси» між СРСР та США з їх сателітами, то другий – хрущовська «відлига» (1953 – 1964 рр.), став нетривалим періодом неоантиколоніального руху як у Європі, так і в Азії та Африці. Саме в його ідейному – головно неомарксистському, річищі в УРСР тривало формування українського правозахисного руху, як і, ширше, виразно націонал-патріотичного руху шістдесятництва.

В контексті останнього тривало формування представленої, переважно, випускниками філософського факультету КДУ ім. Тараса Шевченка, плеяди творців «київського філософського кола» другої половини 50-х – 60-х рр. ХХ ст. – переважно, співробітників згаданого інституту. Протягом цих десятиліть під проводом його директорів Д. Острянина (1952 – 1958), П. Копніна (1958 – 1968) й В. Шинкарука (1968 – 2001) важливу роль у науково-дослідницькій діяльності Інституту АН УРСР почали відігравати такі найнонконформніші його відділи, як: історії філософії на Україні, логіки та методології наукового пізнання і філософської антропології. Очільники двох останніх з них, а саме першого – П. Копнін, і другого – В. Шинкарук, поклали початок авторським напрямам філософських студій чи, по суті, двом окремим науковим школам: «копніністів», чи «червоних позитивістів», і «шинкаруківців», чи «червоних екзистенціалістів». Саме ці дві – неформальні, але закріплені фаховою усною традицією з 60-х рр. ХХ ст., назви і стали основними вербальними маркерами самоідентифікування генерації «українських філософів-шістдесятників». Їхня науково-дослідницька діяльність, власне, була періодом-антитезою стосовно історії «філософського фронту» УСРР періоду «Розстріляного Відродження» і, водночас, її проєвропейсько-нео- та постмарксистським продовженням.

Відрізняючи себе від уособлюючої цей «фронт» малої групи філософів того періоду, як «старої гвардії» сталінського часу, філософи-шістдесятники, разом із тим, вдалися до першого в УРСР комплексного вивчення спадщини згаданого «фронту» від періоду хрущовської «відлиги» до часу горбачовської «перебудови» (1985 – 1991 рр.). Водночас, протягом усіх чотирьох періодів науково-дослідницької діяльності філософів УРСР у другій половині ХХ ст., у їх публічній фаховій присутності в державному інформаційному просторі єдиноприйнятним було самоозначення себе як «радянських філософів», або «філософів Української РСР». У низці академічних радянських монографій з історії української філософії (Нарис історії філософії на Україні, 1966; Філософська думка у Києві, 1982), тим не менш, можна часто зустріти й ряд інших – ідеологічно неакцентованих та національно і географічно чітких, самоідентифікацій філософською спільнотою УРСР як «філософів Києва» та «українських філософів». У небагатьох самвидавних публікаціях науковців УРСР, наприклад вчених-політемігрантів, як-от у мемуарах Л. Плюща (Плющ, 2002), наявні оприлюднені численні неофіційні спроби самоідентифікації філософів УРСР уже кінця 50-х – 80-х рр. ХХ ст.: «київські позитивісти», «марксист-сартристи», «молодомарксист» та ін.

Все це, на наш погляд, свідчить про активне засвоєння рядом поколінь філософів УРСР, головним чином – співробітників Інституту філософії АН УРСР, у другій половині 50-х – 80-х рр. ХХ ст. здобутків світової філософії, у першу чергу – епох модерну і постмодерну, як і всіх попередніх періодів. Ця обставина, в контексті засвідчення значного ідейно-тематичного відходу цих фахових філософів від сталінського етапу розвитку філософії СРСР, була не раз висвітлена мислителями української діаспори та іноземними філософами, як-от М. Тітером (Teeter, 1981) та Б. Витвицьким (Витвицький, 1984). Системно досліджуючи історію вказаного інституту та його наукову періодику, а саме часопис «Філософська думка», вони прямо вказали на входження вітчизняної філософської думки пізньорадянського часу до західноєвропейського і світового

філософського – постмодерного, контексту. Показовим є визнання Б. Вітвицьким того, що В. Лісовий – активний учасник українського правозахисного руху, радянський в'язень сумління та найвідоміший у вільному світі з початку 70-х рр. ХХ ст. – після його арешту в УРСР, вітчизняний філософ-правозахисник, був широко обізнаний з дослідженнями з філософії логіки і філософії мови всіх головних їх розробників на той час у Західній Європі і США, як-от: Г. Фреге, А. Чьорч, Г. Райл і П.-Ф. Стросон.

Системне вивчення метафілософських рефлексій у науковій діяльності «київського філософського кола» другої половини ХХ ст. неможливе, на наш погляд, без комплексного осмислення пошуків його чільними діячами, а саме творцями світової наукової слави Інституту філософії АН УРСР, насамперед М. Поповичем, С. Кримським і В. Горським, як і їх молодшими колегами, не в останню чергу В. Табачковським, ідентичності філософії за радянського та вже пострадянського часу. На перший план у його проведенні повинно вийти співставлення основних здобутків офіційного радянського і пострадянського – неакадемічно-деформалізованого, філософських наративів цих мислителів, тобто як їх академічні наукові здобутки радянської доби, так і весь комплекс невідцензурно-критично переосмислюючої їх мемуаристики. Важливу роль у цьому процесі відіграють здобутки жанру «усної історії філософії», одними з найперших і, водночас, найсистемніших взірців якої в незалежній Україні є опубліковані як у часописах «Філософська думка» і «Sententiae», так і в ряді монографій Т. Чайки й ін. виданнях інтерв'ю цієї дослідниці і Студентського товариства усної історії філософії при кафедрі історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

## РОЗДІЛ 4. ДИСКУРС САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ В СУЧАСНІЙ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ

### 4.1. Пошуки ідентичності філософії в умовах кризи пострадянської доби (Вілен Горський, Сергій Кримський, Віталій Табачковський, Мирослав Попович)

За періоду горбачовської «перебудови» у СРСР в другій половині 80-х рр. ХХ ст.: між публічним виступом у квітні 1985 р. генерального секретаря ЦК КПРС М. Горбачова з визначенням політичного курсу на «перебудову» як державної системи реформ і складанням ним у грудні 1991 р. повноважень першого та останнього Президента СРСР, – наростали кардинальні зміни як у політичному, так і соціокультурному житті УРСР. На зміну т. зв. партійній «геронтократії» епохи «застою» з її закостенілою постсталінською командно-адміністративною системою прийшла політика «гласності» – офіційна спроба реформування цієї системи з метою її оновлення та «прискорення соціально-економічного прогресу» в СРСР. Її об'єктом став на тоді найширший спектр суспільних викликів: від засудження феномену сталінізму на основі вивчення більш ніж півстоліття засекречених матеріалів спецфондів до обговорення на загальнодержавному рівні питань внутрішньої і зовнішньої політики СРСР. У середині 80-х рр. ХХ ст. М. Горбачовим було сформульовано світоглядну – соціально-філософську, концепцію «нового політичного мислення», основні тези якої свідчили про наміри налагодження партнерських стосунків СРСР із Західним блоком, зокрема їх деідеологізацію, включно з визнанням переваги загальнолюдських цінностей над класовими. Вони були предметно викладені в знаковій книзі того часу «Перебудова і нове мислення для нашої країни та всього світу» (1987) М. Горбачова.

Не зважаючи на виразні здобутки т. зв. політики «розрядки» між СРСР і США в 80-х рр. ХХ ст., наслідки їх тривалого геополітичного протистояння, як-

от збройна агресія СРСР проти Афганістану в 1979 – 1989 рр. і, відповідно, міжнародна політична ізоляція Москви та її економічна блокада усім вільним світом у ці роки, і зумовили невідворотню кризу радянської економіки. Її пік припав на пізньорадянський час, тобто саме на період «перебудови». Одним з потужних чинників кризи суспільної довіри до влади стала аварія 1986 р. на Чорнобильській АЕС, як і державна антиалкогольна кампанія 1985 – 1987 рр. Незважаючи на поступову демократизацію вітчизняного суспільного життя – заснування громадсько-політичного об'єднання «Народний Рух України за Перебудову» (1989) та, того ж року, і Українського історико-просвітницького товариства «Меморіал», протягом 1988 – 1991 рр. у СРСР активно тривав т. зв. «парад суверенітетів», або ж ухвалення низкою республік СРСР та РРФСР декларацій про державний суверенітет. Відповідну декларацію ухвалено 16 липня 1990 р. і Верховною Радою УРСР, а до того – у жовтні 1989 р., нею ж прийнято Закон УРСР «Про мови в Українській РСР», співавтором якого був директор Інституту філософії АН УРСР та голова товариства «Знання» УРСР з 1984 р., академік АН УРСР В. Шинкарук.

Головним наслідком реакції влади УРСР на Серпневий заколот 1991 р. у Москві було ухвалення 24 серпня 1991 р. Верховною Радою УРСР Акту проголошення незалежності України, підтвердженого на Всеукраїнському референдумі 1 грудня 1991 р. Саме тоді розпочався пострадянський період – епоха утвердження незалежної України та її повноправного входження до ЄС і НАТО. Ми можемо умовно поділити її на такі три етапи: 1. пострадянський у його вузькому значенні – від здобуття Україною незалежності в 1991 р. до Помаранчевої революції 2004 р., 2. від Помаранчевої резолюції до Революції гідності в листопаді 2013 – лютому 2014 рр., 3. від початку гібридної війни т. зв. РФ проти України у 2014 р. й досі. Ці етапи, фактично, являють собою, в той же час, і три етапи процесу осмислення українським народом проблеми власної ідентичності, як і вітчизняною філософською спільнотою – питання самоідентифікації філософії в українській постмодерній культурі. Основний

внесок до вивчення питання самоідентифікування філософії УРСР другої половини ХХ ст., як і трансформування цього процесу в незалежній Україні, зробили, на наш погляд, представники «київського філософського кола», в першу чергу – такі його творці і провідні діячі, як М. Попович, С. Кримський та В. Горський. Саме вони і їх учень-колега по інституту В. Табачковський співдіяли у низці проектів як формалізованого відтворення його історії, так і її реконструювання в перших проектах з усної історії філософії.

В. Табачковський не раз відзначив у праці (Табачковський, 2002) постать В. Горського, а два підрозділи її «Дії першої: персоналізований час»: «8. «Постмарксистська раціональність супроти «театру соціальних (та інших) абсурдів» (Мирослав Попович)» та «9. Софійна ноосферність персонального універсуму (Сергій Кримський)», – є одними з перших нарисів наукових шляхів цих його колег. Самі ж вони утрьох стали у позаминулому і минулому десятиліттях авторами власних підсумкових автобіографічних реконструкцій. Виводячи їх поза межі академічно-вишівських науково-методичних підходів на рівень новаторської жанрово-тематичної форми відвертих – непідцензурних, розмов-спогадів, М. Попович, С. Кримський і В. Горський артикулювали їх, головним чином, у авторському проекті «Усні історії філософів» їх спільної вихованки і, потім, колежанки по інституту Т. Чайки (Горський, 2014; Кримський, 2012; Попович, 2012). Кожен із них не раз доповнював спогади про історію свого життя, головним чином участь у роботі Інституту філософії АН УРСР, у численних бесідах-інтерв'ю, як-от М. Попович (Київська філософська школа, 2015) і В. Горський (Горський, 2011) – у діалогах із фаховими інтерв'юерами, а С. Кримський – у перевиданій у збірнику статей (Кримський, 2010) його майже десятирічній серії інтерв'ю та дописів до всеукраїнської газети «День».

Діти з родин, що зазнали сталінських репресій, та юні свідки страшних перипетій Другої світової війни, вони потерпіли й унаслідок антисемітських і ін. політичних кампаній у СРСР. Вимушені учасники ідейного протистояння

Східного і Західного військово-політичних блоків періоду «холодної війни», М. Попович, С. Кримський та В. Горський найповніше і найпромовистіше за колег-однолітків відобразили у їх інтерв'ю Т. Чайці соціокультурний досвід генерації творців «київського філософського кола» другої половини ХХ ст. Їх спільний досвід навчання в Київському державному університеті ім. Тараса Шевченка та наукової роботи в Інституті філософії АН УРСР часів двох його перших директорів М. Омеляновського та Д. Острянина з середини 40-х до початку 60-х рр. ХХ ст., засвідчив принципову відмінність у сприйнятті ними – засновниками генерації «українських філософів-шістдесятників», та їхніми викладачами зі «старої гвардії» - рештками творців «філософського фронту» УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст., шляху і перспектив поступу філософської думки в Україні та світі. Зasadничо питомим для перших із них було заперечення сталінської версії марксизму-ленінізму і, власне, неомарксистське, а згодом – і постмарксистське, долучення до західноєвропейської – у першу чергу саме модерної і постмодерної, й, у цілому, світової філософської спадщини.

Вони разом стали учасниками трьох головних академічних вітчизняних проектів з історії філософії України 60-х – 80-х рр. ХХ ст., які й є, по суті, основними маркерами офіційно-наукового – підцензурного, проте присутнього самоідентифікування філософської спільноти УРСР, головним чином – якраз «київського філософського кола» (Нарис з історії філософії на Україні, 1966; Філософська думка у Києві, 1982; Історія філософії на Україні, т. 1-2, 1987). Оцінюючи цей етап історії філософії в УРСР, В. Табачковський так визначив його сутність як, на його думку, другого в ХХ ст. – «не розстріляного», відродження філософії УРСР: «В 60-90-ті роки перешкоди в розвитку філософської науки долалися з великими труднощами. Обман, культова ідеологізація офіційної пропаганди, прихована криза суспільного розвитку, розходження в ряді сфер соціального життя між теорією і практикою, словом і ділом досягли значних розмірів, перетворилися на своєрідні стереотипи й норми повсякденного й громадянського буття. Ця принципова роздвоєність визначає й

результати розвитку філософської думки в Україні зазначеного періоду. Вона позначається суттєвим зростанням теоретичної активності; водночас результати цієї активності не стільки наближали, скільки віддаляли від глибокого усвідомлення сутності реальних процесів, що відбувалися в житті суспільства» (Бичко, 1994: 402-403).

На загал, ця оцінка є вірною, але не виявляючою до самого кінця всієї – складної й суперечливої, специфіки зазначеного періоду в історії української філософської думки, яка достеменно засвідчена на сторінках трьох згаданих монографій: «Нарис історії філософії на Україні» (1966), «Філософська думка в Києві: історико-філософський нарис (1982) й «Історія філософії на Україні: у 3 томах» (1987). Протягом цих контрверсійних десятиліть у історії УРСР і, ширше, СРСР – від кінця хрущовської «відлиги» до присмерку горбачовської «перебудови», у видавництві АН УРСР «Наукова думка» й побачили світ ці – прикметні їх виразною тематично-фактографічною інноваційністю, видання Інституту філософії АН УРСР. В них, як виглядає, найчіткіше і системніше за всі інші – подібні, спроби, відображено еволюцію наукового самооцінювання генерації українських філософів-шістдесятників від засудження культу особи Й. Сталіна на XX з'їзді КПРС (лютий 1956 р.) до засвідчуючого кінець епохи «застою» перебудовного XXVII з'їзду КПРС (лютий-березень 1986 р.). Ці три видання є, певного роду, реперними показниками межових – зумовлених внутрішньополітичними змінами в УРСР і СРСР, ситуацій у переході вчених-філософів в спробах цих їх самоідентифікувань від хрущовської «відлиги» до неосталінського «застою», від нього – до горбачовської «перебудови» та від останньої – до незалежної України.

Найперший в УРСР академічний «Нарис історії філософії на Україні» (1966), створений під орудою тоді вже экс-директора Інституту філософії АН УРСР Д. Острянина, став знаковим – україномовним і найавторитетнішим до 80-х рр. XX ст., вітчизняним виданням з цієї тематики. Уперше відтворюючи – з можливою на ті часи повнотою, сім етапів історії філософської думки: від

«періоду занепаду родоплемінного і формування феодального ладу» України-Русі до «марксистсько-ленінської філософії на Україні» часу «розгорнутого будівництва комунізму», автори цієї праці й розробили одну з перших версій безперервного розвитку вітчизняної філософської думки. Це, по суті, й була академічна спроба реконструювати її самоідентифікування від «філософської думки на Русі» чи «давньоруської філософської думки» X – XII ст. – до часу «українських радянських філософів» етапу «завершення побудови» в УРСР і СРСР «соціалістичного суспільства». Прикметно, що автор вступу – тоді вже член-кореспондент АН УРСР, Д. Острянин відверто засвідчив у ньому свою і наукового колективу проекту увагу – хоч і критичну, до здобутків вивчення історії філософії України вченими української діаспори, не в останню чергу – якраз у «Нарисах з історії філософії на Україні» (1931) Д. Чижевського.

Позиціонуючи свій проект, по суті, як антитезу праці Д. Чижевського, а саме як найперший «систематизований виклад історії філософії на Україні за період від Київської Русі до наших днів», його автори виходили з тез про: «органічну єдність духовного розвитку українського й російського народів», їх спільну боротьбу з «антинауковим світоглядом – філософським ідеалізмом, метафізикою та релігією» і «перетворення марксизму в неподільно пануючий світогляд всього народу» за «періоду будівництва соціалізму» в СРСР. Чітко декларуючи на початку заключного – сьомого, розділу, що у 1956 – 1958 рр. «Радянський Союз завершив побудову соціалістичного суспільства», а після XX з'їзду КПРС СРСР вийшов «на шлях до вступу у новий період свого розвитку – період розгорнутого будівництва комунізму», його автори прямо вказали на залежність поступу радянської філософії від рішень пленумів та з'їздів КПРС. Вони наголосили, що XX з'їзд КПРС (1956) засудив «культ особи» Й. Сталіна та «відновив принципи творчого ставлення до марксизму-ленінізму», як і «вказав на необхідність покінчити з чужим творчому духові марксизму-ленінізму догматизмом», що потребувало «докорінної перебудови всієї науково-дослідницької роботи».

Показовим у висвітленні авторами цього розділу внеску «радянських філософів» УРСР до «дослідження», «розробки» та «пропаганди» «питань» діалектичного і історичного матеріалізму, «філософських проблем сучасного природознавства» та історії філософії, стало неодноразове відзначення ними подолання «однобічних трактувань», «відходу від марксистських положень» і, в цілому, «традиції» Й. Сталіна і теоретиків сталінізму. Наскрізною ідеєю в цьому аналізі є теза про збереження «ленінської філософської спадщини» із її творчим розроблянням всупереч сталінській догматизації. Поруч із повсякчас використанням терміном «радянські філософи» не раз вжито й поняття «українські радянські філософи», «філософи Української РСР» та, інколи, й «українські філософи». Виразне українське націонал-комуністичне звучання цих означень, на наш погляд, інколи здобувалось й на українські націонал-патріотичні конотації. Позиціонуючи себе як «українські радянські історики філософії», автори нарису, головним чином – науковці Інституту філософії АН УРСР, дозволили собі підцензурне, далеко неповне й виразно ідеологічно заангажоване, проте найперше в УРСР україномовне академічне відтворення історії вітчизняної філософії, у тому числі – й її інституціалізації у ХХ ст.

У цьому ж «Нарисі історії філософії на Україні» (1966), за дієвої участі М. Поповича і С. Кримського, було побіжно згадано одну з двох основних – умовних, течій розвитку філософської думки у Інституті філософії АН УРСР і, на загал, «київському філософському колі», а саме «червоний позитивізм» школи П. Копніна: «В останній час на Україні почали видаватися праці П. Копніна, що систематизують проведені дослідження в галузі діалектичної логіки, зокрема в монографії П.В. Копніна, особлива увага звертається на висвітлення діалектики як логічної системи» (Нарис історії філософії на Україні, 1966: 593). Та засновки як цієї, так і іншої течії – «червоного екзистенціалізму», або школи В. Шинкарука, не були, хоча б завуальовано та стисло, тут згадані, на відміну від другої з цих трьох праць – виданої шістнадцять років по тому монографії «Філософська думка в Києві: історико-

філософський нарис» (1982). Дотична до відзначення на державному рівні в 1982 р. 1500-річного ювілею Києва, ця монографія, за редакцією саме В. Шинкарука і, водночас, автора вступу до неї В. Горського, стала своєрідним підбиттям підсумків діяльності як інституту, так і цілого «київського філософського кола» за понад чвертьстоліття постсталінської епохи. Пряма ідейна наступниця згаданого нарису, ця монографія, водночас, засвідчила якісно нові конотації у самоідентифікуванні філософії в УРСР.

Структурно та, чималою мірою, змістовно наслідуючи нарис 1966 р., про що свідчать як назви усіх шістьох розділів цієї монографії, так і характер викладу матеріалу в ній, її автори, проте, змістили акцент у своїй – виразній, націонал-комуністичній та, багато в чому, й націонал-патріотичній позиції, з радянської неонародницької парадигми на радянську державницьку. На перший план у їх начебто традиційному наративі про Київ як «колиску трьох братніх» – східнослов'янських, народів, вийшов образ Києва – «політичного і культурного центру могутньої давньоруської держави», а образ Москви, на противагу Києву, перманентно елімінувався з цієї парадигми. Автори праці, передусім В. Горський, наскрізно постулювали у ній історичну роль Києва, як, власне, чільного осередка вітчизняного філософування від Середніх віків, коли він і став «політичним і культурним центром могутньої давньоруської держави», крізь епоху Гетьманщини до столиці УРСР. Вони сполучили ідею киевоцентризму з настановою україноцентричності становлення вітчизняних філософських освіти, науки та культури від епохи династії Рюриковичів до хрущовської «відлиги» і добігаючого тоді кінця неосталінського «застою». З нашої точки зору, ця праця є яскравим свідченням хоч і русифікованого, але, разом із тим, проукраїнсько-киевоцентричного самопозиціонування фахової філософської спільноти УРСР напередодні горбачовської «перебудови».

Не Москва чи Росія, К. Маркс або В. Ленін, але Київ – маркер, який надідеологічно сполучив у одну лінію весь процес вітчизняних філософських освіти, науки і культури від Середньовіччя до постмодерну. В цьому виданні, на

наш погляд, запропоновано на позір інтернаціоналістичну, але присутньо – націонал-комуністичну, аніж не ізоляціоністську, а відчутно проєвропейську києвоцентричну версію розвитку вітчизняної та, ширше, східнослов'янської філософської думки від Середніх віків до постмодерну. В анотації цієї праці йдеться про розкриття «ролі Києва в розвитку філософської думки у Давній Русі, в становленні філософської культури українського народу»: від східних слов'ян V – VIII вв. і до «розквіту філософської думки у Києві в радянський період». Оформлений, чималою мірою, в наукових – головне медієвістичних, дослідженнях, у першу чергу В. Горського (Горський, 1988, 1993) і С. Кримського (Кримський, 2008, 2010), як і, зокрема, М. Поповича (Попович, 1985), цей підхід принципово відмінний від одного з найпромовистіших зразків проросійсько-великодержавного розгляду місця і ролі Києва в історії філософської думки і культуротворення східних слов'ян у виданій того ж року в Києві монографії О. Замалєєва та В. Зоца.

Принципово важливим для підцензурного, проте публічного і явного не лише для науковців СРСР, але й світового філософського співтовариства, артикулювання нових самоідентифікацій фахової спільноти філософів УРСР було відносно чітко окреслення та розгляд засад «червоного позитивізму» та «червоного екзистенціалізму» у заключному – шостому, розділі цієї праці під виваженою і звичайною на тоді назвою «Дослідження філософських проблем марксизму-ленінізму за умов розвинутого соціалізму». В його підрозділі «2. «Світоглядна і методологічна функція марксистсько-ленінської філософії» системно висвітлено засновки «світоглядно-антропологічного повороту» В. Шинкарука під такою назвою: «суттєва координаційна робота з дослідження світоглядних аспектів діалектики». Відзначаючи основні наукові розробки його і його колег, зокрема О. Яценка, В. Іванова та М. Булатова, автори праці перейшли у його наступному підрозділі – «3. Логіка і методологія науки», до висвітлення науково-дослідницької діяльності вже померлого П. Копніна, як директора в 1962 – 1968 рр. Інституту філософії АН УРСР та завідуючого в

1962 – 1966 рр. заснованого ним же в цій установі відділу логіки наукового пізнання. Ідейно засновковими і найчастіше вживаними авторами монографії у ній позначеннями вітчизняних любомудрів-мислителів є «філософи Києва» та «вчені Києва», зазвичай позбавлені явних політичних конотацій.

Прикрим упущенням у розвитку цієї киевоцентрично-проукраїнської парадигми у останньому великому академічному проекті Інституту філософії АН УРСР радянського часу – на межі фіналу горбачовської «перебудови» та проголошення незалежності України, був невихід у світ частково готового до друку заключного – третього, тому видання «Історія філософії на Україні: у 3 томах» (1987). У двох перших: «Том 1. Філософія доби феодалізму» та «Том 2. Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX – початок XX ст.)», – виданих під орудою їх головного редактора В. Шинкарука, за спільної дієвої участі М. Поповича, С. Кримського і В. Горського, було творчо використано здобутки дослідження історії вітчизняної філософії на основі багаторічних досягнень як науковців відділу історії філософії на Україні згаданого інституту, так і методологічних новацій творців «червоного позитивізму» та «червоного екзистенціалізму». В той же час, не зважаючи на їх спільні значні успіхи у вивченні філософської думки України XX ст., ані історія «філософського фронту» УРСР 20-х – 30-х рр. XX ст., ані історія «київського філософського кола» та всієї української філософії постсталінської епохи так і не були досліджені цим-от – класичним на сьогодні, авторським колективом у його незавершеному проекті.

Розкриваючи підстави такого доволі сумного казусу, О. Шеремета, як сучасна дослідниця «ідеологічного й адміністративного контекстів стратегій» вивчення філософської думки України в УРСР, зауважила: «Парадоксальним чином лібералізація ідеологічної та адміністративної ситуації, яка сприяла виходові багатостраждального видання, знеохотила авторський колектив видавати третій том, присвячений XX століттю – вочевидь, з погляду 1987 року його текст здавався вже занадто заідеологізованим» (Шеремета, 2013: 99).

Бачимо, що цей – присвячений «70-тим роковинам Великої Жовтневої соціалістичної революції», найкапітальніший проект філософської спільноти УРСР з історії вітчизняної філософії вкрай яскраво засвідчив кризу її самоідентифікування ще в пізньорадянський час – за епохи горбачовської «перебудови». Не менш виразним симптомом цієї кризи – від термінологічного й до інституційного її рівнів, стала низка досить гучних наукових – публічних, дискусій, з приводу визначення місця й ролі «київського філософського кола» в історії філософії та питання існування Київської філософської школи другої половини ХХ ст. Активними учасниками цих полемік на шпальтах як наукової періодики, так і провідних вітчизняних видань, як-от газети Верховної Ради України – «Голос України», стали у 90-х рр. ХХ – на початку ХХІ ст. чільні дослідники історії української філософії постмодерну А. Горак (Горак, 2009) та В. Табачковський (Табачковський, 2002).

Перевесниця М. Поповича і С. Кримського, докторка філософських наук, професорка КДУ імені Т. Шевченка А. Горак уже в наступному 1988 р. – після виходу в світ двох томів згаданого видання, виступила в щорічнику АН УРСР «Наука і культура. Україна» зі статтею під вельми перебудовчою назвою «Філософія перебудови і перебудова філософії» щодо нагальності реформ у вітчизняних філософських освіті, науці та культурі. Вказуючи на «обезлюднений» світ філософських категорій і принципів», як основу курсів філософії у вишах УРСР, вона констатувала дегуманізацію знань про людину і світ в українській філософській освіті та її явний кризовий стан. Невдовзі, в першому – «перебудовчому», курсі лекцій «Філософія» (Філософія, 1991) за редакцією І. Бичка та за участі А. Горак і В. Табачковського, ця проблема постала в центрі уваги з позиції «філософської концепції регуманізованого марксизму». А вже на початку 90-х рр. ХХ ст. – у періодиці незалежної України, як-от статтею «Інститут філософії чи ВПШ? Відкритий лист академікові В.І. Шинкаруку» у газеті «Самостійна Україна», розпочато й полеміку про ідеологічний вимір діяльності Інституту філософії АН УРСР. Її автор, доктор

філософських наук М. Роженко – член Всеукраїнського товариства політв'язнів і репресованих та автор згаданої вище праці з історії репресованого «філософського фронту» УСРР (Роженко, 1996), піддав гострій критиці В. Шинкарука і очолюваний ним колектив і в низці інших публікацій, як-от статті під промовистою назвою «Мімікрія» в «Голосі України» за 8 квітня 1992 р.

У власну чергу, А. Горак виступила в своєму відкритому листі, який надіслала до «Голосу України», на захист В. Шинкарука та його колег у ім'я, за її словами, «філософської культури незалежної України». Вона заперечила, що постсталінський період філософської думки УРСР може бути зведений «лише до апологетики режиму» СРСР і зазначила, що завдяки В. Шинкаруку, як і, в тому числі, М. Поповичу і С. Кримському, в радянський час в Україні і було збережено «дух філософствування» й, на загал, «філософську культуру, культуру відроджуваної нині нації». Показово і те, що вже 1991 р. в Інституті філософії АН УРСР відбулись описані поновленням на роботі в ньому за рік до того в спогадах (Лісовий, 2014) в'язнем сумління в таборах СРСР В. Лісовим зміни – кадрові та структурні. Було перейменовано і реформовано низку відділів, як-от на зміну відділу діалектичного матеріалізму прийшов відділ філософської антропології, а до відділу історії філософії в Україні, повернулись, окрім В. Лісового, С. Кудра та В. Бишовець. Невдовзі, в 2004 р. – після виходу в світ славнозвісної розвідки В. Табачковського (Табачковський, 2002), між ним і В. Лісовим виникла дискусія щодо явища Київської філософської школи другої половини ХХ ст., на захист тези про існування якої перший з них виступив у березні 2004 р. – у часописі «Критика», зі статтею «Риторика замість аргументації».

Як ця праця В. Табачковського, так і опублікована А. Горак у 2009 р. монографія (Горак, 2009), викликали триваючу й досі дискусію представників фахової філософської спільноти незалежної України щодо обґрунтованості й точності цих найвідоміших постмодерних намагань артикулювання історії філософії в УРСР постсталінської епохи. Доповнюючою їх не лише

фактографічно, але й концептуально-тематично є і частково опублікована в авторському проекті «Усні історії філософів» Т. Чайки серія її багатогодинних інтерв'ю, у першу чергу – з В. Горським (Горський, 2014) та С. Кримським (Кримський, 2012), як і М. Поповичем (Попович, 2012) та П. Йолоном (Чайка, 2019). Свідки і, фактично, головні учасники становлення «київського філософського кола» в Інституті філософії АН УРСР з 60-х рр. ХХ ст., вони, водночас, є багатолітніми дослідниками формування філософської традиції в Україні та авторами ґрунтовних монографій з історії вітчизняних філософії і культури (Кримський, 2009; Попович, 1998, 2005). Це дозволило їм, як-от С. Кримському та В. Горському – в першу чергу, присвятити згадані інтерв'ю своїм авторським підсумковим реконструкціям з невідцензурним ідентифікуванням поступу філософських освіти, науки і культури України від Середніх віків аж до початку російсько-української війни 2014 – 2024 рр.

Як і, за визнанням відомої дослідниці – докторки філософських наук, М. Ткачук, В. Горський, його колеги-однодумці С. Кримський і М. Попович стояли, на наш погляд, у 80-х рр. ХХ ст. біля витоків т. зв. «гуманітарного повороту» філософії УРСР – переорієнтації історико-філософської науки від «натуралізації» до «гуманізації». Як свідчить дослідник їх внеску якраз до цього проекту (Вдовиченко, 2021), саме низка добре відомих нині студій цих любомудрів з історії філософії й філософської культури східних слов'ян та Русі-України 80-х рр. ХХ ст. й кінця минулого віку зумовила розробляння ними їх власних – оригінальних авторських, історико-філософських, культурологічних і інших концепцій у ґрунтовних підсумкових наукових і науково-методичних працях з історії українських філософії та культури, наприклад (Горський, 1993; Кримський, 2008; Попович, 1985). Показово, що їх автори запропонували цікаві бачення історії людства, в контексті яких вдалились до осмислення проблеми ідентичності філософії в Україні й світі за умов кризи пострадянської доби та, в цілому, формування мультикультурної глобалізованої мережевої цивілізації. Якщо С. Кримський порушив питання переходу до останньої на сучасному

етапі постісторії, а М. Попович докладно розглянув його формування за епохи «трьох криз західної цивілізації» ХХ ст., то В. Горський апробував концепцію філософських культур народів світу.

Криза пострадянської доби в усіх її соціокультурних вимірах, у тому числі – освітньо-науковому в царині гуманітаристики, головним чином – саме галузі філософських знань, знайшла яскраві висвітлення й аналіз як у працях В. Табачковського (Табачковський, 2002), А. Горак (Горак, 2009) і В. Лісового (Лісовий, 2014), так і згаданих вище інтерв'ю М. Поповича, С. Кримського та В. Горського, передусім (Горський, 2014; Кримський, 2012). Ці свідчення безпосередніх учасників подій яскраво ілюструють числа журналу «Філософська думка» другої половини 80-х - 90-х рр. ХХ ст., де, на нашу думку, найвичерпніше й найавтентичніше засвідчено перебіг і специфіку цієї кризи у академічному і вишівському середовищах вітчизняної філософської спільноти. Якщо три перші автори звернули увагу на наявний кризовий стан у Інституті філософії АН УРСР і філософських факультетах київських вишів тих років, то останні розглянули його в світлі роздумів над кризовим станом людства на загал. М. Попович визнав за виокремлені ним три «кризи» ХХ ст. «світову війну», «комунізм і фашизм» та «холодну війну», а С. Кримський наголосив, що людство перебуває у «антропологічній кризі», яка є «кризою людських якостей, самої людини» (Кримський, 2010: 15).

У власну чергу, В. Горський визнав, що Україна переживає «глобальну кризу», яку «характеризує суперечливість абсолютної прозорості, яку несе з собою інформативна доба, що долає будь-які кордони», з її «дуже великим позитивним зарядом» і, водночас, «страшна загроза втрати ідентичності» (Інтерв'ю Вілена Горського, 2011: 266). Ці мислителі не раз порушили тему переламної ролі ХХ ст., з його досвідом світових війн, Голокосту та тоталітаризму, у історії як європейської цивілізації, так і людства. Перший з них торкнувся в інтерв'ю Т. Чайці теми «нелюдського досвіду» «світу страждань та втрат ХХ віку». На його думку, на зміну класифікованим ним першим «типам

історичного буття» людства: 1. «передісторії», що почалася «з освоєння вогню і завершується неолітичною революцією», як «виникненням виробництва», 2. «історії» – «цивілізаційному процесу» в «позначках теургічної ери» – від «використання металів та їхніх сполучень» до «виготовлення трансуранових елементів атомної енергетики», – у XXI ст. надходить триваюча тепер «постісторія». Вона, за його словами, засвоює не окремі сили природи, а інтегрує планетарні, або ж земні, космічні і субатомні світи діяльності людини як «громадянина ноосфери» й «володаря інформаційного універсуму». Від її початку – появи першого «універсального знаряддя виробництва» – комп'ютера, триває і поява «нового шару реальності між мікро- й макросвітами» – інформаційно-цифрового.

Всі три мислителі не раз відзначали небезпеку дегуманізування особи й соціуму в мультикультурно-глобалізованому світі, принципово обстоюючи у своїй науковій творчості, головним чином, українські націонал-патріотичні – традиціоналістські, морально-ціннісні орієнтири. У випадках С. Кримського і В. Горського, як це аргументовано сучасними дослідниками, наприклад (Вдовиченко, 2021), весь досвід їх українознавчих – історико-філософських та культурологічних, студій засвідчив особливу роль у їх творчості саме «києворуської» тематики. Еволюціонуючи, на думку автора цієї статті, від марксистсько-ленінського і, в цілому, просвітницького погляду на вітчизняну, насамперед середньовічну, філософську спадщину до увиразнення специфіки філософування в Україні-Русі як, за М. Ткачук, своєрідного типу середньовічного антропологізму, С. Кримський і В. Горський виявили її особливості як «морально-філософсько-теологічного синкретизму». Визнаючи головну роль етичних засад та ідеалів «києворуського» «любомудрія» у своїх науковому пошуку та особистісному розвитку, С. Кримський і В. Горський наголосили на їх потенційно важливій культуротворчій ролі як «інваріантних цінностей» рідного соціуму за умов кризового входження України до мультикультурно-глобалізованого світу.

Свідченням цього є вся еволюція «києворуських» студій С. Кримського від культурологічних та культурфілософських розвідок першої половини 90-х рр. ХХ ст., як: статей «Культурні архетипи чи знання до пізнання» (1991), «Універсалії українського менталітету» (1992), «Лад культури: хронотопи і символи» (1992), та публікацій 1994 – 1996 рр. («Дім. Поле. Храм», «Осяйні смисли», «Під сигнатурою Софії» й ін.), – до класичних здобутків останнього етапу («Цивілізаційний розвиток людства» (2007), «Під сигнатурою Софії» (2008) й «Ранкові роздуми» (2009)). Те ж саме стосується і наукового пошуку В. Горського: від його перших публікацій 80-х рр. ХХ ст. та підсумовуючої їх монографії «Філософські ідеї в культурі Київської Русі XI – початку XII в.» (1988), крізь низку виданих у незалежній Україні монографій 90-х рр. ХХ ст., як-от «Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.)» (1993) та «Святі Київської Русі» (1994), й до заключних його публікацій, головним чином – великого інтерв'ю Т. Чайці (Горський, 2014). Те ж саме, чималою мірою, стосується й багатого медієвістичного досвіду їх колеги М. Поповича, перу якого належать вже класична монографія «Світогляд давніх слов'ян» (1985) та інші публікації з цієї тематики.

На наш погляд, етапними – знаковими, віхами у тривалому осмисленні усіма ними цієї проблематики стали їх підсумкові – визначні, інтелектуальні звершення, передусім: «Історія української філософії: курс лекцій» (1996) В. Горського, «Нарис історії культури України» (1998) М. Поповича та «Під сигнатурою Софії» (2008) С. Кримського. Цей неоархаїзуючий християнсько-постмодерний підхід в їх культурологічних та філософських роздумах, разом із тим, принципово сполучався ними і з критичним осмисленням широкого спектра інтелектуальних проектів від Романтизму до постмодерну, головню марксизму. Визнаючи, що протягом кожного з періодів розвитку філософії перед вів, не виключаючи інші, певний напрям, як-от марксизм, позитивізм, а донині – феноменологія, С. Кримський наголосив, що постмодернізму, як серйозної філософської течії, більше вже немає: «Постмодернізм - що це таке? Я вважаю,

що це помилка. Він виник випадково ... Це своєрідна філософія іронії, яка постала на ґрунті протесту ... з усього багатства ідей він узяв лише боротьбу проти будь-якої ієрархії ... Я бачу, що він себе вичерпав, зник» (Кримський, 2012: 175).

М. Попович, у власну чергу, зауважив у статті «Модерн і Постмодерн: філософія і політика»: «Провідні філософські течії ХХ ст. настільки різняться за спрямованостями, цілями, мовою, що діалог між ними взагалі здається неможливим» (Попович, 2018: 347). Визнаючи вплив глобальної кризи і на філософію, В. Горський зазначив: «Мені здається, що і світова філософська наука нині стоїть перед потребою суттєвої своєї переорієнтації, перебуває в пошуку нових розв'язань, нових підходів до існуючих проблем» (Інтерв'ю Вілена Горського з Юрієм Завгороднім, 2011: 268). Свідомо враховуючи це, С. Кримський і В. Горський відверто акцентували морально-ціннісний пріоритет саме духовної проблематики для сучасної філософської рефлексії. Перший ідентифікував себе як «типового філософа перехідного періоду», який проминув духовну еволюцію від «правовірного гегельянця» до «християнських цінностей». На думку В. Горського, українській духовній традиції притаманне неприйняття абстрактного теоретизування, причому, за його словами, вона в межах європейської культури демонструє тип мислення, що тяжіє не до наукової «платонівсько-арістотелівської» лінії філософії, але «александрійсько-біблійної», орієнтованої на здобуття правди, що будується як драма людського життя. Власне, ціннісні засади християнства і визначили захоплення С. Кримського релігійною філософією, а В. Горського – ідеалом «києворуського» любомудрія.

Виходячи з цих настанов, С. Кримський і В. Горський обґрунтували у низці підсумкових монографій та статей авторські версії самоідентифікації – національної та культурної, українського соціуму в контексті узалежнення, в їх історіософських баченнях, його становлення від базисних християнських ідейно-світоглядних засад. Розглядаючи середньовічну Україну-Русь як ту

«кордонну» цивілізацію, що почала виробляти новий - «греко-слов'янський», тип європейської культури, С. Кримський докладно дослідив класифіковані ним архетипи вітчизняної культури як «наскрізні структури» її історії. В його розумінні, в «національній ментальності українського народу» чільне місце – за «символіко-тематичним рядом» «Дім – Поле – Храм». Наголошуючи, що ідеї «Третього Риму» в московському державотворенні в українському прямо протистоїть ідея Києва як «Другого Єрусалима», С. Кримський запропонував україно-києвоцентричну концепцію еволюції наративу «духовної мудрості», як синтезу античної філософії та християнського любомудрія, від осередків книжності України-Русі, насамперед і головним чином – Собору Св. Софії у Києві, крізь Києво-Могилянську академію до сучасності.

Солідаризуючись із цією візією поступу України від Середніх віків до постмодерну, В. Горський, у дусі такого ж християнського – ортодоксально-греко-православного, ідейно-світоглядного традиціоналізму, розробив власну концепцію історії вітчизняної філософської культури. Пропонуючи бачити у ній три шаблі її розвитку: від «розрізнених ідей», як «підспудного засновку усього багатоманіття проблем культури», крізь їх «раціоналізування» певною філософською школою, до університетської – фахової, парадигми, він визнав за джерела цього процесу античну філософську і християнську – візантійсько – «києворуську», богословську думки. Визнаючи XI – XII ст. історії України-Русі за «перші два століття вітчизняної філософської культури», В. Горський зосередив увагу на «етичних аспектах києво-руської святості» і наголосив у інтерв'ю Т. Чайці, що за основу певної доброчесності обрав «образи києво-руських святих» – від княгині Ольги, як «взірця непорочності й мудрості», до Прп. Феодосія Печерського, як «ідеалу смиренномудрості».

На відміну від них, М. Попович вдався до предметнішого дослідження кризового стану в пошуку вітчизняною та європейською філософією власних ідентичностей за умов кризи пострадянської доби і згодом. Не зважаючи на щільні співробітництво та ідейно-тематичну спорідненість наукових пошуків

його і С. Кримського та В. Горського, зокрема приблизно спільний поступ – від логіко-методологічних до історико-культурологічних студій, шляхом, у першу чергу, медієвістичних досліджень, М. Попович відобразив у структурі підсумкового – останнього прижиттєвого, видання (Попович, 2018), спектр своїх – доволі відмінних, загально- і історико-філософських зацікавлень-пріоритетів. Як і С. Кримський та В. Горський, починаючи з медієвістичної – киевоцентричної, частини першої «Семіотика Києва» з темою «Давній Київ – столиця Русі», він продовжив її суголосною європоцентричним візіям його колег частиною другою під назвою «Україна в системі європейських цінностей».

Охоплюючи у ній увагою творчі здобутки кількох генерацій провідних діячів українських націо-, культуро та державотворення: від П. Могили, Л. Барановича і Г. Сковороди до М. Гоголя і Т. Шевченка, від М. Репніна до М. Драгоманова і С. Петлюри, – М. Попович творчо сполучив розгляд постатей очільників українського правозахисного руху І. Дзюби та Є. Сверстюка та творчої спадщини їх сучасниці – мисткині К. Білокур. Водночас, три останні частини цієї праці: «На тлі світової культури», «Дискурс культури: макро- і мікрориміри» і «Нариси з аналітичної філософії», – відкривають нам її автора як глибокого знавця перипетій становлення європейських історії, культури та філософії від ранньомодерної епохи до постмодерну. Зауважуючи, що чільні філософські течії ХХ ст. мають, на подив, спільне коріння, він вказав, що всі сучасні «антропологічні концепції природи людини» мають за джерело «суто сцієнтистську і позитивістську традицію» – «джерела «філософії розуміння» ХХ ст. – крізь Е. Гуссерля – в «гранично раціоналістичній теорії значення і смислу» Готлоба Фреге: «Уже в теорії Фреге приймалась дуальність *доказу і розуміння*, оскільки «значення» роздвоїлось на «смысл» і власне «значення» ... феноменологія, а потім і екзистенціалізм відправлялися від туманної ідеї смислу як суб'єктивної даності, як репрезентації світу в людському дусі і інтелекті» (Попович, 2018: 347).

Роздумуючи над «релятивістською «відмовою від об'єктивної істини» в математизованому природознавстві» й повоєнною «духовною Європою», що «перебудувала ментальність» «на персоналістських засадах», М. Попович так стоїчно окреслив сучасну духовну ситуацію: «Постмодерн перетворює на «кінець світу» кожну мить сучасної історії, оскільки кожна мить є водночас «початком світу» - *майбутнього немає*, його щомиті творять живі з того матеріалу, що дає сучасне. Трагедія людини полягає в тому, що в цей сучасний світ, світ тут і тепер, включене минуле з його жахами, «*архаїчними* фантазмами та концептами ... сьогодні в одному глобальному суспільстві разом і поруч живуть кати і їх потенціальні жертви. І немає надії на те, що колись всі драми будуть вичерпані, а людство повернеться до втраченого «золотого віку» у вигляді віднайденної Ітаки або побудує «світле майбутнє» з принципів і норм, заданих *apriori* як норми «гідної поведінки» в суспільстві цивілізованих людей» (Попович, 2018: 365). Не зважаючи на це – гірке та песимістичне, констатування глобальної світоглядної і цивілізаційної кризи, як М. Попович, так і його колеги спільно закликали усіх небайдужих до світового діалогу в ім'я спільного майбутнього людства.

Теж визнаючи «страшну загрозу втрати ідентичності» – від особистої та національної до планетарної, В. Горський, водночас, визнав себе за оптиміста і вказав, у інтерв'ю з Ю. Завгороднім (Інтерв'ю Вілена Горського з Юрієм Завгороднім, 2011), на виняткову потребу в прагненні до побудови «світу спілкування», який буде «полем зустрічі індивідуальних і неповторних особистостей, народів, націй та культур», які в їх гармонійному спілкуванні створять блискучу поліфонію звучання. С. Кримський підтримав ідею діалогу – не суперечки/змагання, а «розмови в контексті спільної мови», як «спільного визнання» «загальних цінностей», перед лицем цивілізаційних катастрофи та кінця всесвітньої історії: «Душа людини залишається часто в палеоліті, а його розум і науково-технічний прогрес – в ХХ і ХХІ віці. І це та дистанція, яку можна подолати тільки розвитком духовності ... Андре Моруа сформулював це

таким чином, що ХХІ століття буде віком духовності, або ж його взагалі не буде» (Кримський, 2012: 284-285). Щодо М. Поповича, то тема ведення і фахового, і ширшого – публічного, діалогу з усіх питань соціокультурного, в першу чергу – філософського, життя проходить червоною ниткою крізь усю його наукову та публіцистичну спадщину. Як і його вчителі, перший історик їх філософської творчості В. Табачковський став одним із ініціаторів і дієвих учасників діалогу в філософській спільноті незалежної України та, ширше, в її інформпросторі, щодо кризи самоідентичності філософії у пострадянській – новітній, вітчизняній інтелектуальній культурі та шляхів її подолання.

#### **4.2. Криза самоідентичності філософії в новітній українській інтелектуальній культурі та шляхи її подолання**

Понад шістдесятирічна дискусія філософів УСРР: ще від «деборінців» – діалектиків 20-х – 30-х рр. ХХ ст. і до «українських радянських філософів» часу «розгорнутого будівництва комунізму» 60-х – 80-х рр. минулого віку, з їх колегами-опонентами з української діаспори та, головно, з автором праці «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) Д. Чижевським, на початку 90-х рр. цього століття добігла свого кінця. У виданих в незалежній Україні в ті ж роки найперших хрестоматії (Історія філософії України, 1993) та підручнику (Історія філософії України, 1994) з історії філософії в Україні постать і наукова спадщина Д. Чижевського нарешті здобулись на заслужені визнання та дослідження, тоді як розвиток філософської думки в УРСР було піддано аргументованій критиці. Прикметно, що автори кінцевого розділу «Філософія в Україні у 20-80-ті роки ХХ ст.» першого з цих видань відзначили першу - публічну, кризу самоідентифікації філософської думки в УРСР у постсталінський період після ХХ з'їзду КПРС, коли саме в Інституті філософії АН УРСР і, меншою мірою, на філософському факультеті КДУ ім. Т. Г. Шевченка, П. Копніним, М. Злотіною і їх колегами покладено «початок

полемики з офіційним діаматом».

Вже тоді – в кінці 50-х – на початку 60-х рр. ХХ ст., як писав свідок та учасник тих подій – тоді студент згаданого факультету, В. Табачковський, і розпочався вихід уже постсталінської – постмодерної, філософії УРСР якраз на «тематику філософського гуманізму» у контексті неофіційного – групового й індивідуального, переважно нонконформного, як промарксистського, так і анти-та постмарксистського, фахового самоідентифікування. Описуючи цю кризу розробленої групою «мітінців» чи «Мітіна – Юдіна» власне сталінської версії марксизму-ленінізму, дослідники так визначили її сутність: «З цього почалося нове відродження української світоглядної культури. В загальних рамках марксистської парадигми (з якої на той час із зрозумілих причин неможливо було вийти) філософи-шістдесятники звернулися до гуманістично екзистенціальних мотивів раннього марксизму. З невеличкого гурту першого кола учнів Копніна на рубежі 60-70-х років сформувалося кілька напрямів творчого розвитку української філософії. Це, насамперед, група логіків, група світоглядно-гуманістичних проблем філософії, група загальної історико-філософської (і загальних проблем сучасної світової філософії) тематики, група з проблем української історії філософії» (Філософія в Україні, 1993: 549).

Читачі як цієї, так і продовжуючої її праці (Історія філософії України, 1994), не могли не відзначити зникнення з їх сторінок радянських самоідентифікацій її авторів. На зміну їм прийшли традиційні тепер визначення «українські філософи» та «філософи України», які вперше з'явилися, у тому числі, в написаному М. Тарасенком, І. Бичком і В. Табачковським заключному розділі «Світоглядно-філософська ситуація в Україні: крізь руїну до самовідродження (20-90-ті роки)» другого з цих посібників. В ньому ці визначні діячі «київського філософського кола» 60-х – 80-х рр. ХХ ст. окреслили засади самоідентифікації рідної філософії пострадянського періоду: «Нові умови суспільного розвитку й розвитку філософії вимагають докорінних змін у самій сфері філософського поступу; це передовсім переосмислення самого методу

діалектики під кутом зору її альтернатив і можливих різних моделей. Назріла настійна необхідність своєрідної інвентаризації всього категоріально-понятійного апарату філософського мислення, позбавлення його ідеологізованого, культового, «марксистсько-ленінського ядра», відродження справжнього, всесвітньо-історичного предмета й суспільної ролі філософської науки» (Бичко, 1994: 407).

Протягом тих трьох десятиліть, які минули з року виходу цитованого вище посібника в світ у тоді видавництві «Либідь» Київського університету імені Тараса Шевченка, ця – вкрай конспективна і вельми загальна, програма «перебудови» вітчизняних філософських освіти, науки та культури вже стала одним із призабутих фактів їх історії. Показово, що кожне з цих десятиліть є, на наш погляд, одним із трьох головних етапів триваючого й досі кризового стану в філософській думці незалежної України. Крім власне наукового та, в цілому, соціокультурного факторів її наявності, її чи не визначальним і досі джерелом є чинник геополітичного самовизначення України у ХХІ ст. Згідно з такими трьома умовними його етапами: 1. пострадянський, 2. революційних трансформацій, 3. захисту державності у війні з рф, – можна класифікувати й три однойменні кризові ситуації у розвитку і самоідентифікуванні філософії в Україні 90-х рр. ХХ – 20-х рр. ХХІ ст. Перша з цих ситуацій була зумовлена наростанням соціокультурної й політичної кризи в Україні до Помаранчевої революції 2004 р., а друга була її логічним продовженням на шляху країни до Європейського союзу та НАТО за умов тотальної протидії цьому з боку рф.

Триваюча нині третя така ситуація зумовлена остаточним визначенням та прийняттям українським народом європейського цивілізаційного вибору за умов триваючої з 2014 р. і досі російсько-української війни – виборювання Україною власної незалежності, в спілці з усім демократичним світом, проти тоталітарної «вісі зла» на чолі з рф. Перша з цих кризових ситуацій тривала з часів горбачовської «перебудови» і зумовлювалась трансформуванням усього СРСР на групу незалежних держав у рамках проекту СНД у контексті вельми

критичної турбулентності їх розвитку на загал. Реформування АН УРСР на НАН України, як і наростання кардинальних змін у системі освіти України, супроводжувались бурхливим розвитком уже невідцензурної і україномовної гуманітаристики, зокрема філософської, головно в контексті «перебудовчої» – виразно нео- і постмарксистської, ідейно-світоглядної спрямованості. У той же час, поступове інтегрування фахової філософської спільноти до світової – передусім західноєвропейської та північноамериканської, культури наукової думки в контексті початку ери комп'ютерів та Інтернету, сприяло входженню вітчизняних філософських освіти, науки і культури до епохи глобалізації.

Пострадянський період, передусім етап його умовного розквіту – друга половина 90-х рр. ХХ ст., став часом заснування в Україні та розгортання діяльності цілого розмаю перших – незалежних, нині авторитетних і знаних у світі, філософських товариств, наприклад Кантівського товариства в Україні (1998) та Спільноти дослідників модерної філософії – Паскалівського товариства (1999). Ідейні нащадки «київського філософського кола», їх засновники, як і фундатори науково-видавничого об'єднання «Дух і літера» (1992) та, власне, Українського філософського фонду (1994), вельми активно й творчо сприяли демократизації української гуманітаристики та її рівноправному входженню в європейський і, ширше, світовий освітньо-науковий простір. Завершення в 2001 р. земного шляху директора Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України В. Шинкарука поклало край тридцятидвохрічній епосі чільної ролі цього відомого вченого в адмініструванні академічного філософського процесу від «застою» до переддня Помаранчевої революції. Низка пов'язаних з його ім'ям наукових і громадських – публічних, дискусій, була припинена з приходом на цю посаду одного із співтворців «червоного позитивізму», або «школи Копніна», академіка НАН України М. Поповича.

Протягом вісімнадцяти років директорування останнього – до і під час періоду революційних трансформацій в Україні, як і вже на початку періоду захисту української державності у війні з РФ, відбулось реальне входження як

академічної, так і вишівської вітчизняної філософської думки до міжнародної гуманітаристики як її повноправних учасниць у сучасному мультикультурно-глобалізованому світі. Трансформування вищої філософської освіти під час цих двох етапів на шляху її ж входження до Європейського простору вищої освіти як у столичних вишах, насамперед саме на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка, так і регіонах України, як-от у національних університетах Львова, Одеси й Харкова, було і є важливим здобутком співпраці їх викладачів та студентів з представниками цих та інших вітчизняних і зарубіжних філософських інституцій. Разом із тим, 2018 р. – рік приходу на посаду директора Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України члена-кореспондента НАНУ А. Єрмоленка, став роком проведення Всеукраїнського конкурсу філософських стартапів саме як яскравого свідчення все активнішої участі юних нащадків В. Шинкарука і М. Поповича в інтерактивному філософському житті мережевого суспільства.

Показово, що саме А. Єрмоленко – ініціатор та активний учасник низки академічних та інших науково-дослідних проектів, як-от перекладацьких і з усної історії філософії, навів у статті (Єрмоленко, 2021) панорамний огляд класифікованих ним трьох етапів «творення філософської незалежності» України. Перший з них – «посткомуністичний, або пострадянський», що припав на 90-і рр. ХХ ст., «потребував насамперед подолання ідеологічно заангажованої філософії марксизму російського гатунку», тобто марксизму-ленінізму, і, за словами А. Єрмоленка, був часом визволення від ідеологічних тенет останнього. Другий етап – «перша декада 2000-х років», був «прилученням філософії України до взірців сучасної світової філософії», як і «засвоєння провідних її тенденцій та парадигмальних комплексів». Третій же – поточний, етап визначається, за А. Єрмоленком, розв'язанням саме ключових проблем сучасності, пов'язаних із глобалізацією, екологічною кризою, універсалізмом та партикуляризмом в етиці і т. д. Основний зміст другого етапу – творення української філософської мови, проекти з перекладу українською

світової філософської класики, з його точки зору, є важливим складником української національної ідентичності.

Звертаючи окрему увагу на проблему її формування протягом усіх цих трьох десятиріч, А. Єрмоленко чітко протиставив неоевразійському проекту рф підтриману ним ідейну позицію найвідомішого в 70-х рр. ХХ ст. у світі діяча «київського філософського кола» – в'язня сумління УРСР В. Лісового. Останній, критикуючи застосування до української культури «євразійських мірок», наголошував, що українці не можуть зрозуміти самих себе, якщо не впишуть себе в контекст середземно-європейської культурної традиції» (Єрмоленко, 2021: 57). Відзначаючи роль кожного зі згаданих етапів у здійсненні цієї тези, А. Єрмоленко так узагальнив бачення підсумків їх розвитку: «Таким чином, за тридцять років незалежності України і філософія в Україні пройшла складний шлях: від догматичної марксистсько-ленінської парадигми, яка виконувала функцію ідеології, до філософії, яка долає пострадянський синдром і перетворюється на метанауку обґрунтування істинності знання і значущості норм та цінностей розвитку людини та суспільства. Філософія в Україні, відкриваючись провідним світовим філософським тенденціям, ідеям, концепціям і парадигмам, розвивається вже на власному духовному і методологічному фундаменті, вона перетворюється на складника і суб'єкта світової філософської думки» (Єрмоленко, 2021: 61).

Виходячи з попереднього розгляду як цієї, так і багатьох інших оцінок еволюції філософських освіти, науки і культури у незалежній Україні, в тому числі (Атоян, 2012; Васильченко, 2011; Гусєв, 2009; Кебуладзе, 2009), ми з'ясували, що підставою триваючої ще й досі кризи самоідентичності філософії в українській інтелектуальній культурі є сукупна дія низки наукових, соціокультурних та політичних чинників. Вони постали перед вітчизняною філософською думкою ще в 80-х рр. ХХ ст. – напередодні здобуття Україною незалежності, та являють собою як триваючі рецидиви її кризового стану в УРСР, так і вкрай актуальні виклики її сучасного поступу в глобалізованому

контексті. Констатоване С. Кримським і його колегами з 90-х рр. ХХ ст. повернення України до європейського світу та, власне, «світової цивілізації» стоїть, на думку багатьох вітчизняних і зарубіжних науковців, як-от авторки праці (Гнатюк, 2005) О. Гнатюк, під знаком широкого спектра тривалих публічних «дискусій про ідентичність» в Україні. Професорка Варшавського університету, співробітниця Інституту славістики Польської АН і професорка НаУКМА, О. Гнатюк чи не найсистемніше в новій гуманітаристиці вивчила становлення у вітчизняному та світовому інформпросторі новітніх концепцій українських історичних минулого і майбутнього.

Вона відзначила роль мас-медіа тих буремних років кінця ХХ ст. – від офіційних видань радянського часу до новопосталої тоді ж багатопартійної преси, від телебачення до радіо, в постмодерному мітотворенні ідентифікацій України і її народу. Описуючи, зокрема, позиції М. Рябчука, О. Пахльовської і О. Забужко та «станіславський феномен» у особах Ю. Іздрика, В. Єшкілева і, головним чином, Ю. Андруховича, як критика «дискурсу традиціоналістів» – «комуняк і націоналістів», О. Гнатюк звернула увагу на новітні філософські підходи до осмислення проблеми «культурної та національної ідентичності» в Україні й світі. Вказуючи, що й індивідуальна, і колективна - національна, ідентичності, не є статичними, і виходячи з ідей культурної антропології, в тому числі – й використовуючи категорію «метафізичної географії» – «Сходу і Заходу, Європи і Росії», вона розкрила формування підстав та механізмів самоототожнення як еліти, так і громадськості України з уявними маркерами національної тожсамості. О. Гнатюк проілюструвала контроверсійний розмаї ідей українських інтелектуалів, зокрема створених ними кількох «засадничо відмінних дискурсів», «багатьох різних концепцій культури», як і «способів трансформації культурної тожсамості».

Пояснюючи їх ідейні джерела, вона відзначила зауважений західними дослідницями-журналістками – кореспонденткою «The Economist» у Києві А. Рид у її праці «Пограниччя. Подорож історією України» й А. Аппельбаум у її

праці «Між Сходом та Заходом. По кордонах Європи», образ-мітологему України як кордону Сходу і Заходу – «Дволикого Януса», «краю, позначеного амбівалентністю», типовий для східно-, центрально- та західноєвропейського читача. Триваючу зміну цього образу, пов'язану з чільними подіями поступу інформаційних простору та суспільства в незалежній Україні, а саме двома Майданами й російсько-українською війною 2014 – 2024 рр., за два минулі десятиліття змалювали О. Венгер з Університету Маркетт (США) і доцентка Оксфордського університету М. Дичок, – дослідниця мас-медіа в Україні та авторка праць «Медіа, демократія та свобода. Посткомуністичний досвід» (2009) та «Український Євромайдан. Транслявання крізь інформаційні війни разом з Громадським радіо» (2016). О. Венгер зазначила, що нині сприйняття України у світі змінилось завдяки широкому трансляванню в світі перебігу вітчизняних революцій. Оцінюючи їх саме як дію «прямої демократії», вона визнала Інтернет та народжуване в Україні мережеве суспільство за головну запоруку безумовного успіху Євромайдану та Революції гідності.

Важливим аспектом процесу самовизначення української національної ідентичності є самоідентифікація вітчизняних філософських освіти, науки та культури на трьох умовних рівнях: міжпоколінньому, міжінституційному та міжнародному. Вони включають і субрівні, як-от: перший містить субрівень внутрішньогенераційного діалогу, тоді як другий – інтерінституційного, а вже останній передбачає спільне консолідування усіх членів філософської – вітчизняної, спільноти у їх міжнародному фаховому діалозі в позначенні їх колективного «я» саме як національного українського. Яскравими зразками першого рівня самоідентифікування є, на наш погляд, як традиційні «круглі столи» часопису «Філософська думка», так і постала як неформальний жанр, або вид історико-філософської студії та, водночас, фахового комунікування, – усна історія філософії. Взірцями перших є такі круглі столи, як висвітлені в «Філософській думці» «Справа мислення: пам'ять та відзнака» (ч. 2, 2011 р.) і «Місця пам'яті» (ч. 6, 2013 р.) за участі М. Поповича, С. Пролєєва та ін. Не

менш показовими видами ведення такого діалогу є й проведення опитувань редколегією «Філософської думки» й іншої фахової періодики, і презентації різного роду видань. Однак низка проектів з усної історії філософії, як: «Усні історії філософів» Т. Чайки, проект І. Голубович та ін., – стає нині провідною інноваційною формою діалогу п'ятьох поколінь українських філософів.

Найвідомішими з них є проекти Студентського товариства усної історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, який здобувся на ряд описів у публікаціях його співзасновниці А. Кхелуфі (Кхелуфі, 2019) і її колег. Оперативно оприлюднювані з 2017 р. у журналі «Sententiae», вони, по суті, і спрямовані на апробування всіх трьох уже класифікованих нами видів самоідентифікування філософії у незалежній Україні. Основна частка майже двадцяти проведених членами цього товариства, зокрема К. Зборовською, К. Мірошник і О. Сімороз, як за минулі шість, так і цей роки інтерв'ю припали на присвячені історії філософської думки в УРСР другої половини ХХ ст. їх проекти «Справа філософії в Радянській Україні» і «Філософія в Україні 60-80-х років ХХ століття». Серед інтерв'ююваних, крім класика вітчизняних філософії та соціології, діючого директора Інституту соціології НАН України Є. Головахи і згаданого А. Єрмоленка, – низка творців і знаних представників «київського філософського кола» другої половини минулого – початку цього століття: від Є. Бистрицького і А. Лоя до В. Козловського й С. Пролєєва.

Разом із рядом опублікованих у позаминулому і минулому десятиліттях у вітчизняній філософській періодиці, насамперед у «Філософській думці» й «Доксі», матеріалів проектів Т. Чайки та І. Голубович, цей – найповніший на сьогодні, корпус мемуарних свідчень про еволюцію рідного філософування, якраз і є його унікальним – усно-сповідальним, літописом. Історія останнього невіддільна від масиву джерел другого з вказаних нами – міжінституційного, рівня самоідентифікування філософії у новітній українській інтелектуальній культурі, в першу чергу – збірників матеріалів наукових симпозіумів різних

типів. Окремим їх блоком стали випуски: «Філософських читань» пам'яті П. Копніна, збірників пам'яті С. Кримського, М. Поповича та В. Горського і «Філософсько-антропологічних читань» пам'яті В. Шинкарука, О. Яценка та В. Іванова, – як творців і чільних діячів «київського філософського кола» ХХ – початку ХХІ ст. Водночас, цей рівень реалізується в низці міжнародних, у тому числі прямо присвячених цій проблемі самоідентифікування, наукових конференцій. За їх яскравий зразок вважаємо спільно проведені кафедрою історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка та Інститутом філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України 11 листопада 2016 р. читання «Центральноєвропейські національні філософські традиції».

Виразним свідченням розмаїття бачень академічними та вишівськими філософами України соціального статусу й національного значення філософії у вітчизняних та зарубіжних гуманітаристиці й процесах культури, націо- та державотворення є тематичні напрями цих читань: 1. Проблеми «географії філософії»: чи можуть нації і цивілізації бути творцями/носіями окремих філософій чи філософських традицій? 2. Центральноєвропейські національні філософські традиції «між Заходом і Сходом», 3. Чинники становлення окремих національних філософських традицій: мова, культура, національна система науки і освіти, 4. Ідея національної філософії як засіб культурної ідентифікації в модерну добу та добу глобалізації, 5. Методологічні проблеми дослідження національних філософських традицій. Оприятлена як на цих читаннях, так і на інших відповідних заходах дискусія знаходить своє продовження в публічних обговореннях на шпальтах тієї ж періодики, як-от у серії статей у першому числі за 2014 р. журналу «Sententiae», наприклад О. Хоми (Хома, 2014) і С. Йосипенка (Йосипенко, 2014), присвячених статусу національних філософій як предметів історико-філософських студій. Всі ці виступи і публікації разом є складником активного фахового комунікування вітчизняних академічних та вишівських філософських інституцій як між собою, так і з усім спектром нових форм самоорганізації філософської спільноти України у публічному, насамперед

мережевому, інформпросторі.

Типовими приводами такого спілкування є вшанування на державному чи іншому рівнях пам'яті класиків вітчизняної філософії чи ювілеїв відомих установ, головним чином – Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, в тому числі – у філософській періодиці, як-от у вигляді тематичного числа «Інститут філософії – 70 років» (ч. 6, 2016 р.) «Філософської думки». Разом із тим, прикладом подібного – міжінституційного, спілкування є, в тому числі, круглі столи, наприклад «Сучасна модель філософської освіти», влаштована Українським філософським фондом і філософським факультетом Київського національного університету ім. Тараса Шевченка в 2014 р. Важливу роль у цьому процесі беруть як вже традиційні – класичні, форми самоорганізації філософської спільноти, головним чином філософські товариства, так і вже нові її форми – від інформаційних порталів, зокрема «Public.Philosophy.UA», до різного типу освітніх платформ та каналів. Показово, що протягом двох минулих і початку цього десятиріч у «Філософській думці» й іншій періодиці побачили світ фахові огляди історії та діяльності перших зі згаданих форм, у першу чергу – публікації (Атоян, 2012; Бойченко, 2012; Васильченко, 2011; Кебуладзе, 2009), які дозволяють скласти достатньо повне уявлення про специфіку інноваційно-творчого розвитку філософської теорії в Україні в її зв'язку з європейською та зі світовою філософською спадщиною.

Один із відомих вітчизняних істориків світової філософії та дослідник історії згаданих товариств, В. Кебуладзе визнав їх зорієнтованість у напрямі світових стандартів організації наукового життя і так конспективно визначив їх: «З іншого боку, інертність офіційних академічних структур зумовила необхідність утворення неформальних об'єднань учених. В українському філософському світі досить активно діє цілий шерех таких неформальних організацій. Тут передусім слід назвати Український філософський фонд, до складу якого входять Філософсько-антропологічне відділення, Кантівське товариство в Україні, Товариство російської філософії, Спілка дослідників

модерної філософії (Паскалівське товариство), Українське феноменологічне товариство ... активно діють науково-просвітницька організація «Одеська гуманітарна традиція», харківський філософський семінар «Койнонія», який, починаючи з 2010 року видає власний однойменний часопис. До речі, філософські та наукові журнали і щорічники також утілюють тенденцію самоорганізації українських інтелектуалів. У зв'язку з цим слід згадати вінницький часопис «Sententiae», що відображає роботу «Спілки дослідників модерної філософії», одеську «Доксу», що виходить друком завдяки зусиллям учасників товариства «Одеська гуманітарна традиція», а також видання Кантівського і феноменологічного товариств» (Кебуладзе, 2011: 8).

Варті окремої уваги й інші – не згадані вище, форми самоорганізації нашої філософської спільноти, як-от: Філософське Монтенівське товариство (з 1990) (Атоян, 2012), Аристотелівське товариство (з 2008) та Українське філософсько-економічне наукове товариство, засноване за участі вказаного філософського фонду й Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Це, до того ж, і фонд «Філософський проект» та пов'язані з ним різні, зокрема й видавничі, проекти. Як вони та, в цілому, формування в незалежній Україні фахових шкіл філософського перекладу з європейських та інших мов, так і налагодження публічного та приватного – міжособистісного, комунікування філософів України й світу, зумовили апробування третього – міжнародного, рівня самоідентифікування філософії у новітній українській інтелектуальній культурі. Фонд «Філософський проект» та видавництво «Астролябія» разом започаткували програму «Українська філософська бібліотека», завдання якої – «переклад українською мовою і видання основних класичних філософських творів». Важливою сторінкою втілення в життя програми з популяризації світової філософії в Україні стала і діяльність заснованого в 1992 р. науково-видавничого об'єднання «Дух і літера».

Його директором і співзасновником, разом із Л. Фінбергом, став знаний сучасний вітчизняний філософ, директор Центру Європейських гуманітарних

досліджень НаУКМА К. Сігов. Пригадуючи ряд найвідоміших міжнародних проектів з перекладу філософських праць українською, наприклад: «Сучасна гуманітарна бібліотека» на чолі з С. Пролесєвим, «Vernunft und Gesellschaft» під своєю орудою, А. Єрмоленко (Єрмоленко, 2021) відзначив роботу у нас шкіл перекладу філософської літератури з німецької, французької, англійської та інших мов. Водночас, він, як і його колеги в їх інтерв'ю Студентському товариству усної історії філософії, як-от С. Пролесєв, висвітлив історію зв'язків філософської спільноти України з філософами закордонних, в першу чергу – європейських, країн – запрошеними дослідниками та гостьовими професорами, а саме: П. Рікбором, В. Гьосле, К.-О. Апелем, В. Клюксемом, Т. Маєром, О. Гьофе і ін. Вельми авторитетним осередком налагодження міжнародних зв'язків на рівні громадянського суспільства в Україні з 1990 р. став заснований фондом Д. Сороса за участі Всеукраїнського товариства «Просвіта» та Української Ради Миру міжнародний фонд «Відродження» на чолі з Є. Бистрицьким. У той же час, не менш важливим аспектом цього спілкування є робота інноваційних – мережевих, українських філософських стартапів, про дві «хвилі» історії яких розповіла в статті (Ясна, 2019) одна з її творчинь І. Ясна.

Попередній аналіз змісту комунікування учасників рідної філософської спільноти на цих трьох його рівнях: 1. між усіма її поколіннями, 2. між усіма її академічними, вишівськими та знаними нині іншими інституціями, 3. між нею у цілому і, по суті, всією світовою філософською спільнотою, – дозволяє нам дійти висновку про те, що т. зв. пізньорадянська криза самоідентифікації вітчизняної філософії, в основному, подолана. Водночас, за умов політичної консолідації гуманітаріїв України на націонал-патріотичній – державницькій, позиції з огляду на збройну агресію РФ проти України, й досі актуальними є спільні для європейської цивілізації та людства в цілому гуманітарні й інші виклики, які зумовлюють кризові процеси і у вітчизняній філософії. Однією з найактивніше обговорюваних у ній тем якраз і є проблема ідентифікування її та української гуманітаристики у цілому в контексті обговорення наслідків

світової гуманітарної кризи у всьому розмаїтті її аспектів. Вельми яскравою ілюстрацією цього є публікації у «Філософській думці» від періоду народних революцій першого десятиліття цього віку до поточного етапу виборювання Україною своєї незалежності в війні з РФ, у яких їх авторами засвідчено різні види протиріч та суперечностей у згаданому комунікуванні.

Чи не найконтroversійнішою темою обговорення на всіх його рівнях з 90-х рр. ХХ ст., в центрі якого постало визначення ставлення до марксизму й марксизму-ленінізму, й досі є ідентифікування сімдесятирічного радянського періоду інституціалізації філософських освіти, науки та культури в УРСР. На сьогодні наявний спектр його версій, які, в основному, зводяться, до повної чи часткової негачії цього процесу і предметно розкриті в серії публікацій, наприклад (Гусєв, 2009; Попович, 2009), у випуску «Феномен радянської філософії» (ч. 3, 2009) «Філософської думки». Разом із тим, показово налаштованою на обговорення цього питання є позиція передуючого їм звернення «До читачів», анонімний автор якого прямо визнав за одну з головних вад нинішнього філософського дискурсу в Україні майже цілковите ігнорування проблеми його генеалогії, пов'язаної з реаліями радянської доби. Він зауважив, що якраз через оцінку явища «радянської філософії» й має здійснитись важливе самоусвідомлення сучасного філософського розуму, як і виявляться витoki багатьох його вад та специфічних рис.

Низка авторів цих публікацій, зокрема М. Попович (Попович, 2009) і автори статей «Ув'язнена філософія: діамат та істмат vs червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм» В. Гусєв і «Самоцензура і філософський дискурс» О. Білий, провели пряму аналогію між філософією СРСР та догматикою католицизму, тоді як назви публікацій кількох їх колег: «Геть від марксизму! або Досвід заперечення радянської філософії» Р. Кобця, «Філософія-покруч» А. Лоя й «Кому потрібна «радянська філософія?»» Т. Лютого, – значно радикальніше протиставляють філософську думку незалежної України її попередниці з УРСР. Водночас, визнаючи долученість «радянської філософії» до сучасного

філософського мислення, автор передмови визнав потребу в його дальшому конструктивному обговоренні: «Навіть сам термін «радянська філософія» радше є не чітко визначеним поняттям, а окресленням певного проблемного поля, в якому мають змістовно визначитися «філософія радянської доби» і «марксистсько-ленінська філософія», «советська ідеологія» і різноманітні варіації того самого «радянського марксизму» тощо. В цьому разі мета полягає не у створенні однієї концепції, а в започаткуванні зацікавленого та конструктивного діалогу, до якого б долучилися інші гуманітарії» (До читачів, 2009: 4).

Прикметно, що в рік виходу цього числа в світ засновниця авторського проекту «Усні історії філософів» – співробітниця Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, випускниця КДУ імені Тараса Шевченка Т. Чайка завершила своє, триваюче з 2006 р., найдовше інтерв'ю – з С. Кримським, що стало найвиразнішою ланкою інтерв'ювання нею його колег: М. Поповича, В. Горського і П. Йолона. Якраз у них і здійснено, на наш погляд, плідний та найсуттєвіший аналіз явища радянської філософії в УРСР на прикладі історії «київського філософського кола» другої половини ХХ ст. у контексті серії спогадів його творців. Продовженням цієї реконструкції історії вітчизняної модерної філософії на рівні діалогу генерацій філософів УРСР та незалежної України стали згадані вище проекти Студентського товариства усної історії філософії – розпочаті 2017 р. бесіди груп молоді з Київського національного університету ім. Тараса Шевченка з другим, третім і четвертим поколіннями згаданого кола. Проекти з усної історії філософії Т. Чайки та Студентського товариства, здобутки яких були не раз високо оцінені фаховою спільнотою, в першу чергу – відомими академічно-вишівськими філософами України (Йосипенко, 2019, 2019а), є, з нашої точки зору, найгрунтовнішими й наймасштабнішими спробами самоідентифікування філософії УРСР у контексті системного відтворення її непідцензурної історії.

Вирішення питання академічно-альтернативної історико-філософської

реконструкції вітчизняної філософської традиції, разом із тим, постає й перед проблемою визначення шляхів її розвитку в сучасному та майбутньому. Вона не раз обговорювалась і на шпальтах часопису «Sententiae», як-от на самому початку російсько-української війни – у серії статей у числі першому цього видання за 2014 р., наприклад у публікаціях О. Хоми (Хома, 2014) і С. Йосипенка (Йосипенко, 2019). Поручуючи питання, чи національна філософія, як-от українська, може бути точно визначеним дослідницьким об'єктом, перший наголосив, що наявність «набору «національних» маркерів» дозволяє виокремити ряд «національних філософських традицій», взаємодіючих у світовому історико-філософському процесі. Водночас, автор виокремив сім критичних запитань до цієї тези, які, на його думку, ставлять її слухність під сумнів, як-от: 1. «проблематичність критеріїв визначення поняття «національна філософія», 2. «конфлікт наборів критеріїв, що визначають ідентифікацію окремих філософських вчень саме як «національних». Серед них він згадав й існування постатей мислителів, за належність яких до себе змагаються» різні «національні філософії».

В цілому ж, О. Хома вказав на «штучність результатів, що досягаються надміру узагальнюючими підходами («слов'янська філософія», «радянська філософія», «континентальна філософія» тощо) і «спірність ретроспективних побудов», які є покликаними вказати якомога давніші витoki національних філософій як історично неперервних (зокрема й на рівні різноманітних типів «передфілософії») традицій. У контексті осмислення у вітчизняній філософії постметафізичних стратегій філософії, наприклад Ж. Дельоза та, на загал, під впливом ідей переходу від постметафізики до постфілософії Ф. Ларюеля, як і апробування постмодернізму як антиметафізичної форми філософування, ряд українських мислителів переходить до критичної оцінки можливості явища національної філософії у світлі засад вікопомної праці «Що таке філософія?» Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі. Проте майже щороку одне з шістьох чисел журналу «Філософська думка», як головного – академічного, фахового філософського

періодичного видання України, присвячується історії і сучасності вітчизняної філософської традиції. Разом із тим, аналіз тематичного розмаю річних чисел цього видання дозволяє нам впевнено припустити, що крім неї у центрі уваги фахової філософської спільноти в Україні протягом трьох минулих десятиріч, перебували, як, у тому числі, теоретичні маркери її самоідентифікування, такі традиції, як, головним чином, феноменологічна та аналітична.

Висвітлюючи історію першої з них в Україні й наголошуючи, що йтися може саме про «феноменологію в Україні», але аніж не «історію української феноменології», В. Кебуладзе розглянув низку підготовчих етапів першої в УРСР і підкреслив, що заснування в 1998 р. Українського феноменологічного товариства на чолі з Є. Причепієм при Українському філософському фонді й було інституційним кроком у її становленні. Чвертьстоліття діяльності цього товариства, включно з перекладацькою роботою над працями Е. Гуссерля, М. Гайдегера, Г.-Г. Гадамера, М. Мерло-Понті і Ж.-П. Сартра, дає вагомі підстави вести мову про те, що, як зазначив В. Кебуладзе в статті (Кебуладзе, 2009), історія рецепції феноменологічної філософії в Україні нарешті поступово перетворюється на історію виникнення української феноменології. Цікаво, що автори статті (Васильченко, 2011) А. Васильченко і О. Панич, класифікуючи «три найважливіші хвили» впливів на вітчизняну філософію: 1. «греко-візантійської філософії за часів Київської Русі», 2. «полонізованої схоластики» у XVI – XVII ст. та 3. «зрусифікованої німецької філософії» у XIX – XX ст., – відзначили позитивне відбиття третьої з них на «сучасних українських студіях у галузі феноменології».

Підкреслюючи, що з аналітичною філософією ситуація в Україні тепер є менш однозначною, бо, за їх же словами, на жодному історичному етапі ця філософська традиція так і не стала складником макрокультурних «зовнішніх впливів» на вітчизняне філософування, вони, водночас, наголосили, що саме «аналітична філософія в Україні» є, власне, одним із можливих світоглядно-філософських виборів. Плекаючи ідею моделювання «загальноєвропейського

діалогу філософських традицій» якраз на «власному національному рівні», А. Васильченко і О. Панич визнали за вельми дискусійні питання визначення як явища аналітичної філософії, так і її «історичних джерел». Другий з авторів статті, наприклад, прагне, за його словами, вписати традиційну історію цієї філософії від часу Фреге-Расела-Мура у значно ширший історичний контекст з відіграванням у ньому ключової методологічної ролі спадщини Аристотеля та Ф. Бекона. Пов'язуючи складність окреслення змісту терміна «аналітична філософія» з «невизначеністю вододілів у сучасній філософії загалом» і чітко визнаючи «надзвичайну неоднорідність» – як світоглядну й тематичну, так і методологічну аналітичної філософії у її вузькому сенсі, вони виявили п'ять етапів її поступу: від «домінування квазіплатоністичного реалізму» (1900 – 1910) до «постлінгвістичного плюралізму» (з 60-х рр. XX ст.).

Стверджуючи, що на початку останнього з них і розпочався активний поступ «сучасної аналітичної філософії в Україні», автори статті пов'язали це саме зі сприятливим впливом наукоцентричного руху «логіка та методологія науки» як певною інтелектуальною альтернативою марксистській філософії у СРСР. Визнаючи за особливість «української аналітичної філософії» інтерес до інтелектуальної спадщини Києво-Могилянської академії, як і інтерес до Львівсько-Варшавської школи та «філософії та логіки у Центральній Європі від Больцано до Тарського», А. Васильченко і О. Панич засвідчили природну відкритість її апологетів до широкого спектра новітніх загальноєвропейських філософських парадигм. Одним із провідних дослідників і розробників ідей аналітичної філософії в Україні був М. Попович, яскравим свідченням чого є, наприклад, заключна – п'ята, частина «Нариси з аналітичної філософії» його останнього прижиттєвого видання (Попович, 2018). Торкаючись у одинадцяти її нарисах таких аспектів цієї теми, як роль Львівсько-Варшавської школи в аналітичній філософії XX ст. і аналітична філософія як емпіричне дослідження, він, разом із тим, не раз порушував у своїх публікаціях питання про місце аналітичної філософії у сучасному вітчизняному філософуванні.

Як свідчать розглянуті вище та інші публікації дослідників місця і ролі цих та інших західноєвропейських філософських традицій в філософії УРСР і України, найвідоміші нині представники вітчизняної філософської спільноти, фактично, доволі далекі від визнання визначального впливу будь-якої з них на власне ідентифікування. Показовою ознакою спроб його проведення ними за останні три десятиліття є активне осмислення феномену самоідентичності і, конкретно, самоідентичності вітчизняної філософії у широкому контексті – від історико-культурного і наукового до внутрішньо- і зовнішньополітичного та, власне, геополітичного. Численні зразки такого осмислення склали рясну палітру публікацій на шпальтах «Філософської думки» двох минулих і цього десятиліть, особливо виразну на вікопомних зламах-віхах соціокультурного поступу незалежної України. Показовим прикладом актуалізування історико-культурного контексту стало підсумкове – шосте, число «Місця пам'яті» за 2013 р. «Філософської думки», видане під час тривання Революції гідності. В його матеріалах – як круглому столі «Місця пам'яті» за участі М. Поповича і його колег, так і в їх статтях, зокрема «Пам'ять має бути пам'яттю серця» М. Поповича, «Символічні топоси і боротьба за історію» О. Білого й, особливо, «Коллективна пам'ять і культурна ідентичність» А. Богачова, – розкрито сенс бачень ними феномену ідентичності на перетині аналізування української та інших європейських філософських традицій модерну і постмодерну.

Варте особливої уваги осмислення самоідентифікації рідної філософії у публікаціях знаних сучасних творців вищої філософської освіти в Україні, як - от у статті (Бойченко, 2012) М. Бойченка. Як у ній, так і в серії публікацій тематичного числа «Філософський факультет» (ч. 5, 2013) «Філософської думки» його колег, наприклад у статті «Модель філософа» в освітній традиції Київського університету» декана його філософського факультету, академіка НАН України А. Конверського, цікаво і глибоко зрушено питання «недостатності продуманості й відрефлексованості актуального стану розвитку філософії в Україні». Якщо колеги М. Бойченка, як-от А. Богачов і В. Кебуладзе,

розлого спинились на визначенні місця і ролі феноменології та герменевтики у структурі сучасних – рідних, філософської і гуманітарної освіти, то він прямо вказав на явище «незадоволеності власною філософською ідентифікацією» як «думку всього філософського загалу» нині в Україні. На думку М. Бойченка, «явне переважання» песимізму відповідей вітчизняного студентства на питання «Навіщо займатися філософією у XXI столітті?» засвідчує різке зниження її соціального статусу в сучасному світі, коли ідентифікація сучасної філософії триває саме як «філософії «пост».

Визнаючи за «золоту середину» визначення в цій ситуації «академічну філософію» як «філософію розуму й самодисципліни», він дав своє бачення позитивного варіанту самоідентичності філософії: «На шляху до академічної філософії варто долати відгалуження у філософію «пост». Пострадянська філософія веде на манівці політичного макіавеллізму, постмодерна філософія – у мистецький тотальний релятивізм, пост-некласична філософія під гаслами ціннісних пріоритетів фактично підпорядковує філософію методології спеціальних наук. Тому філософія повинна обґрунтовувати власне виправдання на власному ж ґрунті – з урахуванням усіх можливих натяків і підказок, але спираючись на власні академічні критерії пізнання й визначення предмета» (Бойченко, 2012: 115-116). Прикметно, що цю інтенцію підтримав у редактованому ним тематичному числі «Академічна філософія» (ч. 6, 2018) «Філософської думки», присвяченому 100-річчю НАНУ, А. Єрмоленко. Свій виступ «Академічна філософія у вимірі парадигмальних змін», виголошений ним на присвяченій цьому ювілею конференції Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, він присвятив обґрунтуванню програми «нового просвітництва», як співзвучного ідеям сучасної філософської думки чільних країн Західної Європи проекту «пошуку нових форм філософування», як і «виходу у громадський простір».

Головним ідейно-світоглядним та, ширше, цивілізаційним викликом на шляху цього проекту, як і, власне, мирного діалогу щодо самоідентичності

новітньої української філософії, стало повномасштабне збройне вторгнення РФ в Україну в лютому 2022 р. Рік трьохсотріччя з дня народження символу вітчизняної філософії та духовності – любомудра Григорія Сковороди, став, водночас, роком початку фінального етапу змагання неоімперського проекту «кліки» В. Путіна – т. зв. «русского мира» і його історіософського осердя – т. зв. «Москви – Третього Риму», проти незалежної України. Як проведення в 2022 р. у згаданому інституті конференції «Філософія Григорія Сковороди: Історія і сучасність», так і вельми активне звернення її учасників та їх колег до образу нашого мандрівного мислителя на шпальтах «Філософської думки» протягом трьох останніх років, засвідчили нову – творчу та натхненну, хвилю приділяння уваги філософською спільнотою і всією громадськістю України центральному образу-постаті самоідентичності її національної філософської традиції. Важливим історико-культурним маркером незнищенності, стійкості та плідності останньої – фізичним уособленням її творчої еволюції-діалогу з європейською цивілізацією й людством, є і вже назавжди залишиться вціліла статуя Філософа зі зруйнованого вщент російською ракетою Національного літературно-меморіального музею Г. Сковороди у с. Сковородинівка.

### **Висновки до четвертого розділу**

Зі здобуттям у 1991 р. Україною незалежності добіг кінця радянський етап інституціалізування у 20-х – 80-х рр. ХХ ст. вітчизняних філософських освіти, науки і культури, як і, відповідно, однойменний – власне перший, етап вивчення в УРСР та світі проблеми самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби першої половини ХХ ст. Разом із тим, у 90-х рр. ХХ ст. розпочався триваючий звідтоді й досі наступний – пострадянський, етап інституціалізації української національної філософської традиції, відповідно – й однойменний етап дослідження згаданої проблеми. Її фахове осмислення щільно пов'язане з вивченням, насамперед та головним чином – українською

філософською спільнотою, самоідентифікації філософії в рідній культурі тієї ж доби, але вже другої половини ХХ ст. Цей – пострадянський, етап можна поділити на три умовні періоди: а). від здобуття Україною незалежності в 1991 р. до Помаранчевої революції у 2004 р., б). від Помаранчевої резолюції до Революції гідності в листопаді 2013 – лютому 2014 рр. та в). від початку гібридної війни т. зв. РФ проти України й досі. Основний внесок до вивчення вказаної проблеми і, водночас, питання самоідентифікування філософії УРСР другої половини ХХ ст., як і трансформування цього процесу в незалежній Україні, зробили саме представники «київського філософського кола».

Від хрущовської «відлиги» й, приблизно, до початку останнього з цих трьох періодів, на думку знаних вітчизняних істориків філософії, зокрема (Бойченко, 2012), у згаданому колі та, власне, в системоутворюючому його Інституті філософії АН УРСР і тривала почергова зміна від чотирьох до п'яти поколінь фахових любомудрів-мислителів. Перше з них, під орудою директорів цього інституту Д. Острянина (1952 – 1962), П. Копніна (1962 – 1968) та В. Шинкарука (1968 – 2001), якраз і представлене, в першу чергу, іменами класиків української філософії епохи постмодерну – докторів філософських наук М. Поповича, С. Кримського та В. Горського. Як два перші з них – академіки НАН України та Нью-Йоркської академії наук, лауреати Національної премії України імені Т.Г. Шевченка, так і третій – декан факультету гуманітарних наук НаУКМА й засновник у цьому виші кафедри філософії та релігієзнавства, стали одними з головних учасників і свідків процесу самоідентифікування філософії УРСР та незалежної України. Якщо їх учень і молодший колега по цьому інституту В. Табачковський є автором першої історії «київського філософського кола» й, по суті, Київської філософської школи другої половини ХХ ст., то вже ці три, репрезентуючі останню, мислителі визнані за її найвідоміших творців.

Становлення М. Поповича, С. Кримського та В. Горського як науковців припало на постсталінську епоху як на час відродження української історико-

філософської думки насамперед у згаданому інституті, в якому кожен із них брав натхненну й плідну участь. Їх спільне зацікавлення ще з 60-х рр. ХХ ст. зародженням вітчизняної філософії у Середні віки, яскраво відображене як у монографіях М. Поповича (Попович, 1985, 1998, 2018), так і в багатьох розвідках його колег, наприклад (Горський, 1998, 1993, Кримський, 2008, 2009), було нерозривно пов'язане з їх пильною увагою як до вірувань давніх слов'ян, так і до християнського виміру духовного життя їх і їх нащадків. За вищою освітою не фахові історики українських філософії і культури, саме М. Попович, С. Кримський та В. Горський зробили, по суті, чи не найвагомий внесок у їх професійне вивчення та популяризування в Інституті філософії АН УРСР, а вже з 1991 р. – у Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Творчо сполучаючи ці студії із дослідженням історії як, насамперед, західноєвропейських, так і світових філософії, релігії, естетики, етики, історії та теорії культури, вони предметно розглянули в своїх працях і мемуаристиці інституціалізування вітчизняних філософських освіти, науки і культури в УРСР та незалежній в Україні й, відповідно, специфіку пошуків ідентичності української філософії середини ХХ –початку ХХІ ст.

Ці вчені, як і ширше коло творців альтернативної радянської філософії, представляли т. зв. «школи» П. Копніна і В. Шинкарука, визначені в УРСР як розробка «проблем логіки наукового пізнання» та студії з «методологічного і світоглядного змісту діалектико-матеріалістичної філософії» – найвідоміші тоді течії академічного філософування з їх неформальними ідентифікаціями «червоний позитивізм» та «червоний екзистенціалізм». Якраз за їх участі під орудою П. Копніна і В. Шинкарука й, частково, їх попередника на посаді Д. Острянина, саме в Інституті філософії АН УРСР протягом 60-х – 80-х рр. ХХ ст. – від межі кінця «відлиги» та початку «застою» й до фіналу горбачовської «перебудови», і реалізовано три, на наш погляд, головні науково-видавничі проекти з історії філософії України у ХХ ст. (Нариси з історії філософії на Україні, 1966; Філософська думка у Києві, 1982; Історія філософії на Україні, т.

1-2, 1987). У них, за дієвої участі М. Поповича, С. Кримського і В. Горського, тривало трансформування сталінської парадигми вітчизняної філософії на неомарксистську зі зміною її самоідентичності. Від заявленого ще в «Нарисі історії філософії на Україні» (1966) визначення «українська радянська філософія», з її виразною націонал-комуністично-патріотичною конотацією, автори праці «Філософська думка в Києві: історико-філософський нарис (1982) перейшли до підносячого статусу Києва, як чільного центру філософської думки української й східних слов'ян, україно-києвоцентрично-державницького історіософського її бачення.

Зі здобуттям Україною незалежності на зміну радянській – підцензурно - офіційній, різноваріантній марксистсько-ленінській ідентичності вітчизняної філософії приходить заявлене в виданнях (Історія філософії України, 1994, 1993) і утверджуване її новітнє – націонал-патріотичне та державницьке, самоідентифікування як української філософії. М. Попович, С. Кримський, В. Горський та переважна більшість їх колег принципово виступили за ідею діалогу філософської спільноти України щодо ідентифікування нею власної історії. Свідки та учасники ряду дискусій кінця 80-х – 90-х рр. ХХ ст. з визначення місця й ролі як Інституту філософії АН УРСР, так і його директорів, передусім В. Шинкарука, й співробітників у розроблянні ідеологічної надбудови радянського режиму, вони розглянули цю кризу самоідентичності вітчизняної філософії пострадянського періоду в світлі ширшого аналізу соціокультурних криз: від наукових, антропологічних та соціальних до глобальної цивілізаційної. Виходячи з різних світоглядних засад, наприклад неоархаїзуючо-постмодерної візантійсько-«києворуського» християнства (С. Кримський та В. Горський), аналітично-філософської (М. Попович), філософсько-антропологічної (В. Табачковський), вони засвідчили принципове посідання публічної української – націонал-патріотичної, позиції у її невід'ємному сполученні з обстоюванням норм правового суспільства та гуманістичних цінностей людства.

За всієї відмінності їх наукових настанов, вони, по суті, запропонували один спільний вектор подолання кризи самоідентичності філософії в нашій новітній інтелектуальній культурі – шлях єдності в розмаїтті, діалогу-способу соціокультурного, зокрема наукового, самоідентифікування. Як це впливає з їх праць, цей процес у вітчизняних філософських освіті, науці та культурі має відбуватись і, власне, вже триває на цих трьох рівнях: 1. міжпоколінньому, 2. міжінституційному й 3. міжнародному, – в контексті поступу традиційних та новаторських шляхів розвитку філософської спільноти в Україні й світі. Показовими прикладами публічного – вільного невідцензурного, осмислення і творчого апробування в сучасній Україні самоідентифікування її філософії стали фахові філософські: дискусії на різних круглих столах та міжнародних наукових конференціях, публікації з цієї тематики і, разом із тим, авторські й колективні проекти з усної історії філософії. Як ці, так і інші приклади такого апробування, на наш погляд, являють собою різножанрові зразки ведення в сучасному українському філософському співтоваристві неадміністрованого – відкритого, плюралістично-толерантного і різнопланово-міждисциплінарного фахового діалогу, як необхідної передумови та головного засобу накреслення засад відповідного самоідентифікування.

Цей діалог, який – за всіх кардинальних змін в Україні, триває вже більш ніж тридцять років, повинен, на наш погляд, з'ясувати та долати існуючі й можливі непорозуміння, суперечності та протиріччя на трьох згаданих вище сполучених рівнях комунікування цього співтовариства: 1. поміж усіма його поколіннями, 2. поміж усіма його академічними, вишівськими і знаними нині іншими інституціями, 3. поміж ним у цілому й усією світовою філософською спільнотою. Провідною ж неакадемічно-інноваційною, формою здійснення міжпоколіннього діалогу є ряд здійснюваних протягом двох минулих та вже цього десятиліть авторських і колективних проектів з усної історії філософії. Це і «Усні історії філософів» Т. Чайки, проекти І. Голубович і О. Кисельова та, головним чином, два проекти – «Справа філософії в Радянській Україні» і

«Філософія в Україні 60-80-х років ХХ століття», Студентського товариства усної історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Саме завдяки участі М. Поповича, С. Кримського і В. Горського в проєкті Т. Чайки, а понад десяти їх колег по інституту та учнів – в проєктах згаданого товариства, в провідних вітчизняних – філософських, періодичних виданнях, насамперед «Філософська думка» та «Sententiae», протягом 2009 – 2024 рр. і побачив світ унікальний та наймасштабніший на сьогодні корпус автобіографічної мемуаристики творців «київського філософського кола».

Чільними учасниками міжінституційного діалогу щодо самоідентичності новітніх вітчизняних освіти, науки та культури є рясне коло заснованих від початку 90-х рр. ХХ ст. філософських товариств, як пов'язані з Українським філософським фондом Спілка дослідників модерної філософії й Українське феноменологічне товариство. Вони постали на кадровій основі випускників філософського факультету згаданого вишу –згодом співробітників Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, які є чільними філософськими – вишівською і академічною, сучасними вітчизняними інституціями. Науковці цих товариств та інституцій, включно з наймолодшими поколіннями творців новітньої філософії в Україні – засновниками численних стартап-проєктів і ін. онлайн-форм філософування, як-от учасниками зазначеного Студентського товариства, спільно здійснюють і міжнародний рівень комунікування, в тому числі – щодо з'ясування самоідентичності філософії в новітніх українській та світовій інтелектуальній культурі. Важливою його формою є як особистісні й інституційні контакти учених України і світу, зокрема участь у міжнародних науково-практичних конференціях, стажування і співпраця в низці грантових проєктів, так і справа україномовних та зворотніх філософських перекладів у рамках національних і міжнародних проєктів.

Провідні українські дослідники історії цього комунікування-діалогу на всіх трьох, класифікованих нами, його рівнях, як-от: А. Атоян і О. Єременко (Атоян, 2012), М. Бойченко (Бойченко, 2012), А. Васильченко й О. Панич (Васильченко,

2011), А. Єрмоленко (Єрмоленко, 2021), В. Кебуладзе (Кебуладзе, 2011, 2009), – та інші їх колеги, по суті, спільно відзначають постання феноменологічної, аналітичної та цілого ряду не менш знаних європейських філософських напрямів, течій і парадигм модерну та постмодерну в рідній філософії якраз за радянського часу. На їх думку, визрівання в українській національній філософській традиції радянського й пострадянського періодів оригінальних їх версій триває, в основному, десь від хрущовської «відлиги» і, головним чином, дотепер. Ця традиція, власне, перебуває, великою мірою, на транзитивному етапі власної еволюції – від ряду неомарксистських варіантів марксистсько-ленінської філософії у СРСР до найширшого спектра варіацій головно західноєвропейської філософії епох модерну й постмодерну, за умов настання в світі турбулентного періоду філософії «пост». Певною запорукою сталого розвитку національної філософської традиції її відомі нині творці та представники, наприклад директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України А. Єрмоленко і професор кафедри теоретичної та практичної філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка М. Бойченко, вважають збереження та розвиток традицій світової і рідної академічної філософії.

На наш погляд, накреслена А. Єрмоленком у 2018 р. програма «нового просвітництва», або, власне, спільно обстоюваного відомими європейськими мислителями, як-от У. Бекон і Ю. Габермасом, концепту й проекту «пошуку нових форм філософування» і «виходу у громадський простір», вже стає, як він і передбачав, полем синтезу філософського і громадського дискурсів для спільної протидії «постправді та гібридній реальності» і захисту цінностей та норм сучасного суспільного розвитку. Прізвища відомих діячів «київського філософського кола» другої половини ХХ ст.: М. Злотіної, С. Кримського, М. Поповича і Ю. Прилюка, – поруч із прізвищем Д. Чижевського, як чільного творця української філософської думки діаспори, по праву є іменами премій НАН України у галузі філософських наук – символами єднання українства в

Україні та світі. Тематичні назви чисел «Філософської думки» за всі чотири роки цього десятиліття яскраво засвідчують плідні консолідування й співдію вітчизняної філософської спільноти з дослідження та популяризації наукової спадщини класиків західноєвропейської, передусім Г. Гегеля, М. Гайдегера, М. Вебера та К.-О. Апеля, і української філософії у контексті патріотичного осмислення поля кризових викликів неоімперської агресії рф проти України. Урочисто вшановуючи 30-річчя незалежності України та 75-річчя Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, як і вперше – вже в незалежній Україні, вшановуючи ювілей Г. Сковороди – відзначає в умовах триваючої війни з рф 300-річчя з дня його народження, наші мислителі успішно долають кризу ідентифікації філософії у спільній із вільним світом – загальнонаціональній, воєнній та духовній протидії злу тоталітаризму в ім'я світлого майбуття.

## ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження доходимо наступних висновків.

1. Уточнено зміст концепту «метафілософія» та підпорядкованих йому піднапрямів метафілософських досліджень. Філософія є важливим елементом культурного та інтелектуального спадку, і її самоідентифікація відображається у різноманітних дискурсивних практиках. Відповідь на запити та потреби філософів у саморефлексії призвела до виникнення метафілософії, яка спрямована на визначення основних принципів філософського знання. Метафілософія тісно пов'язана з самоідентифікацією філософії тим, що вона ставить питання про сутність та природу самої філософії. Метафілософія досліджує основні принципи, методи, та мету філософського пізнання, спрямовуючись на аналіз філософської думки та її можливих обмежень. В контексті самоідентифікації філософії, метафілософія допомагає розуміти, як філософія визначає своє місце та роль у світі знання, які принципи вона обирає для розв'язання філософських проблем, і які критерії вона встановлює для визначення своєї ефективності. Таким чином, метафілософія допомагає філософії розуміти саму себе, визначаючи її ідентичність та її місію у філософському світі. Дискурс самоідентифікації філософії починає свій розвиток в українській філософській культурі з кінця ХІХ століття й триває донині. Головними теоретичними результатами осмислення ролі, місця, специфічних рис та функцій філософії у розвитку української національної культури є праці таких українських філософів та науковців як Василь Щурат, Дмитро Чижевський, Тарас Закидальський та Іван Мірчук.

2. Уточнено зміст, структуру та функції дискурсу самоідентифікації філософії у західноєвропейських філософських традиціях. Ключовими представниками дискурсу самоідентифікації філософії у західноєвропейській традиції є Мартін Гайдегер, Жиль Дельоз та Хосе Ортега-і-Гассет. У кожного з цих філософів своя унікальна перспектива на сутність філософії, проте всі вони прагнули досягнути глибокого розуміння людського існування та світу через

критичне мислення та аналіз. Результати аналізу дискурсу самоідентифікації філософії можуть сприяти глибшому розумінню її ролі та значення в сучасному світі, а також вплинути на подальший розвиток філософського мислення в майбутньому. Ключовою ідеєю західноєвропейського метафілософського дискурсу є позиція Р. Рорті, згідно з якою філософія повинна бути посередником між минулим і майбутнім, гармонізуючи старі та нові переконання і адаптуючись до змін у культурному контексті. Філософія є практикою постійного перегляду наших уявлень про світ і допомагає зберегти живучість філософського дискурсу в епоху стрімкого розвитку технологій та культурних трансформацій.

3. Визначено основні змістовні етапи розвитку дискурсу самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби, а саме: (1) етап «воєнного комунізму» (1918 – 1921), (2) етап «нової економічної політики» (1921 – 1928), (3) етап від перших політичних процесів і Голодомору в УСРР (1928 – 1932) до початку Другої світової війни (4) етап діяльності Київської філософської школи. Змістовно дискурс самоідентифікації філософії у першій половині ХХ століття розгортався у формі чотирьох публічних дискусій: «філософської», «партійної», «театральної» та «літературної».

Протягом двох дорадянських етапів зародження україномовної вітчизняної філософії (імперсько-колоніального у Австро-Угорській та Російській імперіях та постімперського – епохи національно-визвольних змагань в УНР, ЗУНР і Українській державі), в перших україномовних, вишах і УАН у Києві оформились однойменні відповідні моделі самоідентифікування вітчизняної філософської модерної традиції. Проте їх розвиток в УСРР було насильницьки зупинено і винесено поза європейський і світовий контекст владою СРСР за третього – неоімперського, етапу.

Еволюція специфіки самоідентифікування філософської думки УСРР у 20-х – 30-х рр. ХХ ст. зумовлювалась, у цілому, соціокультурним розвитком СРСР ленінсько-сталінського періоду його історії: від етапу т. зв. «воєнного

комунізму» (1918 – 1921), кризь період «нової економічної політики» (1921 – 1928), до утвердження сталінізму від періоду «перших п'ятирічок», як етапу перших політичних процесів і Голодомору в УСРР (1928 – 1932) до початку Другої світової війни. Протягом цих десятиліть в УСРР, крім «філософської», відбулись ще три публічні дискусії: «партійна», «театральна» і найвідоміша з них – «літературна» (1925 – 1928), за участі переважної більшості офіційних і неформальних ідеологів вітчизняного культурно-мистецького життя періоду «Розстріляного Відродження». С. Семковський, В. Юринець та П. Демчук у цей час взяли головну участь у процесі теоретичного розроблення і практичного втілення основних моделей самоідентифікації філософії в українській культурі радянської доби першої половини ХХ ст. Вказані моделі можуть бути умовно класифіковані на дві умовні групи: 1) офіційно визначені радянською владою та нею авторитарно запроваджені в академічно-вишівській освітній і науковий дискурс в СРСР; 2) частково чи цілком відмінні від першої групи підцензурні – індивідуальні й групові, національні промарксистські та, власне, немарксистські.

4. Доповнено наявні знання про дискурс самоідентифікації філософії в межах української культури радянської доби другої половини ХХ століття, який отримує розвиток у рамках Київської філософської школи. Специфічною рисою метафілософських рефлексій представників Київської філософської школи є використання практики «усної філософії». Найбільш впливові представники Київської філософської школи (В. Горський, М. Попович, В. Табачковський та ін.), діяльність яких припала на радянський та пострадянський період розвитку української філософської культури використовували «усну філософію» як новаторську жанрово-тематичну форму відвертих розмов-спогадів, які не могли стати об'єктом цензури радянські часи та не потребували інституційного вираження у пострадянський період.

5. Результатом виконання дисертаційного дослідження є систематичний опис дискурсу самоідентифікації філософії в українській філософській культурі

XX-XXI століть, експлікація його структури, яка охоплює (1) культурний кластер української наукової еміграції (В. Щурат, Д. Чижевський, Т. Закидальський, І. Мірчук); (2) культурний кластер радянської доби першої половини XX століття (П. Демчук, В. Юринець, Я. Білик та ін.); (3) культурний кластер радянської доби другої половини XX століття (Київська філософська школа); (4) культурний кластер пострадянської доби (В. Горський, С. Кримський, В. Табачковський); (5) культурний кластер сучасної української філософії.

6. Результатом дисертаційного дослідження є реконструкція структури та змісту дискурсу самоідентифікації філософії в сучасній академічній культурі України. Обґрунтовано, що самоідентифікація сучасної української філософії здійснюється на трьох основних рівнях: (1) міжпоколінньому; (2) міжінституційному; (3) міжнародному, кожен з яких має два субрівні: (1) внутрішньогенераційного діалогу та (2) інтерінституційного діалогу. Змістовно дискурс самоідентифікації сучасної української філософії розвивається в рамках змістовно-тематичних напрямів «історії української філософії», «прикладної філософії», «методологій дослідження історії української філософії».

7. У дисертаційному дослідженні розроблена та обґрунтована концептуальна модель трансформації сучасної філософської науки та освіти України, яка враховує виклики та потреби воєнного стану та повоєнного відновлення України. Розвиток сучасної філософської науки та освіти пропонується проєктувати на основі динамічного поєднання внутрішньогенераційного, міжпоколіннього, міжінституційного та міжнародного рівнів академічного діалогу. Відсутність, або слабка функціональність будь-якого із наведених рівнів є фактором ризику поляризації академічної спільноти України, що містить потенційні загрози дестабілізації суспільного консенсусу з подальшим виникненням кризових явищ у практиках національної ідентичності.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аболіна, Т. (2002). *Метаетика*. Філософський енциклопедичний словник. Абрис.
- Арістотель, (2022). *Метафізика*. Темпора.
- Артюх, В. (2011). *Категорія світогляду в історико-філософських студіях Дмитра Чижевського*. 1-8. URL: [http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39475/01 - Artjukh.pdf?sequence=1](http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39475/01-Artjukh.pdf?sequence=1)
- Артюх, В. О. (2010). *Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття : монографія*. СумДУ. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/324254542.pdf>
- Атоян, А. (2012). *Монтень на всі часи: простір пошуків, культура спорів*. Філософська думка, 3, 114-118.
- Баган, О. (2012). «Культурологічна та історіософська есеїстика (1911–1939 рр.)»: в обороні української цивілізації. Донцов Д. *Вибрані твори*. ВФ «Відродження». URL: <http://dontsov-nic.com.ua/dmytro-dontsov-vybrani-tvory-tom-2-kulturolohichna-ta-istoriosofska-esejistyka-1911-1939-rr-v-oboroni-ukrajinskoji-tsyvilizatsiji/>
- Баумейстер, А. (2013). *Філософські засади після ХХ століття*. Sententiae. Спецвипуск III. Християнська теологія і сучасна філософія, 15-29.
- Берко, П., Дзера, М. (2016). *Світоглядні позиції Миколи Шлемкевича крізь призму антропологічної установки*. Науковий вісник ЛНУВМБТ імені С.З. Гжицького, 2 (69), 238-245. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/235838496.pdf>
- Беркович, В. (1930). *До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні*. Студент революції, 6, 29-31.

Бичко, І. (1997). *Ментальна співзвучність української та європейської філософської традицій: «Кордоцентричні мотиви»*. Київські обрії: історико-філософські нариси, 316–337.

Бичко, І. (1994). *Світоглядно-філософська ситуація в Україні: кризь руїну до самовідродження*. Історія філософії України: підручник. Либідь.

Білецька, В. В. (2019). *Іван Мірчук як історик української філософії: європейський контекст*. Канд. дис. URL: [https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39713/Biletska\\_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39713/Biletska_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Білик, Я. (1932). *Філософія українського фашизму. Про працю Дм. Чижевського «Нариси історії філософії на Україні»*. Прапор марксизму-ленінізму, 5-6, 195-208.

Богачов, А., Кебуладзе, В. (2021). *Як перекласти Гайдегера українською? Зміст contra форма. Лабораторія наукового перекладу. Філософська думка*, 4, 163–176.

Бойченко, М. (2012). *На захист академічної філософії, або Чи потрібна нам філософія «пост»?* Філософська думка, 6, 104-116.

Варениця, О. П. (2001). *Деякі міркування щодо розуміння філософського постмодерну*. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія, 36, 42-43.

Варениця, О. П. (2004). *Історіографія філософії: погляд на історикофілософську методологію в контексті неопрагматизму Р. Рорті*. Мультиверсум. Філософський альманах, 42, 25-35.

Варениця, О. П. (2002). *Постмодерністський дискурс: радикальні спроби оновлення філософії*. Канд. дис.

Васильченко, А. (2011). *Аналітична філософія в Україні: quo vadis?* Філософська думка, 3, 5-9.

- Вдовиченко, Г. (2013). *Культурфілософська спадщина філософів УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст. у оцінках дослідників*. Політологічний вісник: Збірник наук. праць, 71, 32-43.
- Вдовиченко, Г. (2015). *Культурфілософська спадщина філософів УСРР епохи «Розстріляного Відродження»: монографія*. ВПЦ «Київський університет».
- Вдовиченко, Г. (2021). *Історія Київської філософської школи в усних спогадах її творців: студії з історії філософії та культури Київської Русі*. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», 1 (17), 25-32.
- Вдовиченко, Г. (2009). *Українська філософська думка у 20-30-ті роки ХХ ст. Історія української філософії: Підручник*. Академвидав.
- Вдовиченко, Г. (2023). *Філософія в УСРР другої половини ХХ століття в оцінках західних філософів того часу: образ Київської філософської школи другої половини 60-х – 80-х років ХХ ст.* Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія, 1 (8), 14-24.
- Вдовиченко, Г. (2017). *Філософія культури як напрям філософської думки України 20-30-х рр. ХХ ст. (історико-філософський аналіз)*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
- Вдовиченко, Г. (2001). *Філософсько-культурологічні засновки осмислення феномену людського буття діячами українського відродження 20-их років ХХ ст. (М.Г. Хвильовий, М.Г. Куліш, О.С. Курбас)*. Канд. дис.
- Витвицький, Б. (1984). *Філософія, політика та політика у філософії (Огляд Філософської думки за 1970 – 1979 роки)*. Сучасність, 7-8 (279-280), 202 – 215; 9 (281), 89 – 105.
- Гапон, Н. П. (2017). *Філософія постструктуралізму Ж. Дельоза: перспективи теоретизування про гендер*. Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал, 16, 19-21.

- Гнатюк, О. (2005). *Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність*. Критика.
- Гнатюк, Я. С. (2010). *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: Монографія*. Симфонія форте. URL: <https://philarchive.org/archive/HNA-5>
- Гончарук-Чолач, Т. (2010). *Олександр Кульчицький в гуманістично-філософських інтенціях XIX-XX століть. Фундатори української філософії*. Психологія і суспільство, 3, 69-114.
- Гончарук-Чолач, Т. В., Гурик М. І., Чигур Р. Ю. (2019). *Особливості персоналістської антропології*. Науковий огляд, 9(62). URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/270073555.pdf>
- Горбатенко, В. (1999). *Стратегія модернізації суспільства: Україна і світ на зламі тисячоліть: монографія*. Академія.
- Горський, В. (1993). *Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.)*. Наукова думка.
- Горський, Вілен (2001). *Філософія в українській культурі: (методологія та історія)*. Центр практичної філософії. URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Horskyu\\_Vilen/Filosofia\\_v\\_ukrainskii\\_kulturi\\_metodolohiia\\_ta\\_istoriia.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Horskyu_Vilen/Filosofia_v_ukrainskii_kulturi_metodolohiia_ta_istoriia.pdf)
- Горячківська, Г. М. (2018). *Метафілософія про призначення філософії*. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», 58, 29-33. URL: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2018-58-05>
- Гринечко, О. (2011). *Концепція людини у філософській спадщині Миколи Шлемкевича*. Грані, 4 (78), 73-77. URL: [https://www.libr.dp.ua/text/grani\\_2011\\_4\\_18.pdf](https://www.libr.dp.ua/text/grani_2011_4_18.pdf)
- Губерський, Л. (ред.) (2010). *Генеза філософських студій у Київському університеті: монографія*. Київський національний університет ім. Т. Шевченка.

- Гусєв, В. (2009). *Ув'язнена філософія: діамат та істмат vs червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм*. Філософська думка, 3, 16 – 20.
- Дельоз, Ж., Гватарі, Ф. (2015). *Що таке філософія?* Астролябія.
- Демчук, П. (1931). *Білоемігрантська українська філософія. Розклад сучасної буржуазної філософії*. Пролетар.
- Демчук, П. (1929). *Зібер та «Анти-Дюрінг» Енгельса». Зібер Н. Діалектика в її застосуванні до науки*. ДВУ.
- Демчук, П. (1931). *Розклад сучасної буржуазної філософії*. Пролетар.
- До читачів. (2009). Філософська думка, 3, 4.
- Донцов, Д. (2005). *Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини*. МАУП. URL: [https://web.archive.org/web/20090824091338/http://doncov.webs.com/duh\\_davny\\_ny.pdf](https://web.archive.org/web/20090824091338/http://doncov.webs.com/duh_davny_ny.pdf)
- Донцов, Д. (1991). *Дух нашої давнини*. Видавництво «Відродження».
- Донцов, Д. (1914). *З приводу одної ереси*. Друк. 2-ої Артїлі. URL: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=9618>
- Донцов, Д. (1948). *За який провід? Реферат виголошений на бенкеті в Прінс Едвард готелі у Виндсорі, Онт., в дні 29. травня, 1948 року*. Друком Нового шляху, ВІНИПЕГ. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/25660/file.pdf>
- Донцов, Д. (1957). *За яку революцію*. Ліга визволення України.
- Донцов, Д. (1926). *Націоналізм. Нове життя*. URL: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=9614>
- Донцов, Д. (1966). *Націоналізм*. Третє видання. Українська видавнича спілка. Ліга визволення України.
- Єрмоленко, А. (2015). *Світоглядний підхід у системі парадигмальних координат*. Філософська думка, 3, 62-76.
- Єрмоленко, А. (2021). *Філософія як чинник духовної незалежності України*. Філософська думка, 3, 47-63.

- Загребельний, Ігор. (2014). *Націоналізм versus модерн: життя і творчість Дмитра Донцова в оптиці консервативної революції: монографія*. Видавництво Сергія Пантюка. URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Zahrebelnyi\\_Ihor/Natsionalizm\\_versus\\_Modern.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Zahrebelnyi_Ihor/Natsionalizm_versus_Modern.pdf)
- Зайцев, О., Беген, О., Стефанів, В. (2011). *Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920-1930-ті роки)*. Видавництво Українського Католицького Університету. URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Zaitsev\\_Oleksandr/Natsionalizm\\_i\\_relihiia.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Zaitsev_Oleksandr/Natsionalizm_i_relihiia.pdf)
- Закидальський, Тарас. (1993). *Досліди в діаспорі над історією української філософії*. Філософська і соціологічна думка, 4, 89-100.
- Затонський, В. П. (1934). *Національно-культурне будівництво і боротьба проти націоналізму (Доповідь та заключне слово на січневій сесії ВУАН)*. Вид-во ВУАН.
- Йосипенко, С. (2019). «Більше ніж інтерв'ю». Огляд тематичного блоку «Усна історія філософії» часопису «Філософська думка». *Sententiae*, 2 (XXXVIII), 86-97.
- Йосипенко, С. (2018). *Історія філософії в системі філософських досліджень*. Філософська думка, 6, 21-25.
- Йосипенко, С. (2014). *Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії*. *Sententiae*, 1 (XXX), 52-51.
- Йосипенко, С., Симчич М. (2011). *Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950 – 2000 роках*. *Sententiae*, 2 (XXV), 108-119.
- Йосипенко, С. (2019а). *Усна історія філософії: письмовий формат*. *Круглий стіл «Філософської думки»*. Філософська думка, 4, 6-52.
- І. В. Бичко – «український Сартр». (2006). *Знання України*.
- Іваник, С. (2011). *Іван Мірчук і Слов'янський філософський з'їзд у Варшаві (1927)*. *Sententiae*, 2 (XXV), 174–176.

- Іваньо, І. (1970). *Володимир Юринець - дослідник мистецтва*. Філософська думка, 5, 110-120.
- Іваньо, І. (1970 а). *Специфіка мистецтва. Історико-естетичний нарис*. Наукова думка.
- Інтерв'ю Вілена Горського з Юрієм Завгороднім (2011). *Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання*: зб. наук. праць. Аграр Медіа Груп.
- Історія філософії на Україні: У 3 томах. (1987). *Том 1.: Філософія доби феодалізму*. Наукова думка, 1987.
- Історія філософії на Україні: У 3 томах. (1987). *Том 2.: Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин*. Наукова думка.
- Історія філософії України (1993). *Хрестоматія: навч. посібник*. Либідь.
- Історія філософії України (1994). *Підручник*. Либідь.
- Кебуладзе, В. (2009). *Інституційні аспекти трансформації філософського знання в пострадянській Україні*. Філософська думка, 6, 5-12.
- Кебуладзе, В. (2009). *Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні*. Філософська думка, 1, 5-12.
- Кислюк, К. В. (2008). *Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції*: монографія. ХДАК. URL: [http://litopys.org.ua/pdf/kysluk\\_istoriosophia.pdf](http://litopys.org.ua/pdf/kysluk_istoriosophia.pdf)
- Кокош, Артем. (2022). *Іван Мірчук – основоположник української вищої школи в еміграції*. Народознавчі зошити, 6 (168). URL: <https://nz.lviv.ua/archiv/2022-6/10.pdf>
- Колодний, А. (2002). *Світ наукових пошуків Степана Ярмуса. Досвід віри українця: Вибрані твори*. Світ знань.
- Конверський, А. Є. (ред.) (2005). *Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність*. Центр навчальної літератури.
- «Київська філософська школа» як предмет дискусії. (2015). *Інтерв'ю Мирослава Поповича*. Філософська думка, 3, 6-9.

- Корпусова, В. (2005). *Невідомий документ: Петров Віктор Платонович. Праці з філософії*. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія : Філософія. Політологія, 73, 22-24. URL: <https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/50/50>
- Кримський, С. (2008). *Під сигнатурою Софії*. Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
- Кримський, С. (2010). *Про софійність, правду, смисли людського буття: Збірник науково-публіцистичних і філософських статей*. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
- Кримський, С. (2009). *Ранкові роздуми: збірник статей*. Майстерня Білецьких.
- Кулішенко, Людмила (2011). *Національна свідомість крізь призму світоглядних позицій українців*. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39518/27-Kulishenco.pdf?sequence=1>
- Кульчицький, О. (2000). *Вчителі життя (Пам'яті Миколи Шлемкевича)*. Публ. про автора В. Пшеничнюка. Хроніка '2000, 37-38, 691-698.
- Кульчицький, О. (2000). *Іван Мірчук – дослідник української духовності*. Хроніка '2000, 53-65.
- Кульчицький, О. (1985). *Людина за філософією Г. Сковороди є антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Філософсько-духовний аспект української культури. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза*. Український Вільний Університет, 42, 37-48.
- Кульчицький, О. (1995). *Основи філософії і філософських наук*. Мюнхен-Львів.
- Кульчицький, О. (1985). *Психологічна проблема національно-патріотичного виховання. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза*. Український Вільний Університет, 42, 21-36.
- Кульчицький, О. (1992). *Світовідчуження українця. Українська душа*. Фенікс.

Кхелуфі, А. (2019). *Науковий семінар студентського товариства усної історії філософії*. *Sententiae*, 2 (XXXVIII), 215-218.

Липинський, В. (1919-1926). *Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919-1926 рр.* URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/3615/file.pdf>

Липинський, В. (1928). *Хам і Яфет. З приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 р. Львів. «Поступ».* URL: [https://uk.wikisource.org/wiki/%D0%A5%D0%B0%D0%BC\\_%D1%96\\_%D0%AF%D1%84%D0%B5%D1%82](https://uk.wikisource.org/wiki/%D0%A5%D0%B0%D0%BC_%D1%96_%D0%AF%D1%84%D0%B5%D1%82)

Лисий, І. Я. (2011). *Ідея післяфілософської/літературної культури у Ричарда Рорті*. *Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство*, 115, 49-55.

Лисяк-Рудницький, І. (1987). *Драгоманов як політичний теоретик* Переклад: Ярослава Лозинська. URL: <https://web.archive.org/web/20111012035209/http://www.ditext.com/rudnytsky/draho.html>

Лисяк-Рудницький, І. (1994). *Історичні есе. В 2 т. Том 1. Основи.*

Лисяк-Рудницький, І. (1994). *Історичні есе. В 2 т. Том 2. Основи.*

Лисяк-Рудницький, І. (1961). *Проти Росії чи проти радянської системи.* URL: <https://www.ditext.com/rudnytsky/between/russia.html>

Лісовий, В. Д. (1994). *І. Чижевський: онтологія, гносеологія, філософія культури*. *Філософська і соціологічна думка*, 5-6.

Лісовий, В. (2014). *Спогади. Поезії*. Смолоскип.

Маланюк, Євген. (1997). *Книга спостережень: Статті про літератури*. Дніпро. URL: [http://dontsov-nic.com.ua/wp-content/uploads/2016/04/Knyha\\_sposterezhen\\_zbirka.pdf](http://dontsov-nic.com.ua/wp-content/uploads/2016/04/Knyha_sposterezhen_zbirka.pdf)

Мінаков, М. (2008). *Відповідальність за відкритість: місія Кантівського товариства в Україні*. *Філософська думка*, 6, 3-13.

Мірчук, І. (1949). *Історія української культури. 1949 рік. Лекція*. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/19607/file.pdf>

- Мірчук, І. (2003). *Напрямки української культури. За ред. та передмовою Микола Шафовалов.* URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/25409/file.pdf>
- Мірчук, І. (1927). *Про слов'янську філософію. Спроба характеристики.* Sententiae, 2 (XXV), 177–193.
- Мірчук, Іван. (1993). *Петро Лодій та його переклад «Elementa philosophiae» Баумейстера.* Філософська і соціологічна думка, 4, 106-125.
- Мірчук, Іван. (2006). *Філософські студії.* За ред. Миколи Шафовала і Романа Яремка. Український вільний університет. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/27222/file.pdf>
- Мірчук, Іван. (1993). *Християн Вольф та його школа на Україні.* Філософська і соціологічна думка, 4, 126-138.
- Монолатій, І., Вишиванюк, О. (2001). *Мюнхенська школа історії України (1946-1991). Історіографічне дослідження.* Коломия. URL: <https://kolomyya.org/histpub/historypub15.htm>
- Наконечна, О. П. (2015). *Філософська культура у вимірі ідентичності.* Наукові записки: Серія «Філософія», вид-во Національного університету «Острозька академія», 17, 56-61.
- Нарис історії філософії на Україні. (1966). За ред. Д.Х. Острянина. Наукова думка.
- Оварук, О. В. (2022). *Культурологічні аспекти наукових студій Володимира Янева.* Культура і сучасність : альманах, 1, 28–34. URL: [https://elib.nakkkim.edu.ua/bitstream/handle/123456789/4353/Kultura\\_i\\_suchasni\\_st\\_1\\_2022\\_DOI-28-34.pdf?sequence=1](https://elib.nakkkim.edu.ua/bitstream/handle/123456789/4353/Kultura_i_suchasni_st_1_2022_DOI-28-34.pdf?sequence=1)
- Огородник, І. В., Огородник, В. В. (1999). *Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посібник.* Вища школа: Т-во «Знання», КОО.
- Опитування «Філософської думки». (2011). *Інституційні та змістові засади зрушень у пострадянській гуманітаристиці: віхи та події.* Філософська думка, 6, 13-44.

Павлишин, А. (2023). *Тарас Закидальський – член Комітету Гельсінкських гарантій для України*. (Острозькі культурологічні читання: матеріали Всеукраїнської наукової конференції (м. Острог, 31 березня 2023 р.). Видавництво Національного університету «Острозька академія».

Павлишин, Анастасія. (2021). *Степан Ярмусь про особливості духовності українського народу*. Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії, 35, 105-111. URL: [http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/35\\_2021/14.pdf](http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/35_2021/14.pdf)

Панафідіна, О. П. (2019). *Що таке класична філософія? Підходи до розуміння класики і проблема їх релевантності*. Філософська думка, 1, 74-86

Панич, О. (2020). *Обговорення перекладу «Метафізики» Аристотеля: Семінари*. Філософська думка, 1, 111-135.

Петров, В., Чижевський, Д., Глобенко, М., Мірчук, І. (1994). *Українська література. Історія української культури*. Український Вільний ун-т, URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/23809/file.pdf>

Петров, Віктор. (2013). *Розвідки. У 3-х томах*. Т.1. Темпора. URL: [https://shron2.chtyvo.org.ua/Petrov/Rozvidky\\_Tom\\_1.pdf](https://shron2.chtyvo.org.ua/Petrov/Rozvidky_Tom_1.pdf)

Петров, Віктор. (2013). *Розвідки. У 3-х томах*. Т. 2. Темпора. URL: [https://shron2.chtyvo.org.ua/Petrov/Rozvidky\\_Tom\\_2.pdf](https://shron2.chtyvo.org.ua/Petrov/Rozvidky_Tom_2.pdf)

Петров, Віктор. (2013). *Розвідки. У 3-х томах*. Т. 3. Темпора. URL: [https://shron2.chtyvo.org.ua/Petrov/Rozvidky\\_Tom\\_3.pdf](https://shron2.chtyvo.org.ua/Petrov/Rozvidky_Tom_3.pdf)

Петров, Віктор. (1959). *Українські культурні діячі УРСР – жертви большевицького терору*. Видавництво «Пролог». URL: <https://web.archive.org/web/20080414183758/http://exlibris.org.ua/petrov/main.html>

Після філософії: кінець чи трансформація? (2000). Четверта хвиля.

Плющ, Л. (2002). *У карнавалі історії: Свідчення*. Факт.

Поляков, І. М. (1934). *Расова теорія на службі українського фашизму. Під марксо-ленінським прапором*, 1, 105 – 135.

Пономарьов, Віталій. (2012). *Іван Мірчук: «Українська філософія – це філософія життя»*. Історія 29 Серпня. URL: <https://tyzhden.ua/ivan-mirchuk-ukrainska-filosofia-tse-filosofia-zhyttia/>

Попович, М. (2012). *«Наш человек» Сергей Крымский (интервью с Татьяной Чайкой, 2011 г.). Наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки)*. Издательский дом Дмитрия Бураго.

Попович, М. В. (1994). *Липинський і український консерватизм*. (Міжнародна наукова конференція «В'ячеслав Липинський: історико-політологічна спадщина і сучасна Україна»). Київ, Луцьк, Кременець, 42–52.

Попович, М. (2007). *Григорій Сковорода: філософія свободи*. Майстерня Білецьких.

Попович, М. (1998). *Нарис історії культури України: посібник*. АртЕк.

Попович, М. (2009). *Про філософську культуру країни на ім'я «СРСП»*. Філософська думка, 3, 5-15.

Попович, М. (2018). *Філософія свободи*. Фоліо.

Попович, М. (2005). *Червоне століття*. АртЕк.

Попович, М., Кисляковська, І., Вяткіна, Н. (2006). *Проблеми теорії ментальності*. Наукова думка.

Про минуле – заради майбутнього (1989). Видавництво при Київському університеті.

Пундик, Юрій. (1965). *Український націоналізм*. Бібліотека самостійної України, 2 (15). URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/21738/file.pdf>

Роженко, М. (1996). *Трагедія академіка Володимира Юринця (Штрихи до історії української філософії радянської доби)*. Український центр духовної культури.

Розвиток філософської думки в Україні (2014) : навчальний посібник. КНЕУ. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/32610712.pdf>

Рорті, Р. (1996). *Філософія і дзеркало природи. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: хрестоматія*. Ваклер.

Руденко, С. В. (2005). *В.П. Петров як історик філософії*. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія, 73, 39-45. URL: <https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/50/50>

Руденко, С. В. (2008). *Філософські погляди В.П. Петрова: монографія*. ПАРАПАН.

Рудницький, Л. (2017). *Володимир Янів – українська людина європейського формату*. Патріярх: греко-католицьке аналітичне видання. URL: <http://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/volodymyr-yaniv-ukrajinska-lyudyna-jevropejskoho-formatu/>

Сало, Г. В. (2016). *Аксіологічні орієнтири у творчій спадщині мислителів української діаспори*. Актуальні проблеми філософії та соціології, 9, 114–117.

Сало, Г. В. (2019). *Антропологічні виміри у релігійно-філософських поглядах українських мислителів західної діаспори*. Науково-теоретичний і громадськополітичний Альманах «Грані», 22 (3), 19-26.

Сало, Г. В. (2018). *Антропологічні засади закордонного українства в його релігійно-філософських поглядах*. Гілея: науковий вісник, 129, 213–216.

Сало, Г. В. (2019). *Антропологічні уявлення мислителів української діаспори: релігійні та філософські впливи*. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, 1(13), 46–50.

Саух, П. Ю. (2022). *Особливості української філософської думки другої половини XIX століття*. Житомирський державний університет імені Івана Франка, 359-363. URL: [http://eprints.zu.edu.ua/35057/1/%D0%A1%D0%B0%D1%83%D1%85\\_%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%82%D1%8F-359-363.pdf](http://eprints.zu.edu.ua/35057/1/%D0%A1%D0%B0%D1%83%D1%85_%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%82%D1%8F-359-363.pdf)

Сень, А. О. (2015). *Прагматизм і постпрагматизм у філософії Ричарда Рорті*. Канд. дис.

Скринник, М. (2007). *Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму*. Каменяр.

Скрипник, М. О. (1991). *Вибрані твори*. Вид-во «Україна».

Стеблій, Феодосій. (2006-2007). *Василь Щурат – дослідник минулого Галичини*. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, 15, 27-737. URL: <https://www.inst-ukr.lviv.ua/files/23/650steblij.pdf>

Степико, М.Т. (2011). *Українська ідентичність: феномен і засади формування* : монографія. НІСД. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2012-09/Ident-62307.pdf>

Стецюк, В. (1974). *Професор д-р І. Мірчук. Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)* : науковий зб. Український Вільний Університет, 8, 255–262.

Сторожук, С. (2011). *Специфіка української політичної традиції: історіософський аналіз*. Мультиверсум: філософський альманах, 8 (106), 138–147.

Сторожук, С. (2012). *Теоретичні засади трансформації цінностей української нації в контексті історіософії В. Липинського*. (The value system of modern society: materials digest of the XVII International Scientific and Practical Conference). InPress, 148–149.

Сторожук, С. (2012). *Теорія нації як засадничий принцип державної політики у сфері громадянства*. Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць, 64 (9), 257–261.

Страхов, М., Рум'янцев, В. (2007). *Ідея українського монархізму в творах В'ячеслава Липинського*. Державне будівництво та місцеве самоврядування, 13, 72–77.

Табачковський, В. (2002). *У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)*. ПАРАПАН.

Тимошик, М. С. (2016). *Степан Ярмусь та його роль у ствердженні українського журналістичознавства в Канаді*. Електронна бібліотека

- Інституту журналістики. URL: <http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1685>
- Ткачук, М. (2008). *Дмитро Чижевський і традиція українського «серцезнавства»*. *Філософська думка*, 2, С.51-60.
- Українська діаспора: проблеми дослідження : тези доповідей (Міжнародна наукова конференція, 27–28 вересня 2016 р., м. Острог). Видавництво Національного університету «Острозька академія». URL: [https://idud.oa.edu.ua/wpcontent/uploads/2019/10/Tezy\\_Conferencia\\_Diaspora\\_2\\_016.pdf](https://idud.oa.edu.ua/wpcontent/uploads/2019/10/Tezy_Conferencia_Diaspora_2_016.pdf)
- Ушневич, С. (2018). *Інтелектуально-психологічна проза Віктора Домонтовича: текст і контекст: монографія*. НАІР.
- Фаріон, О. О. (2007). *Світоглядні параметри формування людини у філософії В. І. Шинкарука*. *Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*, 110, 36-44.
- Філософія в Україні у 20-80-ті роки ХХ ст. (1993). *Історія філософії України. Хрестоматія*. Либідь.
- Філософія. (1991). *Курс лекцій: Навчальний посібник*. Либідь.
- Філософська думка в Україні (2002). *Біобібліографічний словник. «Пульсари»*. URL: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm.htm>
- Філософська думка західної української діаспори ХХ століття: ідеї та постаті» (2018): *монографія*. Наукова думка.
- Фоєр, Люїс С. (1987). *Конфлікт поколінь серед радянських марксистів*. *Сучасність*, 6 (314), 59-72; 7-8 (315-316), 105-121.
- Фурман, А. (2002). *Психокультура української ментальності*. Економічна думка.
- Хамітов, Н. В. (2015). *Філософська антропология як метаантропология: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини*. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*, 2 (6), 27-41.

- Хома, О. (2014). *Тема числа: Чи може бути національна філософія точно визначеним дослідницьким об'єктом?* Sententiae, 1 (XXX), 5-6.
- Чайка, В. В. (2021). Розвиток музичної культури української діаспори країн Північної Америки другої половини ХХ – початку ХХІ століть. Дис. докт. філос. URL: [https://nakkkim.edu.ua/images/Instytuty/dysertatsii/Dysertatsiia\\_V\\_V\\_Chaiky.pdf](https://nakkkim.edu.ua/images/Instytuty/dysertatsii/Dysertatsiia_V_V_Chaiky.pdf)
- Чайка, Т. (2009). *Доторк. Презентація проекту «Усні історії філософів».* Філософська думка, 3, 140–145.
- Чайка, Т. (2019). *Побачення з Петром Йолоном.* Філософська думка, 2, 97-112.
- Чижевський, Д. (2005). *В'ячеслав Липинський як філософ історії.* Філософські твори: у 4-х т. Смолоскип, 2, 227–236.
- Чижевський, Дмитро. (1931). *Нариси з історії філософії на Україні.* Український громадський видавничий фонд. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/14427/file.pdf>
- Чижевський, Дмитро. (2005). *Філософські твори: у 4-х т.* Смолоскип.
- Шаповал, Ю. І. (1993). *Україна 20-50-х років: сторінки ненаписаної історії.* Наукова думка.
- Шеремета, О. (2013). *Радянські дослідження філософської думки України: ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій.* Філософська думка, 1, 90-102.
- Шинкарук, В. (1994). *Віра, Надія, Любов.* Віче, 3, 140–150.
- Шлемкевич, Микола. (1992). *Загублена українська людина.* МП «Фенікс».
- Шлемкевич, Микола. (1981). *Сутність філософії. Олександр Кульчицький. Введення в проблематику сутності філософії.* Праці історико-філософської секції. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/4212/file.pdf>
- Шрамко, Я. В. (2010). *Філософія: наука чи світогляд?* Актуальні проблеми духовності, 11, 98-112.

- Щурат, Василь. (1903). *Поезія XIX віка*. Вид. К. Студинського. URL: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=11337>
- Щурат, Василь. (1927). *Початки слави української народної пісні в Галичині*. «Просвіта».
- Щурат, Василь. (1908). *Українські джерела до історії філософії. Історико-філософський начерк*. URL: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=1118>
- Юринець, В. (1930). *Філософський фронт на Україні*. Под знаменем марксизма, 5, 129-138.
- Юринець, В. (1932). *Український філософський фронт*. Прапор марксизму-ленінізму, 5-6, 181-194.
- Юринець, В. (1930). *Філософсько-соціологічні нариси*. ДВУ.
- Юринець, Я. (2007). *Біля витоків «радянської філософії» (1920 – 1930-ті рр.)*. НаУКМА. Наукові записки. Філософія та релігієзнавство, 63, 74-78.
- Юшманов, М. З. (1968). *Історія філософських установ на Україні в період 1920 - 1966 рр. Розвиток філософії в Українській РСР*. Наукова думка, 487-524.
- Юшманов, М. З. (1965). *Матеріали до історії філософських установ на Україні. З історії філософської думки на Україні*. Наукова думка, 175-183.
- Яблонська, О. В. (2003). *Володимир Янів – поет і науковець*. Науковий вісник Волинського державного університету, 12. URL: [https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/1121/1/yaniv\\_poet\\_naukovets.pdf](https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/1121/1/yaniv_poet_naukovets.pdf)
- Яковенко, Н. (2002). *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. «Україна між Сходом і Заходом»: проєкція однієї ідеї*. Критика. URL: <http://litopys.org.ua/yakovenko/yak13.htm>
- Янів, В. (1961). *Нарис української культури*. Видання Шкільної Ради. URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Yaniv\\_Volodymyr/Narys\\_ukrainskoi\\_kultury.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Yaniv_Volodymyr/Narys_ukrainskoi_kultury.pdf)
- Янів, В. (1996). *Психологічні основи окциденталізму*. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1801/file.pdf>

Янів, В. (1999). *Релігійність українця з етнопсихологічного погляду*. Народна творчість та етнографія, 5/6, 39-54.

Янів, Володимир. (1962). *Українська духовність у поетичній візії Шевченка*. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/8374/file.pdf>

Янів, Володимир. (1950). *Шухевич – Чупринка. Людина і символ. Доповідь на жалібній академії в Мюнхені 19 листопада 1950 р.* Видавництво «Молоде життя».

Ярмусь, С. (1991). *Вибране із статей, проповідей і доповідей Протопресвітера Степана Ярмуся*. ВІННІПЕГ. Товариство «Волинь». URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24500/file.pdf>

Ярмусь, С. (1979). *Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина*. ВІННІПЕГ: Товариство «Волинь». URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1437/file.pdf>

Ярмусь, С. (1975). *Причинки до мислі про сучасне душпастирство*. ВІННІПЕГ. Манітоба. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1959/file.pdf>

Ярмусь, Степан. (1983). *Духовність українського народу. Короткий орієнтаційний нарис*. Інститут дослідів Волині, 51. ВІННІПЕГ. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/6487/file.pdf>

Ясна, І. (2019). *Перший Всеукраїнський конкурс філософських стартанів*. Філософська думка, 1, 40-59.

Ясь, О. (2002). *Архітектоніка та техніка викладу в студії В'ячеслава Липинського «Листи до братів-хліборобів»*. Історіографічні дослідження в Україні, 11, 319-350.

Ariew, R. (1992). *Descartes and the tree of knowledge*. Synthese, 92 (1), 101–116. URL: <https://doi.org/10.1007/bf00413744>

Vynum, T. W., Reese, W. L. (1970). *Editors' Introduction*. Metaphilosophy, 1, 1-11. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1970.tb00781.x>

- Cepolecha, C. (1958). *The Historical Thought of José Ortega Y Gasset. dissertation.* Catholic University of America Press.
- Colebrook, C. (2011). *The Context of Humanism.* *New Literary History*, 42 (4), 701-718.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie? Les Editions de Minuit.*
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia / trans. by Brian Massumi.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie.* Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1969). *The Ends of Man.* *Philosophy and Phenomenological Research*, 30 (1), 31–57.
- Dobson, A. (1989). *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega Y Gasset.* Cambridge University Press.
- Gallagher, C., Greenblatt, S. (2001). *Practicing New Historicism.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973) *The interpretation of cultures: Selected essays.* New York, Basic Books.
- Gill, J. H. (1983). *Philosophy as art.* *Metaphilosophy*, 14 (2), 41–150.
- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe.* Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1956). *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen: G. Neske.
- Lin Ma and Jaap van Brakel (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy.* <https://doi.org/10.1515/9781438460178>
- Mróz Tomasz (2016). *Selected Issues in the History of Polish Philosophy.* Vilnius: Vilnius University.
- Long, A. A., Sedley D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers.* Cambridge: Cambridge University Press.

- Ortega, Y. Gasset, J. (2004). *Que es Filosofia | Unas Lecciones de Metafisica*. Mexico: Porrúa.
- Raley, H. (2015). *Reflections on Ortega y Gasset's ¿Qué es filosofía?*. *Revue internationale de philosophie*, 271 (1), 69-94.
- Reiner, H. (1990). *The Emergence and Original Meaning of the Name "Metaphysics" (translated by Pierre Adler and David Paskin)*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 13 (2), 23-53. URL: <https://doi.org/10.5840/gfpj19901322>
- Rorty, R. (1995). *Philosophy & the Future*. Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics, edited by Herman J. Saatkamp, Vanderbilt University Press, 197-206.
- Rorty, R. (1961). *Recent Metaphilosophy*. *The Review of Metaphysics*, 15 (2), 299-318.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Schellekens, E. D. (2008). *Meta-Aesthetics: Realism, Objectivism, Cognitivism*. In Kathleen Stock & Katherine Thomson-Jones (eds.), *New Waves in Aesthetics*. London: Palgrave Macmillan, 170-187.
- Smith, D. D. (2001). *Scepticism and Metaphilosophy*: MA Thesis / McMaster University. Hamilton.
- Smith, D. W. (2012). *On the Nature of Concepts*. *Parallax*, 18 (1), 62–73. URL: <https://doi.org/10.1080/13534645.2012.632976>
- Smith, M. (2004). *Ethics and the A Priori: Selected Essays on Moral Psychology and MetaEthics*. New York: Cambridge University Press.
- Stengers, I. (2005). *Deleuze and Guattari's Last Enigmatic Message*. *Angelaki*, 10 (2), 151–167. URL: <https://doi.org/10.1080/09697250500417399>
- Tahko, T. E. (2015). *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taras, Zakydalsky (1965). «*The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda*» (MA diss., Bryn Mawr College), 1-70. URL: <http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>

Teeter, Mark H. *Philosophy. Soviet Research Institutes Project: in 3 vol. Volume III.: The Humanities*. Prepared for the United States International Communication Agency by M. H. Teeter, E. B. Sutter and B. A. Puble. With the assistance of R. Stuart and M. Giles. Kennan Institute for Advanced Russian Studies, Woodrow Wilson International Center for Scholars.

Troitska, O., Sinelnikova, V., Matsko, V., Vorotniak, L., Fedorova, O., Radzyniak, T. (2022). *Conceptual Shifts in the Post-Non-Classical Philosophical Understanding of Dialogue: Developing Cultural-Educational Space*. *Postmodern Openings*, 13 (1), 388-407. URL: <https://doi.org/10.18662/po/13.1/403>

Tytarenko, V. A. (2019). *Non-Classical Approach to a History of Philosophy: Modern Status and Research Prospects*. *Future Human Image*, 12, 121-128. URL: <https://doi.org/10.29202/fhi/12/11>

Van Inwagen, P. (1998). *Metaontology*. *Erkenntnis*, 48, 233-250.

Wasserman, R., Manley, D., Chalmers, D. (2009). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, England: Oxford University Press.

Whitehead, A. N., Griffin, D. R., Sherburne, D. W. (1979). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press.

Williamson, T. (2021). *The Philosophy of Philosophy*. Wiley.

Zakydalsky, T. (1976). *Three philosophers – political prisoners in the Soviet Union*. Baltimore. Smoloskyp Publishers. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/15904/file.pdf>

Zayani, M. (2000). *Gilles Deleuze, Félix Guattari and the total system*. *Philosophy & Social Criticism*, 26 (1), 93-114. URL: <https://doi.org/10.1177/019145370002600105>

Горак, А. (2009). *Сорок сороков*. Стилос.

Горский, В. (2014). *Я прожил счастливую жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки)*. Издательский дом Дмитрия Бураго.

Горский, В. (1988). *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.* Наукова думка.

Крымский, С., Чайка, Т. (2012). *Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т.А. Чайки)*. Издательский дом Дмитрия Бураго.

Попович, М. (1985). *Мировоззрение древних славян*. Наукова думка

*Философская мысль в Киеве (историко-философский очерк)*. (1982). Наукова думка.

## Додаток

**Список публікацій за темою дисертації та відомості про апробацію  
результатів дисертації**

*Стаття у іноземному фаховому виданні, що індексується у наукометричних базах Scopus та Web of Science (Core Collection):*

[1] Bugrov, M. (2021). «What is Philosophy» as the Issue of the 20th Century: Historical and Philosophical Dimensions. *LOGOS*, 109. <https://doi.org/10.24101/logos.2021.90> (Web of Science, Q3, Scopus Q3)

Режим доступу (Web of Science):

<https://www.webofscience.com/wos/woscc/full-record/WOS:000766265100020>

Режим доступу (Scopus): <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85127653344&origin=resultslist&sort=plf-f&src=s&sid=4b4fd0571ff047783cb82cc1e20f2c6f&sot=b&sdt=b&s=DOI%2810.24101%2Flogos.2021.90%29&sl=27&sessionSearchId=4b4fd0571ff047783cb82cc1e20f2c6f&relpos=0>

**Стаття у науковому фаховому виданні України:**

[1] Бугров М.В. (2024). Дискурс самоідентифікації філософії у сучасній інтелектуальній культурі України. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 1(10), 5-10. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2024/10-1/11>

Режим доступу: <https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/article/view/157>

**Статті в іноземному виданні:**

[1] Marukhovska-Kartunova O., Bugrov M., Kozlovets M., Savolainen I., Zaika T. (2024). *Historical and cultural dimensions of the philosophy of the future:*

*globalisation and identity*. *Futurity Philosophy*, 3(4), 20-33  
<https://doi.org/10.57125/FP.2024.12.30.02> (особистий внесок здобувача – автору належить 0,2 д.а.)

[2] Marukhovska-Kartunova O., **Bugrov M.**, Yatskiv O., Malyk V. (2023). *The Philosophy of Ancient Culture in the Context of the Evolution of the States of European Culture: An Analysis of the Autonomy of Cultures*. *Futurity Philosophy*, 2(1), 31-45 <https://doi.org/10.57125/FP.2023.03.30.03> (особистий внесок здобувача – автору належить 0,2 д.а.)

**Тези, опубліковані за матеріалами міжнародних конференцій:**

[1] Bugrov M. (2024). *Self-identity discourse in Ukrainian philosophy: historical sources, periods and modern challenges*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024, International Scientific Conference (2024; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 278-279. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13/80>

[2] Bugrov M. (2023). *Self-identification of philosophy: the classical period*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2023, International Scientific Conference (2023; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 179-182. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79>

[3] Bugrov M. (2022). *Metaphilosophy as a possibility of the future*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2022, International Scientific Conference (2022; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 119-122. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11/78>

[4] Bugrov M. (2021) *Metaphilosophy vs history of philosophy*. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021, International Scientific Conference (2021; Kyiv). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 5-6. [https://dsphd2021.knu.ua/DN\\_2021.pdf](https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf)

[5] Бугров М.В. (2021). *Актуалізація проблеми ідентичності філософії*. Сучасні аспекти модернізації науки в Україні: стан, проблеми, тенденції розвитку: матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ; Зальцбург, 07 березня 2021 р. Київ; Зальцбург: ФОП КАНДИБА Т.П., 152-155. <http://perspectives.pp.ua/public/site/conferency/conf-7-2021.pdf>