

Дискусії

Віктор Козловський

МІЖ СВОБОДОЮ І ЗАЛЕЖНІСТЮ: ФІЛОСОФІЯ «В» ТРАДИЦІЇ ЧИ, МОЖЕ, ЗА ЇЇ МЕЖАМИ?

Українська філософія – факт чи ілюзія?

До написання цієї статті мене спонукала розпочата минулого року дискусія щодо можливості національної філософської традиції. У цій дискусії наразі чітко викристалізувалися три позиції. **Перша** з них фактично заперечує потребу серйозного обговорення можливості національної традиції в сучасному глобальному світі, де давно сформовані й успішно діють кілька потужних традицій філософування, чисельність яких мізерна (3–4 традиції), але саме вони задають глобальні тренди, які фактично не потребують якихось локальних традицій філософування, тим паче нових, маловідомих. Протагоністом цієї позиції є Олексій Панич, який сміливо заявив про деяку неповноцінність української філософії.

Що має на увазі цей автор, важко сказати напевно, мабуть – щось на кшталт того, що за «гамбурзьким рахунком» жодної української філософії не може бути, бо єдине, на що спроможна ця «філософія» в силу різних причин і обставин – це продукувати суто локальні сенси, мало цікаві з позиції якихось глобальних філософських трендів. Впадає в око, що автор не надто переймається аргументацією такої позиції, зате демонструє бажання стати «над» ситуацією, перебрати на себе функцію «універсального експерта» з багатьох філософських питань і традицій.

Хоча дістається не лише нам, а й іншим філософським осередкам, оскільки О. Панич досить зверхньо відгукується про більшість національних філософських традицій, позбавляючи їх права на «універсальні філософські висловлювання». Бо і справді, хіба можуть «малі» філософії (які за цією логікою жодною мірою «не дотягують» до «малих голандців», що колись усе ж спромоглися стати європейським мистецьким трендом) з позицій власного «філософського закутка» продукувати щось «трендове», світове.

Цікаво, як би на це відредагували італійські, іспанські, польські, румунські, болгарські філософи, якби ознайомилися з подібними сентенціями¹. Мабуть, їм

© В. Козловський, 2025

¹ Не зважати на іспанську або італійську філософію, як, до речі, і на польську, абсолютно неможливо, це просто нонсенс. До речі, за кількістю публікацій іспанська філософія (включно з латиноамериканською) посідає найвищі шаблі світових рейтингів. Я маю на увазі саме іспаномовні, а не англійськомовні публікації іспанських філософів. Це стосується й італійської філософії, корпус публікацій якої величезний. І знову таки – це філософські публікації італійською мовою, яка, як й іспанська, зберігає свої провідні позиції у світі. Про силу італійської філософії

було би дивно почути таке про себе, бо кожен із них відчуває свою приналежність до певної історичної традиції філософування, яка нікуди не поділась, продовжує успішно функціонувати попри те, що переважна більшість європейських філософів (представників оцих «малих філософій») чудово володіє англійською мовою, частенько ще й німецькою, французькою, італійською, а дехто й латиною².

упродовж тисячі років чудово пише видатний італійський історик філософії, чудовий знавець італійського Відродження Еудженіо Гарін [див.: Garin 2008]. Раджу всім спростовувачам італійської філософії хоч би погортати його епохальну працю, перекладену англійською мовою.

Щось подібне можна сказати про будь-яку європейську національну філософію «менших розмірів» (чисельно, а не по суті) – грецьку, шведську, фінську, данську, чеську, угорську тощо. Ніхто не зник, тим паче «не вмер» від глобалізації з її домінуванням кількох традицій, включно з російською (?), як це стверджує О. Панич. Я вже не беру до уваги азійські країни, де спектр філософій, традицій величезний. Хоча як приклад можна згадати Японію, яка (попри потужну вестернізацію останніх 150 років і трагічний досвід Другої світової війни демонструє не лише гігантські економічні успіхи, а й чудове знання західної філософії, її викладання поряд із японською в університетах, великий корпус перекладів західних філософів) зберігає та розвиває власні філософські традиції. І не просто як екзотику, такий собі «фольклор», а як академічний дискурс, в якому використовується японська мова, хоча чимало публікацій виходить і англійською. Прикметою часу стало також активне вивчення африканської філософії.

Отож лише в наївних неофітів може скластися враження про суцільне домінування кількох традицій, потребу філософувати англійською мовою, якщо бажаш бути на рівні так званих «глобальних трендів» (?). Треба завжди мати на увазі, що поряд із глобалізацією розгортається паралельний процес (як тінь глобалізації, щось на кшталт тіні Пітера Шлеміля, персонажа повісті Шамісо) глокалізації. І нові інформаційні технології надають цьому процесу додаткових можливостей. І тому локальні традиції, мови, культури, філософські пошуки не зникають, а мають можливість розвиватись, маніфестувати свої досягнення не локально, а глобально. Виникає ситуація, коли локальне, зберігаючи свою особливість, промовляє на весь світ, стає артефактом усього світу. Без інформаційних технологій такі можливості не здійснилися б. Я вже не кажу про ті можливості, що їх відкриває так званий «штучний інтелект», здатний перевести локальне в глобальне. Насправді жодних глобальних трендів (для філософських досліджень) не існує. Усі ці тренди, тенденції генеруються локальними філософськими середовищами. Деякі з цих трендів під впливом кон'юнктури стають глобальними. Однак і в цьому випадку вони артикулюються в локальних національних філософських середовищах, а не десь там, в емпіреях вигаданих кимось трьох-чотирьох «світових філософських традицій».

² Мені доводилося мати справу з польськими, болгарськими та румунськими філософами, і можу сказати одне – їм справді притаманне відчуття своєї національної філософської ідентичності на дуже, дуже високому рівні. Хоча спілкуватися з ними можна різними мовами, це жодним чином не змінює їхнього шанобливого ставлення до власної національної традиції філософування, її доброго знання, яке зовсім не скасовує критики, незгоди з певними ідеями класиків національної філософії. Проте йдеться саме про критику, тобто про розкриття як слабких, так і сильних сторін цих ідей. А зовсім не про зневагу до них чи про відмову від історичного досвіду мислення, філософування.

Як приклад шанобливого ставлення до національного філософського спадку та водночас уваги до сучасної філософії, її проблематики можна згадати відомого румунського філософа Константина Нойку (Constantin Noica). Він є гордістю румунської філософії, автором низки вельми глибоких праць у царині теоретичної філософії, історії румунської та європейської філософії (особлива увага до Платона, Канта, Гегеля). Значна частина його спадку перекладена різними європейськими мовами (англійською, німецькою, італійською та ін.). І таких постатей румунська філософія має чимало. І не лише румунська. Це притаманно й болгарській, і чеській, й угорській традиціям. Я вже не кажу про польську філософію з її здобутками світового рівня. І так можна сказати про кожен національний філософський традицію, де, звісно, у різній пропорції ми віднайдемо значні філософські здобутки. Можливо, такі дещо зневажливі оцінки «менших» традицій філософування пов'язані з тим, що зазвичай ми не володіємо мовами цих

Та володіння різними мовами не скасовує артикуляції філософських проблем рідною мовою. І це аж ніяк не змушує визнавати якусь поліглосію, про яку О. Панич пише як про атрибутивну ознаку української філософії. Цікаво, якою є та поліглосія, настільки міцно закорінена в «наших палестинах», що ставить під сумнів можливість існування української філософської традиції? Чи не з російським відлунням? Бо ж «російська традиція», за п. Олексієм, – одна з тих чотирьох «європейських», що є «найвпливовішими для України» і на тлі яких «українська філософія неминуче здається недосконалою та неповноцінною» [Панич 2024: 101]? Навряд чи, звісно. Бо «поліглосію» п. Олексій принципово розуміє як свого роду «нетрадицію», як формат фактичного «україномовного філософування», що в жодному разі не повинен називатися «українською традицією». Це «мікродзеркала», в яких відображаються лише «світові філософські процеси» [ibid.: 103].

Припустимо, нам-таки властива якась «поліглосія». Чи не постане так зображена «поліглосія»-нетрадиція з її «мікродискурсами» просто колекцією різних варіантів нашого власного самознецінення? На мій погляд, усе питання в тому, що розуміти під «традицією». Бо неважко задати таке її поняття, що не лише не виключатиме «мікродискурси», але й істотно їх передбачатиме. Зводити її лише до якогось «внутрішньо несуперечливого дискурсу» [ibid.] немає жодних підстав. До того ж, для утворення національних традицій порівняння з іншими ніколи не є істотним чинником, хоча воно нерідко використовується в риторичі. Тим більше, коли йдеться про «російську традицію», дивним чином поставлену в один ряд із трьома попередніми. Дивним, бо про який вплив російського філософування на наших теренах ідеться? Радянський діамат-істмат, науковий комунізм, атеїзм? Якщо цей вплив мається на увазі, то всі ці складові є частинами марксизму-ленінізму (було таке інтелектуальне явище, вельми впливове й агресивне), а це дітище, так би мовити, «інтернаціональне», світове, у певному сенсі впливове дотепер. Але жодним чином його не слід вважати російським винаходом.

Хоча ніде правди діти, що на теренах совдепії приблизно 75-80% цієї ідеологічної продукції під назвою *радянської філософії* (а не російської) створювалося авторами, які публікували свої марксистські доробки російською мовою, а 20% – це публікації авторів із «союзних республік», зокрема публікації національними мовами цих республік. Бо й таке було, звісно – такі публікації не робили якоїсь вагомої ідеологічної «погоди», та вони були. Таку ж продукцію створювали численні філософи в країнах «соціалістичного табору»³. Наприклад, у НДР (була така соціалістична частина Німеччини) уже німецькі автори з великим ентузіазмом продукувати всі ці частини марксизму-ленінізму, утверджуючи інтернаціональну сутність цієї філософії. Усі ці численні філософи-марксистки філософували (сервільно,

філософських традицій, нас не цікавлять дослідження, що регулярно здійснюються філософами, приналежними до цих традицій. Та це наш недолік, а не недолугість «малих» національних традицій філософування.

³ Такий самий процес відбувався в Болгарії, де завжди були свої визнані марксистки, наприклад – Тодор Павлов, а в Угорщині вельми авторитетним марксистом був Дьордь Лукач. І таких призвищ можна навести чимало, бо в кожній соціалістичній країні докладали значних зусиль для розширення марксистсько-ленінських студій. Ішлося про залучення талановитих дослідників, а не лише «міцних середняків», а то й відвертих ідеологічних графоманів, які в кожному марксистському осередку складали переважну більшість.

звісно) з оперттям на національні мови, хоча тематика, методологія поставали інтернаціональними. Винятки були мінімальні й не впливали на «загальну картину».

Якщо мається на увазі якась особлива російська традиція філософування на кшталт філософії вседності, персоналізму, екзистенціалізму, якоїсь феноменології (завжди згадують Шпета), то ці традиції в радянські часи були на маргінесі вивчення навіть у совдепівській Росії. Їх почали підносити на п'єдестал видатних російських здобутків десь із кінця 1980-х рр., з часів так званої «перебудови». Іронія в тому, що поза увагою О. Панича залишилася та обставина, що всі ці немарксистські російські здобутки, обірвані в 1917 році, деякі у 20-х рр., вплинули на наше філософування мініимально, незіставно з радянським філософським «скарбом», який, повторюю, є всього лише частиною інтернаціонального марксистського спадку. То яка ж тоді російська потуга визначає наше філософування?

Отож позиція О. Панича демонструє таке собі нігілістичне ставлення до української національної філософської традиції, звісно – із певними застереженнями, натяками на можливе покращення ситуації, на якийсь рух від неповноцінності до повноцінного статусу в невідомому майбутньому⁴.

Представники **другої позиції** вважають, що про таку традицію доцільно вести мову, бо попри всі історичні й політичні складнощі, проблеми нашого національно-державного становлення, ми маємо право казати, що певна національна філософська традиція (українська) усе ж існує чи принаймні формується. Тому ми можемо дискутувати про те, як варто розуміти цю традицію, якими є її риси, критерії, проте важко заперечувати існування нашої філософії в контексті національної традиції. Цю позицію унаочнюють відомі історики філософії Олег Хома [Хома 2024] і Сергій Йосипенко [Йосипенко 2014; 2024].

Третя позиція цікава своєю «філософською віртуозністю», і, чесно кажучи, у певних моментах мені близька. Сергій Пролєєв, який її репрезентує, пропонує поглянути на цю проблему під кутом зору, як він це називає, «філософської справи» [Пролєєв 2025]. Цей автор радить зосередити увагу на тому, що робиться, досліджується в українській філософії, а не на пошуках якоїсь її традиції. Українська філософія є, існує як емпіричний факт, бо є люди, їхні тексти, що відповідають певним академічним критеріям, створення яких потребує фахової підготовки, значних зусиль, тобто досить інтенсивної, систематичної інтелектуальної роботи, до

⁴ Дехто порушує питання про нефілософські нації. Тобто нації без філософії чи байдужі до філософії. Якщо такі є, то в чому це виразнюється? Це питання сформулював знаний нідерландський культуролог Йоган Гейзинга стосовно нефілософського характеру нідерландців. З цим не погоджувався відомий німецький філософ Гельмут Плеснер, який тривалий час викладав філософію в університетах Нідерландів. Тож його свідчення не підтверджують цю тезу Гейзинги, хоча німецький дослідник погоджується з тим, що для нідерландців філософія має практичне значення, а не суто спекулятивне. Цим пояснюється зацікавленість французькою філософією, а не німецькою, попри, здавалось, близькість мов – німецької та нідерландської. Тому навіть перше ознайомлення з класичною німецькою літературою – Гете, Шилером, німецькими романтиками відбувалось у Нідерландах завдяки французьким перекладам. Але з часом інтерес до німецької філософії там суттєво посилювався. І нідерландська філософська традиція, яка, попри всі перестороги Гейзинги, усе ж склалася впродовж XIX ст. (зокрема – через критичне сприйняття романтизму), отримала відповідний академічний статус і публічний голос. Звісно, голос цей не був таким виразним, як у сусідній Німеччині чи навіть у скандинавських країнах, та все ж філософія стала вагомою академічною дисципліною, з якою змушені рахуватись усі, хто дотичний до освіти й науки в Нідерландах [див.: Plessner 1985: 373-383].

якої певна когорта людей ставиться з повагою, шануючи як свої зусилля, так і зусилля колег.

Позиції, як то кажуть, чітко зафіксовані. Тому постає питання: якими є передумови цих позицій у дещо ширшому контексті – історико-філософському й навіть історико-політичному?.

1. Європейська філософія в пошуках істини: традиція і свобода філософування

Нас цікавить одне принципове питання – чи можливе вільне філософське висловлювання в рамках традиції? Звісно, маємо на увазі різні традиції – національні (що є темою нашої розвідки), історичні, концептуальні тощо. Здавалось би, європейська філософія давно розв'язала це питання – філософія може «жити», нормально почуватися лише за умов вільного мислення. За таку свободу деякі філософи йшли на смерть, у вигнання. Заборона свободного філософування завжди була важливим індикатором суттєвого обмеження нашої свободи взагалі. Тобто не лише свободи слова, думки, а й політичної, економічної свободи, вибору місця проживання, професії тощо. Свобода неподільна, тому неможливо заборонити чи обмежити якусь одну її модальність, не порушуючи її в цілому. Наприклад, обмежити вільне філософування, зберігаючи свободу совісті, політичну свободу чи економічну свободу, конкурентний ринок.

Бо навіть обмеження економічної свободи, далеке від вільного філософування, рано чи пізно спонукає до філософських дискусій про переваги чи недоліки такого обмеження, провокує зіткнення різних політичних позицій з цього питання. А це вочевидь призведе до небезпечних наслідків, бо створить у суспільстві потенційно небезпечну ситуацію для тих, хто запровадив таке обмеження економічної свободи. Тож цілком очевидно, що порушення свободи в одному місці відлунням розходиться по «всій свободі» – така дивовижна природа цієї неловимої (комусь солодкої, комусь гіркої) людської іпостасі.

З іншого боку, чи можливе академічне, а не аматорське, філософування без занурення в традицію мислення, у певний історичний досвід, який впливає на кожного, хто здійснює філософську справу (навіть якщо філософ цього не усвідомлює)? Тоді постає ще одна проблема – а чи можлива індивідуальна свобода філософування, якщо існує певна залежність від традиції мислення?

1.1. Історичний екскурс: Вольф про імперативи свободи філософування

У просвітницьку добу ідея свободи мислення, права на вільне філософування обговорювалась у різних інтелектуальних середовищах Європи. Досить згадати відомих інтелектуалів, філософів тієї доби, які обґрунтовували й захищали свободу слова, право філософа на власну позицію⁵. Ми зупинимося на постаті Християна Вольфа, відомого німецького просвітника, філософа, фундатора так званої «шкільної філософії». Його знаний «Вступ» (*Praemittitur discursus praeliminaris de Philosophia in genere*) до латинської «Логіки» ознаменував нове слово в обґрунтуванні свободи. Зрозуміло, що з точки зору теорії логіки цей трактат вже не має

⁵ Згадаймо хоча б декого зі славетної когорти захисників свободи слова. Це й Бернард де Мандевіль, і Джон Лок, і Дейвід Г'юм, і Вольтер, і Поль Гольбах, і Джон Прістлі, і Дені Дідро, і Томас Пейн, й Імануель Кант та ін. Перелік можна продовжувати, епоха Просвітництва славилася своїми борцями за свободу слова й філософської думки.

якогось особливого значення, окрім історичного. Але «Вступ» до нього відіграє цілком самостійну роль у просвітницькому русі до нового знання, науки, пошуку істини.

Саме в цій частині «Логіки» Вольф обґрунтовує необхідність вільної філософської думки. При цьому пише так, що це виглядає цілком прийнятним, хоча важко здійсненням і в наші зневірені часи: «Коли ми філософуємо, нам дозволено або публічно висловлювати те, що нам здається істинним чи хибним, або ми можемо лише захищати як істинне те, що іншим здається таким. Кожен визнає, що в першому випадку ми користуємося свободою філософувати, а в другому ми не маємо жодної такої свободи» [Wolff 1740: §151]. І далі німецький просвітник встановлює чіткі критерії свободи філософського висловлювання. Цих критеріїв лише два, але вони мають принципове значення для європейського філософування. Спираючись на ці критерії, цілком можна відрізнити свободне філософування від несвобідного, залежного від зовнішніх чинників: «Свобода філософування, таким чином, це дозвіл публічно [publice] висловлювати свою думку з філософських питань. Філософ, який має свободу філософувати, визначає, судить і доводить свої твердження так, як він сам вважає за потрібне. Але він у жодному разі не дозволяє собі встановлювати визначення відповідно до волі інших, якщо визнає його супротивним правилам справжньої логіки, або базувати своє судження не на власних засадах, а на судженні інших, чиї судження здаються йому такими, що не відповідають істині, або, нарешті, визнавати дійсним аргумент, висунутий іншими на підтримку тези, яка, на його думку, затьмарена великим сумнівом» [ibid.]⁶.

Вольф угледів головне: свобода філософування – це не камерна, приватна справа, це не «внутрішня свобода», як дехто вважає. Звісно, «внутрішня свобода» є необхідною, але недостатньою умовою вільного філософування. Вольф цілком резонно наголошує на публічності філософської справи, як тієї атрибутивної риси, яка уможливлює інші принципові аспекти – право формувати власні судження, аргументовано їх обстоювати з оперттям на філософський метод, не ховатись за спину авторитетів, не погоджуватися сліпо з чужими думками як із істинними, якщо маєш сумніви в цьому. Тому чіткий імператив німецького філософа полягає

⁶ Щоправда, німецький просвітник робив суттєве уточнення – вільним може бути філософування, яке дотримується філософського методу (*philosophiam methodo philosophica tradere*), а не будь-яке базікання, що називає себе філософським дослідженням якоїсь теми. Вольф дотримувався так званого наукового методу (*methodo scientifica*). Це добре відомий математичний метод (геометричний метод Евкліда). Та мова не про метод, якого дотримувався Вольф, не про його переконаність в ефективності математичного методу у філософії. Звісно, з позицій сьогодення це викликає посмішку, оскільки сучасна філософія демонструє різноманіття філософських методів, де математичні методи не мають особливого значення, хіба що для математичної логіки, деяких розділів епістемології, філософії математики. Щодо математичної логіки, то ця вельми шанована дисципліна вже давно покинула «філософські пенати» і стала самостійною наукою з великою кількістю різноманітних напрямків. Але вимога автора «Логіки» залишається незмінною і для сьогодення – справжнє філософування з необхідністю мусить спиратися на певний метод (методи), а не займатися «філософською журналістикою», філософувати як завгодно, не зважаючи на жодні методи. Такий «філософії» Вольф відмовляв у праві на вільні пошуки істини, бо зазвичай вона веде не до істини, а на манівці. Без методу немає науки. А оскільки філософія є наукою (це шире, трохи наївне з позиції сучасної філософії переконання Вольфа), то мусить вибудовувати свої висловлювання, спираючись на метод, а не на почуття, емоції тощо. Вольф вірив у силу систематичного розуму (*intellectus systematici*), саме для цього потрібен метод.

в тому, що будь-яка залежність філософування є рабством. Вольф визначає це чітко й послідовно: «Рабством для філософування є примус захищати думку іншого філософа з філософських питань як істинну, якщо за визначенням вона здається нам суперечливою» [ibid.: §152].

Позбавлене свободи філософування стає запопадливим, схильним до лестошів, а це принижує того, хто претендує на філософські висловлювання, оскільки позбавляє філософа невід'ємного права «виголошувати істину». Просвітницька настанова промовляла до кожного, хто наважився філософувати, – шукай істину, бо це не просто твоя особиста забаганка, це імператив людського розуму, отже – вагома потреба людства. Це потрібно людству, хай би як пафосно звучала подібна фраза, а не просто жменьці можновладців. Останні зазвичай (у всі часи) не здатні були збагнути, чим займаються та для чого взагалі існують філософи, тож просто були змушені з цим усім якось миритися. Хоча не завжди справа закінчувалася миром, бували й страшні ексцеси, вбивства, страти, наміри заткнути філософам рота, змусити їх бути сервільними. Це суперечить споконвічному прагненню філософів відкинути залежність, бути вільними у своїх розмислах. Бо філософа, якщо він переймається пошуками істини, а не задовольняє політичні забаганки владних достойників, може вдовольнити лише свобода такого пошуку.

1.2. Сучасність і вільне філософування: чи потрібна нам істина

Саме така віра в силу вільного мислення притаманна просвітницьким інтелектуалам. Дехто скаже: наївні думки наївних людей, що вірили в якусь істину, якийсь універсальний філософський метод, що дасть цю істину віднайти, відкрити. Усе це «кануло в Лету», залишився хіба що примарний відгомін тих часів, хоч і він відчувається віддалено, як тихий, уже ледь відчутний шепіт. Надто багато трагічних подій, як страшне марево, пронеслося через долю багатьох поколінь, залишивши по собі зневіру. Зневіру в істині.

За останні 200 років людство пройшло через жахи численних революцій, безлічі регіональних і кількох світових війн, жахи тоталітарних режимів, пережило виклики постіндустріального суспільства та постмодерну, увійшло зрештою у цифрову еру. На цьому шляху людство змінилось – воно подорослішало й відкинуло ілюзії попередніх вельми наївних часів. Як сказав Фрідріх Ніцше, пророк нової епохи, епохи нігілізму – Бог помер, а разом із ним і віра у вищі цінності, ідеали – Істину, Добро і Красу.

Сучасна філософія давно спустилася «з небес на землю» й уже не претендує на велику просвітницьку місію – пошук істини. Усі згодні з тим, що це складана, заплутана справа, яка нагадує шараду, непрохідний для сучасної людини лабіринт. Щоби пройти цей лабіринт, нам потрібен дороговказ, та «нитка Аріадни», що впродовж віків скеровувала наші пізнавальні зусилля на пошук, відкриття, обґрунтування істини. Але ми випустили з рук цю «нитку», бо Аріадна давно полишила нас. Вона втратила цікавість до справ із цинічними людьми без віри що в Бога, що в диявола. Аріадна байдужа до нашого копірвання в дрібних філософських питаннях, від розв'язання яких людство нічого не виграє, але й особливо не втратить – бо це гра з самими собою, за правилами, що весь час змінюються. У цій грі немає переможців, але й переможених також, оскільки не істина є призовим фондом у ній, а сама ця гра, амбіції гравців. Тож це гра з «нульовою сумою», гра, яку миттєво зупиняє навіть натяк на істину.

А тепер, коли на «повний зріст» постало ще одне дивовижне явище глобального світу – метамодерн, який, як упевнено кажуть правовірні адепти цієї нової гри, приходить на заміну постмодерну, узагалі немає сенсу вести мову про істину. Бо ми маємо справу навіть не з деконструкцією, характерною ознакою постмодерну, а з маятиком, коливаннями між щирістю та мімікрією, правдою й брехнею. І неможливо дійти жодної згоди щодо того, з чим (чи з ким) ми маємо справу, бо ні в чому не можна бути впевненим. Світ постає як щось мерехтливе, химерне, грайливе, усе вислизає з рук, нічого надійного схопити ми не можемо. І при цьому ще й актуально перебуваємо у війні, яка на наших очах поступово, невблаганно переростає в якесь світове явище, від якого вже не знайти надійної схованки.

А філософія продовжує займатися традиційними питаннями, наче світ не змінився й усе йде найждженою колією. Може, це відповідає інтенції філософування – писати «сірим по сірому». Як казав Гегель – «сова Мінерви вилітає в сутінках», тобто що філософське осмислення світу завжди відбувається з певним запізненням, коли *світ уже змінився*. І це зрозуміло, бо філософія не з'ясовує причини таких змін, а розкриває умови можливості, засади існування нового світу. А це принципово різні методологічні підходи до пізнання.

Філософія – принаймні, як кажуть наші «експерти», та її частина, що визначає сучасні, актуальні тренди – докладає неймовірних зусиль, аби зберегти свою «лікарську» справу – тобто сумлінно виконувати функцію «терапії мови» задля убезпечення від помилкового її застосування. Для цього треба ретельно слідкувати за тим, щоб наші думки не залітали надто високо і, борони Боже, «не перевищували» граматичних, семантичних і прагматичних меж мови. Погодьтеся, місія почесна, та все ж нудна, малоприваблива. Вишукувати парадокси й головоломки мови точно не є справою Аріадни, із цим ми й самі здатні впоратись із великим розмахом і ентузіазмом, що правда – з не надто змістовним наповненням⁷.

⁷ Ось вам ще один парадокс до тих, які свого часу сформулювали Кантор, Буралі-Форті й Расел. Якщо існує множина неповноцінних українських філософів, тоді той, хто це твердить, мусить належати до цієї множини або не належати. Якщо експерт належить, тоді це твердження не варто брати до уваги, бо воно саме є неповноцінним і не має когнітивної сили. Якщо не належить, тоді на якій підставі експерт формулює такі категоричні твердження? Вочевидь тут мусять бути зовнішні підстави (як і сам експерт повинен не належати до цієї множини) двох видів.

По-перше, підстави якоїсь «повноцінної» традиції. У цьому випадку треба вказати, яка це національна філософська традиція, яким чином експерт до неї належить, який доробок він має в рамках цієї традиції, що уможливило висновки щодо іншої, зокрема української традиції.

По-друге, підстави, так би мовити, «космополітичні», що дозволяють експерту поглянути на нас, українських філософів, з позиції «третього ока», тобто поглянути незаангажовано, без опертя на будь-яку локальну традицію. Хоч і в цьому випадку треба вказати на «космополітичні здобутки» експерта, причому ці здобутки не повинні належати до будь-яких національних філософських традицій. Адже у випадку такої належності ми маємо перший різновид підстав – посилання на якусь конкретну традицію філософування, що визнається «повноцінною».

Крім цих двох видів підстав, які корелюють із певними епістемологічними конотаціями (істина/хиба, чіткі критерії тексту: валідного чи невалідного, аргументованого чи неаргументованого тощо), можуть бути емоційні підстави, точніше – емоційні оцінки певної філософії, напрямку, окремих текстів тощо. Тут маркери інші – подобається чи ні, надихає на власні оцінки, міркування чи ні. Вочевидь така ситуація цілком можлива, і треба визнати, що проти цієї хвороби, як то кажуть, ліків поки що не існує. Зрозуміло, що ці емоційні стани не стосуються концептуального рівня аналізу, а відповідно такі твердження експерта не можуть «увійти» до складу множини як її елемент. Водночас такі емоційні оцінки не можуть маніфестувати якусь

І в таких епістемологічних, політичних і культурних обставинах ми порушуємо питання про національні традиції філософування. Більше того, хочемо запитати самі себе – чи маємо ми, українські філософи власну національну традицію, якщо хоча б хтось із нас має право на це претендувати? Відразу виникає ще один запит – а чи не запізно ми намагаємось з'ясувати питання щодо національного філософування? Наша українська спільнота опинилася, з одного боку, в глобальному світі, а з іншого – в ситуації, коли сучасна філософія також тяжіє до певної глобальності, і не своїми масштабними дослідженнями, великими концептуальними побудовами, усе це не користується повагою, навпаки – викликає скепсис, підозру, а подекуди і сміх – передовсім своєю заангажованістю певними тематичними сюжетами та ще й *неписаним побажанням* філософувати однією мовою, загальновизнаною – англійською.

То як у таких умовах порушувати питання про національне філософування, сперечатися про його валідність, не наражаючись на звинувачення у неполіткоректності? У сучасному глобальному світі це серйозне звинувачення.

1.3. Дещо про «запізнілі» нації: погляд Плеснера

І все ж тема актуальна, на часі, хоча й «немодна». Справа в тому, що ми відродили свою державність із певним історичним запізненням. Як свого часу сказав згаданий вище Гельмут Плеснер, щоправда, маючи на увазі *деякі* європейські нації, зокрема німецьку, ми, українці, у певному (модерному) сенсі є «запізнілою нацією». Наразі не варто сприймати це негативно, тим паче – ображатись. То що, власне, Плеснер мав на увазі, стверджуючи існування «запізнілих націй»? Ідеться про історичне запізнення певної нації (порівнянню з іншими) у створенні держави чи, навпаки, про занепад існуючої держави, її суттєве послаблення, а то й деградацію. За таких передумов відбувається піднесення етнічного елементу певної спільноти, саме по собі не здатне, згідно з Плеснером, «замінити» державну форму організації спільного буття, надати йому національних рис. У цьому зв'язку Плеснер зазначає таке: «У Європі є три основні нації, які не брали участі в розвитку сучасної національної свідомості з XVII ст.: Іспанія, Італія й Німеччина. Бо в цей вирішальний період доля була проти них. Велич Іспанії занепадала... Італія була роздроблена на окремі регіони, якими правили Папська держава, Іспанія та Австрія. А Німеччина розвалилася в релігійній боротьбі, в конфлікті між князями та імперською владою. Тому сучасна ідея держави чужа цим народам; вона не виросла на їхньому ґрунті, і самі вони не росли разом із нею. Але чим менше вони мали можливостей побачити свій образ віддзеркаленим у державі, тим яскравішим залишалося їхнє усвідомлення своєї етнічної приналежності; воно мало залишатися таким, якщо вони хотіли зберегти та розвивати свої права, звичай і мову предків, саме своє життя дистанційовано від князів та влади. Таким чином, слово “народ” набуло особливого значення серед іспанців, італійців та німців» [Plessner 1965: 47]⁸.

іншу національну філософську традицію, оскільки це маніфестування передбачає певний концептуальний рівень аналізу, а не емоційні оцінки. Тож такі оцінки випадають із поля будь-якого аналізу та переміщуються у сферу персонального світогляду. А з цим ментальним утворенням сперечатися, як відомо, немає жодного сенсу.

⁸ Плеснер наголошує, що поняття «німецький народ» (das deutsche Volk) пізнього походження, до його формування активно долучилися Йоган Гердер і німецькі романтики: «Ця категорія – створена Гердером на противагу нівелюючій абстракції загальної ідеї людства, щоби подолати вакуум між індивідуальною раціональною істотою та загальним людським розумом, родовою

Зрозуміло, чому так сталося, що спонукало до такого «піднесення» народу. Це пов'язано з тим, що відсутність держави чи принаймні якихось чітко сформованих державних інституцій, які б могли легітимно діяти на певній території, керувати певним населенням, зумовлює гостре відчуття етнічного елементу як базового для спільного буття. Отже, відсутність повноцінної держави компенсується «етнографічною експресією» як певним об'єднувальним фактором. Це ще не нація, але вже серйозна заявка на її формування. Однак для останнього потрібна держава, національна держава.

2. То чи можлива українська філософська традиція?

Отож наша філософська ситуація виявилась укрαι цікавою, бо на наших очах відбуваються події, які суттєво вплинули на характер нашого філософування. Ці події сформували наш спосіб філософування, хоча не відразу, а поступово, крок за кроком. Для багатьох цей процес розтягнувся на довгі роки, коли довелося «вичавлювати» з себе філософську несвободу, свою «скрученість» стереотипами філософського минулого, не такого ще далекого.

Перша, базова подія – незалежність, відродження державності. У цьому контексті можна погодитися із Плеснером щодо вирішальної ролі держави у формуванні національних феноменів – мови, культури, мистецтва і філософії. З появою держави до всіх цих феноменів окрім суто етнічних рис додаються політичні риси. Держава забезпечує всі ці феномени певною буттєвою силою, дієвістю, впливовістю, конструктивністю, і не лише в етнографічному, а й у національно-політичному сенсі. І навіть тоді, коли ми промовляємо щось неприйнятне, на що загал реагує

істотою людини – є романтичною й у XIX ст. розквітла в значущу реальність, через яку вона сьогодні має силу політичної ідеї» [Plessner 1965: 48]. Власне, поняття «нації» (а не просто «народу») є продуктом романтичної філософії, історіографії та літератури. Це стосується не лише німецького романтизму, а й французького, англійського, італійського.

Для італійської боротьби за незалежність від Габсбурзької, а після 1848 року Австро-Угорської імперії незалежність означала й утворення італійської нації як формувального принципу нової держави. Про перипетії становлення італійської нації й держави цікаво пише Бенедетто Кроче. До речі, видатний представник італійської філософії. Тож Кроче відзначає, що перемога в боротьбі за незалежність, відродження держави, створення королівства стимулювали формування національної ідентичності. Він пов'язує ці процеси з романтичними рухами, які мали яскраво виражене національне забарвлення: «У 1871 році після проголошення Риму столицею королівства Італія усвідомила, що ціла низка цілей, які давно переслідувалися, тепер повністю реалізовані, і що вона досягла певної історичної мети. Італія нарешті здобула незалежність, єдність і свободу, тобто перед нею відкрився шлях до вільного розвитку як народу, так і нації, окремих особистостей та національної ідентичності. У цьому полягало справжнє значення романтичних національних рухів дев'ятнадцятого століття, які були тісно пов'язані зі здобуттям громадянської та політичної свободи» [Сросе 1929: 1].

Ситуація в Іспанії виглядала інакше. Після реконкісти, коли іспанці упродовж 800 років крок за кроком відвоювали в арабів території, які в далекому минулому належали християнським державам, їм вдалося створити наприкінці XV ст. єдине християнське королівство. Упродовж 150 років успішні колоніальні завоювання перетворили Іспанію на світову державу. У XVIII ст. відбувається занепад, який прискорюється в XIX ст.. Іспанія втрачає більшість колоній, а внутрішня криза (економічна та політична) лише поглиблює деградацію державних інституцій. Громадянська війна 1930-х років і встановлення авторитарного режиму відкидають Іспанію на узбіччя світової історії до кінця 1970-х років. Як бачимо, ця «запізнілість» де-що різна – випадок Іспанії відрізняється від ситуацій, що склалися в Італії та Німеччині.

негативно, критикуємо інститути держави, її очільників, ми робимо це в межах держави, бо всі ці дискусії, сутички є «грою на одному полі», яке забезпечується державною формою, що уможливило існування та дієвість національного життя. Держава уможливило не просто етнографічні дискусії, які не мають особливого значення, окрім деякої підтримки етнографічного статусу певної спільноти, а політичний статус національних форм спільного буття. Якщо ідея нації (як «уявленої спільноти», за визначенням Андерсона) з'являється в середовищі європейських романтиків, то нація як реальна спільнота (не маючи змоги повністю витіснити цю «уявленість») постає з появою держави. У модерні часи державі конче потрібен національний зміст, національні риси. Держава змушена вбиратися в національний одяг. Отож значною мірою уявлена (а то й міфологічна) ідея нації для свого втілення потребує модерної держави. Водночас остання з необхідністю тяжіє до «втілення» ідеї нації в державі. Держава як національне (у політичному, а не суто етнографічному сенсі) потребує нації як тієї регулятивної ідеї, яка окреслює смислове поле того, що може, а що не може належати до певної держави, навіть тоді, коли остання внаслідок різних історичних причин мусить спиратися на кілька національних утворень, тобто змушена бути багатонаціональним формуванням.

Друга подія (розтягнута в часі) – становлення національного мистецтва – живопису, музики, літератури. Звісно, фахівці скажуть, що українське мистецтво існувало здавна, має велику історію, чималі здобутки. Усе це так. Та я маю на увазі трохи іншу ситуацію – українське мистецтво постало як фактор розбудови держави. Звісно, це не треба розуміти примітивно, в ідеологічному сенсі. Таке тлумачення далеке від істинної функції мистецтва. Водночас важливо усвідомлювати, що за умов «державного» (а не суто етнографічного) існування нації мистецтво імпліцитно виконує функцію національного формотворення. Останнє слід розуміти не як залежність від етнографічного елементу, а як приналежність до національно-державного формотворення, що може бути визначене як ліберально-демократична держава. А це передбачає існування різних мистецьких традицій, різних течій і форм мистецтва, кожна з яких на власних засадах здатна репрезентувати не лише свого творця, його ідеї, його емоційне тлумачення світу, а й національне буття не в якійсь «одноманітній єдності», а в його багатоманітності. Мистецтво має силу критичного висловлювання щодо наявного стану речей, звичного, буденного життєвого досвіду. Сучасне мистецтво (а постмодерністичне – з особливою силою й натхненням) «руйнує» цю буденність, пропонує власний світ образів, смислів, неочевидних для буденного досвіду. І попри таку свободу мистецького акту, відмову від буденного досвіду, критичний пафос щодо політики, культури, саме мистецтво відіграє виняткову роль у відродженні, формуванні та підтримці статусу національно-державного буття.

Третя подія – боротьба за незалежність, війна, розв'язана й нав'язана нам дикою Росією. Саме ця трагічна подія змінила майже всі вектори й орієнтири нашого життя, надаючи, здавалося, дещо запізнілому питанню – чи можемо ми філософувати в осерді національної традиції, чи є взагалі така традиція – нового сенсу. Війна кинула нас у вихор таких подій, які змусили нас замислитись про наші витoki, нашу самочинність. Отож ця трагічна подія «перемістила» це питання з маргінальної (з погляду панівних глобальних трендів) на центральну позицію для нашого філософського загалу. Хоча, на жаль, багато хто цього не розуміє та продовжує розмірковувати про національну традицію філософування без урахування цього базового (як кажуть – екзистенціального для нашого буття) питання. Це хибний

шлях, бо якщо раніше, до війни, це питання цікавило нас суто академічно, то тепер воно зачіпає наше існування, стосується нашої ідентичності, і філософської також. Я навіть посилив би цю тезу більш радикальним питанням – чи можна віднайти «колективну ідентичність» без усвідомлення філософської ідентичності? Модерний світ без такого філософського осмислення вже неможливий, як, до речі, і без усвідомлення власної філософської позиції, її приналежності до певної ідентичності, певної національної традиції.

І першою підвалиною філософської традиції є мова. Твердження не нове, та від цього воно не втрачає своєї дієвості, особливо для філософського усвідомлення власної приналежності до певної спільноти, яка не фіксується як щось *формально визначене* та при цьому є *визначеною присутністю* того, хто філософує, у певному світі, який має національно-державну форму. Мова в значенні підстави для визначення філософії як приналежної до певної нації, певної держави є тим, що можна назвати фундаментом філософської ідентичності, попри всі можливі розбіжності різних академічних шкіл і течій, що зазвичай супроводжують будь-яке вільне філософування. У цьому зв'язку я погоджуюсь із тезою відомого німецько-американського філософа Вітторіо Гьосле про залежність національної філософської традиції від мови, яка є «сполучною ланкою» (*Verbindungsglied*) між філософськими текстами, різними за тематикою та напрямками, або, як полюбляє казати п. Пролеєв, між різними філософськими справами. Отже, В. Гьосле зазначає: «Виходячи зі сказаного раніше... мова видається мені найрозумнішим критерієм визначення. Тож це означає, по-перше, що австрійські філософи, а також угорські філософи, які писали німецькою мовою, такі, як Дьордь Лукач, є німецькими філософами, а, по-друге, що вилучаються лише філософи, які писали латиною та жили на території, яка сьогодні належить Німеччині або на той час була частиною Священної Римської імперії німецької нації» [Hösle 2013: 12].

Гьосле йде далі й заявляє, що середньовічні філософські праці, написані латиною, не варто розглядати як такі, що належать до німецької філософської традиції: «Як наслідок, переважна більшість середньовічних філософів з Німеччини не належать до німецької філософії у визначеному тут сенсі. Більше того, вони не відрізняються достатньо від інших середньовічних філософів, щоб утворити окрему підгрупу через свої ідеї, і вони не мали значного впливу на класичну німецьку філософію» [ibid.].

Тож Гьосле відкидає чималий пласт філософських текстів, написаних у різний час німецькими авторами, але не німецькою мовою, а латиною. Це, так би мовити, те, що належить до загальноєвропейського філософського спадку. Такий підхід цілком застосовний і до Нового часу. Бо, наприклад, філософську творчість згаданого вище Вольфа важко було б зарахувати до німецької філософії, якби у своїй «філософській справі» він обмежився лише латинськими текстами, що складають величезний корпус. Але Вольф писав ще й німецькі тексти, які становлять вагому частину доробку цього напрочуд працьовитого філософа та вченого. З іншого боку, є філософи, що зазвичай послуговуються різними сучасними мовами (не латиною), інколи пишуть німецькі філософські тексти, що, на переконання Гьосле, дає підстави зарахувати їх до німецької філософії⁹.

⁹ Хоча варто зауважити, що критерій мови не завжди спрацьовує. Наприклад, як свідчать сучасні дослідження, австрійську філософію не доцільно зараховувати до німецької з огляду на певні

Мабуть, за цим критерієм Ляйбніца варто зарахувати до німецьких філософів, хоча лєвова частка його гігантського філософського й наукового спадку створювалася французькою та латиною. Однак у нього є невеличкий корпус німецькомовних текстів, лише кілька томів у багатотомових сучасних виданнях, що й уможлиблює ідентифікування Ляйбніца як німецького, а не французького філософа¹⁰. Усе ж треба визнати, що й у ті далекі часи Ляйбніца більшою мірою сприймали як німецького, а не французького філософа, і цьому суттєво допомагала та обставина, що крім філософської та наукової іпостасі він мав ще й політичну – був дипломатом, якого запрошували на службу до різних німецьких князівств. Тож таку публічну постать, що була політично заангажованою різноманітними політичними процесами в німецьких землях, важко було зарахувати до французької філософської спільноти, попри франкомовні вподобання Ляйбніца.

Чи мають ці міркування Гьосле якийсь стосунок до нашої теми? Звісно, ці міркування відомого сучасного філософа зачіпають і нашу тему, але з одним вагомим уточненням – Гьосле все ж перебуває в кращій позиції порівняно з нами, оскільки він має справу зі сталою, довготривалою традицією філософування. І навіть якщо вилучити з її доробку тексти, написані латиною та французькою, ця традиція все одно є вельми потужним інтелектуальним утворенням. Дещо інакший вигляд має українська ситуація. Історично українські землі тривалий час перебували в складі різних держав, де по-різному сприймали й українську мову, і культуру, і спроби філософської рефлексії. У будь-якому випадку йшлося про *етнографічне сприйняття*, а не усвідомлення самочинності української нації, її права на повноцінне мистецьке, наукове чи філософське висловлювання. Для такого сприйняття, як зазначалося вище, потрібна власна держава. Усі інші варіанти – паліативи, інколи більш-менш вдалі (наприклад, стан українського філософування в Австро-Угорській імперії, хоча, знову таки, на етнографічному рівні), іноді цілковито нік-

відмінні риси, притаманні австрійському способу філософування. Головна риса – це скепсис щодо спекулятивного філософування, зосередженість на емпіричних обставинах, а не трансцендентальних засадах, щодо яких (цих засад) австрійські філософи висловлювались переважно негативно. Цю особливість австрійської філософії ґрунтовно досліджував Рудольф Галлер [див.: Haller 1979].

¹⁰ Перше зібрання праць Ляйбніца видане в другій половині XVIII ст. у Женеві. Щоправда, це видання незавершене, але видавці все ж встигли надрукувати рукопис невідомої до того видатної праці «Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préeetablie» (1765 р.). У передмові до видання Ляйбніца позиціоновано як французького філософа. Цілком зрозуміло, чому – у той час не знали про його німецькомовні тексти. Прикметно, що навіть відоме листування між Вольфом і Ляйбніцем, яке тривало 11-12 років, до смерті видатного вченого, велося латиною. І це між двома, як ми зараз кажемо, німецькими філософами! Це свідчило як про низький академічний і соціальний статус німецької мови в ті далекі часи, про це є свідчення сучасників, так і про визнання французької мови як єдино прийнятнього комунікативного засобу спілкування (звісно, в освіченому середовищі, поки що поряд із латиною, але вплив латини поступово зменшувався упродовж XVIII ст.), філософування, наукової роботи. Ситуація змінюється, і досить швидко, десь із 1720-х років, коли спроби викладати студентам університетів німецькою мовою, а не латиною, хоча б деякі дисципліни вже не наражалися на заборони й на покарання викладачів, як наприкінці XVII ст. У цьому контексті вельми показовим є приклад Ергарда Вейгеля, його намагання впровадити німецьку мову в університетське викладання. За це намагання він був покараний – йому заборонили на певний час викладати в університеті. У часи Канта німецька мова вже вважалася повноцінним комунікативним інструментом в академічному середовищі.

чемні (як у Російській імперії, де діяли різноманітні заборони на використання української мови якраз у наукових і філософських сферах, але саме таке використання є базовою річчю для конституювання національної мови, а не просто етнографічного фактору спілкування певної спільноти)¹¹.

А чи можемо ми виокремити, окрім мови, якісь тематичні особливості української філософської традиції? Чи можливо відповісти на це питання з позицій сьогодення? Дійсно, така відповідь потребує значного емпіричного базису – філософських текстів, створених українською мовою в різні історичні періоди, зокрема – в українській діаспорі. Я вважаю, що це питання поки що залишається відкритим¹². Ототожнення національної традиції філософування з кордоцентризмом виглядає не надто переконливим, оскільки навіть побіжний погляд на українські філософські здобутки, хоча б за останні сто років, свідчить про обмеженість цієї тези. Можна сформулювати іншу тезу – українська традиція філософування існує як досить широке дисциплінарне й тематичне розгалуження – від етики, історії філософії до епістемології, філософії мови, метафізики, соціальної філософії; від трансценденталізму, феноменології до прагматизму, аналітичного філософування тощо. Головне – збереження безумовного імперативу європейського філософування – права на вільне висловлювання в межах будь-якого напрямку, течії української філософії. І до певної міри українська філософія відповідає цьому імперативу, принаймні в основних рисах.

І насамкінець ще одне концептуальне спостереження: на нашу думку, треба розрізняти принаймні дві модальності української філософії: 1) національну філософську традицію, яка суттєво визначається мовою та має широке дисциплінарне розшарування; 2) філософування в Україні чи наявність улюбленої (для декого) полігლოსії, щоправда – з принциповим уточненням: ця полігლოსія не скасовує національну традицію філософування, можливість її формування, зростання, збагачення. Полігლოსія мусить посилювати українську традицію, бо вона створює те смислове різноманіття, з якими повинна взаємодіяти, дискутувати українська філософська традиція. Бо без такої дискусії жодна жива культурна форма не може продуктивно існувати.

¹¹ Приклад Івана Франка є показовим. Як підданий Австро-Угорської імперії він мусив написати й захистити у Віденському університеті німецькомовну докторську дисертацію зі слов'янської філології на тему: «Варлаам і Йоасаф, давньохристиянський духовний роман та його літературна історія». Та в Австро-Угорській імперії, істотно відмінній від Російської, Франко мав право переробити дисертацію та видати її українською, спочатку в часописі, а трохи пізніше як монографію. Однак офіційне академічне визнання треба було заслужити саме німецькомовною дисертацією.

¹² До речі, прикладом такого «визначення» є спроба Гьосле окреслити особливості німецького філософування. Цьому авторові, зокрема, ідеться про схильність до синтетичного апіорного знання; велику повагу до раціональної теології, тобто до віри в Божественне творіння світу як раціональний акт; сповідування етичного раціоналізму; схильність до системотворчості; певну залежність філософування від філологічної майстерності. На нашу думку, ці риси коли щось і окреслюють у характері німецького філософування, то не все, оскільки ця традиція має більше рис, що її визначають. Та це окрема тема для дослідження.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Йосипенко, С. (2014). Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Йосипенко, С. (2024). Українська мова. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.), *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V, сс. 79-110). Київ: Дух і Літера.
- Панич, О. (2024). Національна філософія та національне філософування. In Б. Кассен, & К. Сігов (Ред.), (2024). *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. V, сс. 101-103). Київ: Дух і Літера.
- Пролеєв, С. (2025). Традиція в контексті філософської справи. *Sententiae*, 44(1), 62-72. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.062>
- Хома, О. (2024). Традиція і полігlossія. *Sententiae*, 43(2), 87-105. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.087>
- Croce, B. (1929). *A History of Italy, 1871-1915*. Oxford: Clarendon Press.
- Garin, E. (2008). *History of Italian Philosophy*. Amsterdam; New York: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789401205221>
- Haller, R. (1979). *Studien zur österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema*. Amsterdam: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004458116>
- Höslе, V. (2013). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. München: Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406648656>
- Plessner, H. (1965). *Die verspätete Nation Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Plessner, H. (1985). Holland und die Philosophie. In H. Plessner. *Gesammelte Schriften. IX. Schriften zur Philosophie* (SS. 373-383). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolff, Ch. (1740). *Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de Philosophia in genere*. Frankfurt; Leipzig: Prostat in officina libraria Rengeriana.

Одержано 13.09.2025

REFERENCES

- Croce, B. (1929). *A History of Italy, 1871-1915*. Oxford: Clarendon Press.
- Garin, E. (2008). *History of Italian Philosophy*. Amsterdam; New York: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789401205221>
- Haller, R. (1979). *Studien zur österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema*. Amsterdam: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004458116>
- Höslе, V. (2013). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. München: Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406648656>
- Khoma, O. (2024). Tradition and Polyglossia. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 43(2), 87-105. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.087>
- Panych, O. (2024). National philosophy and national philosophizing. [In Ukrainian]. In B. Cassin, & K. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies: Ukrainian context. Lexicon of untranslatable* (Vol.5, pp. 101-103). Kyiv: Duh i Litera.
- Plessner, H. (1965). *Die verspätete Nation Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Plessner, H. (1985). Holland und die Philosophie. In H. Plessner. *Gesammelte Schriften. IX. Schriften zur Philosophie* (SS. 373-383). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Proleiev, S. (2025). Tradition in the Context of Philosophical Work. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 44(1), 62-72. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.062>
- Wolff, Ch. (1740). *Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de Philosophia in genere*. Frankfurt; Leipzig: Prostat in officina libraria Rengeriana.

Yosypenko, S. (2014). National philosophic traditions as an object of reflection in the field of the history of philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>

Yosypenko, S. (2024). Ukrainian language. [In Ukrainian]. In B. Cassin, & K. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies: Ukrainian context. Lexicon of untranslatables* (Vol. 5, pp. 79-110). Kyiv: Duh i Litera.

Received 13.09.2025

Viktor Kozlovskyi

Between Freedom and Dependence: Philosophy ‘in’ Tradition or Can It Be Beyond Its Boundaries?

The article explores the possibility of the Ukrainian national philosophical tradition in the global world. The author justifies an approach to this tradition based on the following theses: 1) this tradition is constituted fully, rather than fragmentarily, with the emergence of the Ukrainian state; 2) the war has significantly intensified the need for self-determination in Ukrainian philosophizing; 3) the national tradition is enabled by the Ukrainian language and its conceptual resources, which determine the formation of the disciplinary structure of Ukrainian philosophy, as well as the diversity of currents and directions for researching contemporary issues; 4) an important part of Ukrainian philosophy is the phenomenon of philosophy in Ukraine, which must exist not as a negation or confrontation with the national philosophical tradition, but in a modality of interaction, discussion, and dialogue. All traditions must preserve freedom of philosophical expression.

Віктор Козловський

Між свободою і залежністю: філософія «в» традиції чи, може, за її межами?

Стаття присвячена з'ясуванню можливості української національної філософської традиції в глобальному світі. Автор обґрунтовує підхід до цієї традиції, заснований на таких тезах: 1) ця традиція повноцінно, а не фрагментарно, конститується з появою української держави; 2) війна суттєво посилила потребу в самовизначеності українського філософування; 3) національна традиція уможливорюється українською мовою, її концептуальними ресурсами, що зумовлює формування дисциплінарної структури української філософії, різноманітних течій і напрямків дослідження сучасної проблематики; 4) вагомим частинкою української філософії є таке явище як філософія в Україні, яка мусить існувати не як заперечення чи конфронтація з національною філософською традицією, а в модальності взаємодії, дискусії і діалогу. Будь-які традиції повинні зберігати свободу філософського висловлювання.

Viktor Kozlovskyi, PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Віктор Козловський, к. філос. н., доцент кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА.

e-mail: vicn0298@gmail.com