

Іван Лисий

«НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ»: ІДЕОЛОГЕМА ЧИ МЕТАФІЛОСОФСЬКИЙ КОНЦЕПТ?

Проблема національної ідентифікації філософії, поставши в добу модерну – час посилення різноманітного розсіювання попередньої філософської єдності – сьогодні актуалізується уже не вперше. Серед примітних симптомів зазначеної актуалізації у нашому філософському просторі варто звернутися до ініційованої кілька років тому журналом *Sententiae* дискусії з цієї проблематики. До неї журнал залучив не тільки вітчизняних, а й російських, білоруських, польських, французьких дослідників. До матеріалів дискусії я й звертатимуся головним чином у цьому тексті.

Попередня актуалізація проблеми національної філософії на початку ХХ ст. резонувала із загостренням міжнаціональних конфліктів, а відтак і популярністю націологічної проблематики під час Першої світової війни. У сучасному світовому розвитку панують, здавалось би, інші, навіть протилежні тренди, узагальнені в понятті *глобалізація*. Вважається, що відходить у минуле такий спосіб організації людського буття, як національна держава, оголошують «постнаціональну ситуацію» (У. Бек); націоналізм відносять до ідеологій вчорашнього, а то й позавчорашнього дня. Звертання до націологічної проблематики у нинішній гуманітаристиці, втім числі до проблеми національної ідентичності культури, дехто готовий оцінювати як намагання відродити ту усопшу ідеологію. Нерідко навіть вживання термінів *нація*, *національний*

у наукових чи філософських текстах сприймають як вияв поганого тону, сиріч інтелектуальної некоректності [15].

Із цим певною мірою пов'язана і переорієнтація уваги частини суспільствознавців і гуманітаріїв з проблем культури на проблематику цивілізації. Адже нація сьогодні трактується переважно як культурний проект. Наприклад, Е. Сміт характеризує націоналізм як «головним чином культурну доктрину або, висловившись точніше, політичну ідеологію з культурною доктриною в центрі» [18, с. 82]. І це не якась ексклюзивна позиція британського націоналога, Е. Гелнер підсумовує працю «Нації та націоналізм» твердженням: «...одна спільна висока культура визначає “націю”» [6, с. 190]. Тому згадана періорієнтація є намаганням оминати національну атрибуцію людського буття, ухилитися від її осмислення (згадаймо слоган «цивілізація без націй»).

Та не варто випускати з поля зору ту обставину, що популярний скепсис щодо національних ідентифікаторів культури, зокрема й філософської, сьогодні реалізується на тлі незауважуваної багатьма перспективи великих змін, що назрівають у світі. Серед них і глобальний націоналістичний поворот, який у просторі культури розпочався в руслі опору глобалізаційному культурному зоднаковінню.

У його контексті посилення уваги до феномену множинності філософських культур, включаючи й їхні національні виміри, обумовлене, по-перше, зміною сайєнтистської орієнтації філософського дискурсу на культуроцентристську, що викликало перегляд змістових пріоритетів і посилення практичних інтенцій сучасної філософії. Оскільки практики завжди *hoc et nunc*, тобто немислимі поза певним хронотопом – конкретно-історичним, регіональним, національним тощо, то зазначені інтенції спонукають філософську думку занурюватися в партикулярне «тут і тепер» (звісно так, щоби не втратити притаманної їй універсальності).

По-друге, онтологічний поворот у філософії реалізується – серед іншого – і звертанням філософської думки до проблем повсякдення. Сучасна філософія прагне осмислювати життєвий світ

людини, досвід її повсякденного існування, екзистенційні грані її буття, що мають і національно-культурні виміри, від яких вона абстрагуватися при такому налаштуванні не може.

По-третє, актуалізує нині цю проблематику й та фундаментальна обставина, що – на противагу потужності у світовій культурі уніфікуючих трендів – у гуманітаристиці природно посилюється зацікавлення особливим, Іншим та Інакшим у всіх царинах людського буття, зокрема у сфері культури та її філософської складової, інтерес до їхніх топологічних вимірів. Філософію ідентифікують у регіональній (континентальна і британо-американська) чи національній (французька, німецька, українська тощо) площинах, за напрямками (аналітична, неопрагматична і т. п.) чи за скептицистською або трансценденталістською настановами у філософії постмодерну.

Попри з'ясовані обставини у певних філософських середовищах зберігається намагання представити національну філософію як фікцію ідеологічного походження. Мовляв, вона постала із прагнення охопити все суще національною атрибуцією, всі суспільні явища, у першу чергу ментальні, нагородити винайденими національними прикметами. Близьку до цього позицію обстоювали деякі учасники дискусії в *Sententiae*. Зокрема, М. Вольф застерігала від небезпеки ідеологічних схиблень при обговоренні питання про національний характер філософії (до речі, на її думку, далекого від власне філософської проблематики). Можна погодитися з цією авторкою у тому, що національна ідентифікація філософії не належить до її вічних проблем. Вона обговорюється у філософії, як зазначалося, починаючи з доби модерну. Але досвід її осмислення чи то Гердером, чи Деридою засвідчує, що звертання до цієї проблеми не «веде неминуче, – як здається М. Вольф, – до царини вузько окресленої та есенціалістськи організованої ідеології» [5, с. 37]. Навпаки, Деріда переконаний, що національну самототожність філософії «не належить вважати суто зовнішнім, позапокладаним філософії як такій, чимось зі сфери соціології, лінгвістики, соціоекономіки, історії, політики тощо». І продовжував: «Самоствердження національності чи націоналістична

претензія привходить до філософії не випадково і не ззовні – воно по суті і всеціло філософське: це філософема» [9, с. 133–134, 136]. Адже, на його думку, філософія концептуально виражає спосіб існування певного суспільства.

Проте й сама редакція журналу у передмові до обговорення насторожено згадує про можливе політико-ідеологічне конструювання національних філософій. На одному з філософських форумів, проведених 2016 року, обговорювалася доповідь «До джерел конструювання національних філософій». Репрезентативним і поширеним виявом подібного налаштування є настійні намагання в нашій гуманітарній практиці ухилитися від національно-культурної ідентифікації тих чи тих феноменів. Зокрема, через спроби замінити національні визначники (наприклад, *український*) розпливчатим терміном з виразною ідеологічною у цьому контексті конотацією *вітчизняний*. Таку конотацію це слово (калька російського *отечественный*) набуло ще в царській імперії і посилило її у радянські часи. Якщо у першому випадку вітчизною належало вважати імперію в цілому і воно означало *загальноімперський*, у другому – *загальносоюзний* чи *советський*, то сьогодні модифікувало своє значення на *общерусский* з виразним натяком на широкий *русский мир*.

Серед авторів *Sententiae* обґрунтуванням саме такого, на його думку, належного вжитку терміну *вітчизняний* зайнявся Г. Аляєв. Хоча міркування цього автора доволі суперечливі: починає він їх тезою про те, що мова про українську філософію неможлива «поза питанням про її розмежування з філософією російською (Чому саме і тільки з російською? – *І. Л.*)» [1, с. 7], а завершує намаганням об'єднати ту й іншу у визначенні *вітчизняна*, але позиція, обстоювана ним, доволі репрезентативна. Проблему, якій присвячена його стаття, сам він формулює як «*вітчизняність* (курсив мій. – *І. Л.*) філософії в Україні» і намагається уточнити як «питання про національну – в цьому випадку вітчизняну – філософію в Україні» [1, с. 8, 7]. Це зовсім не термінологічні витівки, як може здатися з першого погляду, а контроверсійна позиція.

Опираючись на сумнівну думку В. Зеньковського про подвійність національної свідомості українців, тобто їхню належність одночасно до двох нерозривно зв'язаних культур, він у підсумку заперечує правомірність іменувати те, що для нього є *філософією в Україні, українською*, бо вона включає і російську філософію. Г. Аляєв пропонує вважати її філософією *вітчизняною*. Тим часом як російська філософія разом із німецькою чи італійською, очевидно, має залишитися *російською*, які б ще філософії – татарську чи марійську, – вона не включала у себе (адже подвійна ідентичність, за Зеньковським, стосується «тільки українців» [1, с. 21]).

Проте, по-перше, територіалізація філософії («філософія в Україні», «філософія України») – справа сумнівна не тільки тому, що національні філософії можливі і в діаспорних спільнот (євреї), а й через посилення процесів детериторіалізації – послаблення зв'язків культури з місцем: національне і територіальне, за слушним зауваженням Ульріха Бека, часто не збігаються, національне нерідко розташоване за межами національної території [2, с. 32]. По-друге, коли й прийняти пропоновану Г. Аляєвим територіалізацію філософії, то не витримує критики такий хід його думки: мовляв, російська філософія є не тільки в Росії, а і в Україні, а української немає ніде (натомість є вітчизняна), бо російська є і в Україні. По-третє, коли стоїть питання про легітимність української філософії, то чи не варто поставити аналогічне питання і щодо російської філософії, принаймні в Україні.

Справді, тут чимало фахівців, передусім істориків філософії, студіюють історію філософії російської. Вони з 1998 року об'єдналися в Товариство російської філософії при Українському філософському фонді. Товариство видає свій вісник – неперіодичний «Український часопис російської філософії». На конференції та інші заходи, які воно проводить, збирається від 30 до 60 членів та зацікавлених. Це досить мізерний відсоток чисельної філософської громади України. Але не кількість визначальна, як і російськомовність їхніх текстів (адже *російський* і *російськомовний* не є синонімами). Головніше те, чи пропонує ця громада,

крім історико-філософських студій, самотутній інтелектуальний продукт, концептуальне осмислення історичного досвіду російської спільноти і буттєвісних засад російської людини? На жаль, ні. Тим не менше, національна ідентифікація російської філософії нашого автора не бентежить, тоді як аналогічна номінація української, на його думку, послуговуючись політичними аргументами та несучи в собі етноцентричний акцент, вносить небажану і неправомірну ідеологічну семантику.

Г. Аляєв неодноразово декларує свою відданість засаді політкоректності: мовляв, «у центрі нашої уваги не політика, а філософія» [1, с. 8], і прямо ухиляється від оцінки історичних і політичних поглядів В. Зеньковського (а вони відверто імперські: той бачив «общерусскую» невідворотність «шляху родинного об'єднання України з усією Росією», зацікавлений в «облаштуванні України в інтересах Росії» та «врятуванні України для Росії»); вважав, що «культурна самостійність України історично й політично неможлива» і що славнозвісне питання «мова чи наріччя» в науці може бути вирішене і так, і сяк [1, с. 18, 19, 21]. Але ж запозичені у Зеньковського засади «подвійної ідентичності» та «культурного паралелізму» жодного іншого смислу, крім неоціненого Г. Аляєвим політичного, імперського щодо України і українців, не несуть. Тому й справді не потребують жодного, як пише апологет Зеньковського, «штучного привнесення політичних смислів» [1, с. 22]. Звідси й суто ідеологічний – попри всі застереження – смисл заснованого на цих засадах вживання Г. Аляєвим терміну *вітчизняний* (між іншим, він здається йому настільки універсальним, що може виявитися євристичним і при обговоренні співвідношення іспанської та каталонської культури).

Іронія, з якою, як я прочитав, поставився С. Йосипенко у тому ж числі журналу до подібного використання *вітчизняного*, беручи це слово у дистанційні лапки, цілком заслужена. Проте підміна національної атрибуції обговорюваним субститутутом набуває такого поширення, що потребує особливої уваги, однією іронією тут не обійтись. То ж не утримаюсь від одного промовистого

прикладу. Свого часу В. Личковах зумів під однією «вітчизняною» шапкою помістити російських і українських філософів: «У вітчизняній філософії та естетиці таких позицій дотримувалися В. Асмус, К. Долгов, М. Каган, М. Овсянников, В. Шинкарук та інші дослідники» [14, с. 135]. Історичним соціокультурним підґрунтям такої підміни можна вважати характерний для свідомості модерну культ загального. Адже чи не найдовершенішою історичною формою його оприявлення тоді стала імперія. Настанова уніфікувати розмаїття, нехтувати увагою до неповторності сингулярного (згадаймо давніший «невроз унікальності» або нинішню «національну стурбованість») мають імперське походження.

Оскільки імперське тотальне творилося і представниками колонізованих народів (можна назвати внесок деяких київських академічних філософів 2-ої половини XIX ст. в розвиток російської філософської думки), що цінували причетність до сакралізованої імперської всезагальності, то і їхні нинішні спадкоємці, переносючи це слово-кальку з одного семантичного поля в інше, готові читати *вітчизняне* (отечественное) як *общерусское*, тобто інерційно зберігаючи його колишнє смислове, в тому числі й ціннісне навантаження (детальніше див. 13). У цьому зв'язку згадується «общерусизм» М. Драгоманова, який уже тоді, у другій половині XIX ст., у час інтенсивної самоідентифікації української культури, сприймався як культурне малоросійство, в усякому разі був безперечним анахронізмом. А скільки відтоді води сплило...

Варта уваги позиція, що об'єднує більшість учасників обговорення проблеми національної атрибуції філософії у *Sententiae*, – це погляд на філософію як самостійну культурну форму. Навіть В. Єваровський, який досить своєрідно трактує співвідношення білоруської філософії з її історією, акцентує передусім загальнокультурні смисли філософської думки. Національна філософія у нього корелює з потребою фундаментального аналізу сутності національного буття. Її культурну місію він бачить у філософському обґрунтуванні утвердження білоруської національно-культурної ідентичності [10, с. 118, 113].

О. Донських і С. Йосипенко схильні презентувати національні виміри філософії в історико-філософських дослідженнях через концепт *національна філософська традиція*, тим самим реалізуючи культурологічний підхід до проблеми. Зокрема, у С. Йосипенка читаємо: «...спільною основою, яка однаково об'єднує всі способи філософування в їхній філософській і культурній різноманітності, є національна філософська традиція» [11, с. 58]. Підтримуючи застосування культурологічного підходу як найпродуктивнішого у цьому проблемному полі, не можу оминати питання про релевантність такої репрезентації. Адже так само, як феномен філософського раціоналізму не вичерпується раціоналістською традицією, не зводиться до відповідної традиції національна філософія.

Традиція, за Е. Гіденсом, те в культурі, що забезпечує тяглість, внутрішню єдність процесу, надає життю форми [7, с. 37]. Тобто традиції мисляться як формотворчі конструкти культури, в тому числі й філософської. Але, конституюючись щоразу наново в актах переосмислення, тобто наділення новими смислами відповідного спадку, вона не є чимось статичним, константою, до якої просто пристають, приєднуються. Нерідко традицію відносять до минулого, з чим погодитися також не можна. Якщо традиція є, то є якраз отим приєднанням, триваючим тут і тепер діалогом (чи операцією обміну, як кваліфікував її П. Рікер) сучасності з непроминальним у культурній спадщині. Ту ж іманентну традиції динамічність наголошував і В. Лісовий, на позицію якого опирається С. Йосипенко. До того ж запитаний сучасником спадок набуває статусу *смиислової* реальності, і традиція як цінність забезпечує саме *смислові* зв'язки.

С. Йосипенко вважає, що без віднайдення інституційної основи поняття національної філософії, експліковане у нього через відповідну філософську традицію, залишається абстрактним. На його думку, «щоби національні філософські традиції стали достатньо чітко окресленим предметом дослідження національної філософії (?), необхідне наступне “переключення” – “на рівень” інституцій», що поглиблює культурологічний підхід

«за допомоги соціологічних методів» [11, с. 52, 58-59]. Та із щойно викладеного можна висувати, що традиція – не те в культурі, що легко піддається інституціалізації. Тому плановане переключення і бажана конкретизація поняття *національної філософії* на шляху зазначеної інституціалізації здаються досить проблематичними.

До яких інституцій звертається С. Йосипенко у пошуках «інституційної основи»? У статті 2012 року це «способи викладання, кваліфікації та класифікації, які передбачають відповідно способи постановки проблем та їх розв'язання тощо» [12, с. 62]. Зазначено також, що, крім інституцій, національні філософські традиції закріплені мовою і вченими середовищами. Згодом, у статті 2014 року, уточнено, що йдеться про «освітні та наукові інституції, які визначають способи викладання, кваліфікації та класифікації і передбачають своєю чергою способи постановки філософських проблем та їх розв'язання» [11, с. 59]. Тепер до інституцій віднесені також згадувані раніше окремо мова і вчені середовища, до речі, як і сама культура, щоправда, із посиланням на Е. Дюркгайма.

Освітні та наукові установи з уточненого переліку справді мають соціологічний статус інституцій. Інша річ, чи справді вони, крім способів викладання, визначають ще й «способи постановки філософських проблем та їх розв'язання»? Адже це останнє має власне авторський характер і реалізується зовсім не на шкільному, за Л. Пенто, «відтворюючому» рівні філософування.

Ще дискусійнішим є віднесення до інституцій мови й культури. Звісно, посилання на авторитети може бути аргументом, хоча не найпереконливішим. Але у наведеному С. Йосипенком твердженні Дюркгайма мовиться не про властиво інституції, а про інституції «в широкому сенсі слова», та ще й термін *інституції* фігурує у лапках, що може засвідчувати умовність його вживання. Варто також урахувати, що інституції, за А. Туреном, не є культурними орієнтирами (як традиція), а лише механізмами, які трансформують такі орієнтири у суспільну практику [19, с. 19]. Традиції, поза сумнівом, є внутрішнім культури, тоді як,

наприклад, П. Л. Бергер і Б. Бергер базовою характеристикою інституції вважають екстернальність (3, с. 190), а П. Рікер бачить в інституціях поверхневий рівень у структурі культури. Інституції, продовжує він, «є не чим іншим, як віддзеркаленням стану думки, стану волі та почуттів певної людської групи в певний момент історії. Інституції – то завжди абстрактний знак, який ще треба розшифрувати», щоби виявити за ним «етико-міфічну серцевину» культури певної спільноти [16, с. 302].

Та навіть якщо й погодитись із запропонованим нашим автором тлумаченням «інституційної основи», без розуміння якої, на його думку, національна філософія залишається абстрактним поняттям, то інституціалізація національної філософської традиції та удоступнення її для емпіричного дослідження методами соціології, на що орієнтує істориків філософії С. Йосипенко, потребує ще великої попередньої теоретичної роботи. А евристичність інституційного підходу залишається тільки проголошеною.

До речі, варто тут уточнити, що національна філософія, нехай і репрезентована національною філософською традицією, не є предметом історико-філософського знання. Таким предметом, в якихось досить обмежених аспектах, ймовірно, доступним і для емпіричних соціологічних досліджень, є процес розвитку національної філософії, його структурування в історичному часі. Сама національна філософія, як і філософія загалом, є предметом метафілософської рефлексії.

У ній цей предмет спочатку постає не як узагальнення спостережуваної множини філософій¹, а як ідея національної філософії. Вона справді, як слушно констатує С. Йосипенко, постає зі становленням уявлення про культурну самостійність і самодостатність націй [11, с. 53]. Але смисл цієї ідеї необґрунтовано зведено до поелементного змісту відповідного концепту: «У своєму первісному вигляді, – пише наш автор, – ця ідея полягає

¹ До речі, така множина для більшості філософів є самоочевидністю. Проте космополітично орієнтовані дослідники бачать тут проблему. Шведський соціоантрополог Ульф Ганнерц вважає, що коли світ стискається до єдиного місця, «ідея множинності культур стає дедалі проблематичнішою» [21, р. 23].

в тому, що національну філософію складають твори, ідеї, вчення філософів, які за тими чи іншими критеріями належать до певної нації» [11, с. 53]. Є підстави вважати, що шуканим смислом ідеї є думка про необхідність у самодостатній національній культурі концептуальної і системної її самосвідомості, теоретичної саморефлексії культури, роль якої здатна виконати філософія. Справді, чи можлива національна (тобто певним чином означена і внутрішньо єдина) культура без свого самоосмислення і чи знає історія культури ще якісь способи такого концептуального самоусвідомлення, крім філософії?

Така метафілософська ідея експлікується звичайно через певну сітку відповідних понять. Проте стан обговорення проблеми засвідчує, що центральне серед них – *національна філософія* – ще не набуло статусу поняття. Воно залишається метафілософським концептом із притаманною тому пластичністю смислового наповнення. Адже, як відомо, поняття від концепта відрізняється тим, що перше, якому притаманна відносна смислова постійність, дефініюється, а другий, відзначаючись, як доказують Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, плинністю смислу [8, с. 184], визначенню не піддається. Концепт тлумачать також як переживання думки – першу стадію її формування, на якій у неї багато смислових відтінків. Разом із тим концепт – стимулююча форма мислення, бо він несе «ідею, котра не може бути помислена старим способом, але без якої певні ключові проблеми не можна помислити загалом» [20, с. 261]. Тому-то навколо національної філософії схрещується так багато мечів...

Та повернемося до національної філософської традиції. Коли йдеться про українську філософію, то є ще одна немаловажна обставина, яка ускладнює її репрезентацію через відповідну традицію. Справді, українська філософська спадщина могла би послужити підґрунтям дієвої традиції, коли б звертання сучасних українських філософів до Сковороди чи Юркевича, Лесевича чи Потебні було діалогом заради розв'язування смисложиттєвих проблем сучасної людини, заради смислового синтезу всіх елементів української культури. Натомість маємо домінуючий

в сучасній українській філософській практиці історико-філософський дискурс, який у своїй основі проте є репродуктивним, а в наших реаліях ще й спрямованим головним чином на інокультурні філософські феномени.

У цьому зв'язку варто зупинитися на доволі дискусійній позиції С. В. Руденка. Він, здійснюючи реконструюючу рефлексію щодо української філософії, намагався доказати, що «предметом української філософії постала *відсутність* (української. – І. Л.) реальності» [17, с. 122]. Приймаючи фундований Гегелем кут зору, згідно з яким, як пише Руденко, «будь-яка філософська традиція є відображенням (?) реальності (соціальної, політичної, економічної, мовної і т. д.) певної національної культури, певного народу» [17, с. 121], цей автор констатовану ним нездатність української філософії відобразити українську реальність чомусь назвав відсутністю останньої. Саму ж цю нездатність (буквально: «ця реальність не могла бути відображена філософією», «неможливість зробити предметом рефлексії власну культуру» [17, с. 122] він виводить з історичних і соціокультурних обставин («перебування України у складі інших держав, заборона філософії, репресії, спрямовані на інтелігенцію і т. д.» [17, с. 122], які, звісно, ускладнювали становлення і функціонування української філософської думки, але ж не унеможливлювали їх зовсім. Зрештою, сам Руденко не дуже наполягає на цьому, відводячи українській філософії – в силу зазначеної її «неможливості» – рефлексування над «іншими (інокультурними. – І. Л.) реальностями» «за умови відсутності такої реальності в історичному розвитку української філософії...» [17, с. 122]. Ця давня налаштованість вітчизняного мислення на «розуміння інших філософських традицій» [17, с. 122], на думку нашого автора, сьогодні резонує з потребами глобалізованої доби.

Невідомо, з'явилася чи ні відсутня донедавна українська культурна реальність, але це вже нічого не важить, бо С. В. Руденко підвів нас до думки про те, що для сучасної української філософії, яка, як зазначалося, фактично трансформувалася в історико-філософський дискурс, достатньо займатися

іншими культурними реальностями, точніше – осмислювати здобутки інокультурних філософій. Таким чином працівники нашого філософського цеху наче отримали так потрібну їм індульгенцію на нехтування живим філософським дискурсом, осмисленням реалій буття сучасної української людини та її відношення до світу.

Це пряме виправдання ситуації, що, на жаль, склалася в сучасному філософському житті України. Тут, як висловився один дотепник, філософська громада перебуває у стані «припорошеного архівного зібрання», замість того щоби здобувати статус свobodно і критично мислячих творців осердя власної культури.

Така прикра констатація резонує з не менш гіркою, котра стоується західної філософії: Норберт Еліас вважає її цілковито епігонською [4, с. 8]. Замикаючись у башті історії філософії, зрікаючись поважних турбот (чи дивовижної безтурботності) сучасного людства, філософи демонструють інтелектуальне боягузтво і безсилля.

Сказане, звісно, зовсім не означає сумніву щодо наявності історії філософії в корпусі філософського мислення. Навпаки, її тут присутність засвідчує, що філософія, як і будь-яка інша культурна форма, не може відірватися від спадщини, від власної історії. Але так само не повинна замикатися в історичній саморефлексії.

Фаховий філософ причетний до конституювання традиції, а заодно утверджує себе тільки на шляху самостійного звертання до нинішніх буттєвісних проблем, зрозуміло, бачених з погляду вічності. Без такого звертання філософська спадщина не набуває ціннісних вимірів, не стає смисловою реальністю, а, отже, і традицією. Тому поки українська філософська традиція залишається у модусі можливого.

.....

1. Аляев Г. Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт В. Зеньковского) / Геннадий Аляев // *Sententiae*. – 2014. – V. XXX, № 1. – С. 7-23.

2. Бек У. Космополитическое общество и его враги / Ульрих Бек // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. – Т. 6. №1. – С. 24–53.
3. Бергер П. Л., Бергер Б. Що таке інституція? / П. Л. Бергер, Б. Бергер // Ї. – 2004. – № 35. – С. 186–193.
4. Бьом У. Передмова / Ульрих Бьом // Філософія сьогодні / За ред. У. Бьома. – К. : Альтерпрес, 2003. – С. 7–11.
5. Вольф М. К вопросу о национальной философии: античный ракурс / Марина Вольф // Sententiae. – 2014. – V. XXX, №1. – С. 24–38.
6. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм / Е. Гелнер. – К. : Таксон, 2003. – 300 с.
7. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гіденс. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
9. Деррида Ж. Национальность и философский национализм / Жак Деррида // Позитивизм / Жак Деррида. – М. : Академический проект, 2007. – С. 126–145.
10. Еваровский В. Белорусская национальная философия: опыт генеалогии предмета / Валерий Еваровский // Sententiae. – 2014. – № 2 (XXXI). – С. 113–120.
11. Йосипенко С. Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії / Сергій Йосипенко // Sententiae. – 2014. – №1 (XXX). – С. 52–61.
12. Йосипенко С. Філософія та національна ідентичність / С. Йосипенко // Гуманітарні студії: збірник наукових праць. – 2012. – Вип. 12. – С. 61–69.
13. Лисий І. Статус і сенс означення «вітчизняний» у сучасній гуманітаристиці / Іван Лисий // На пошану пам'яті Віктора Китастого : збірник наукових праць / за ред. В. П. Моренця. – К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2004. – С. 192–199.
14. Личкова В. Естетичні ідеї Канта в проекції на мистецтво авангарду / В. Личкова // Філософська думка. – 2004. – № 5. – С. 135–155.
15. Моренець В. Tertium non datur / Володимир Моренець // Tertium non datur: проблема культурної ідентичності в літературно-філософському дискурсі XIX–XXI ст.: кол. монографія / за ред. В. П. Моренця. – К. : НаУКМА, 2014. – С. 9–39.

16. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К.: ВД «КМ Academia»; Пульсари, 2001. – 396 с.
17. Руденко С. В. Теорія історико-філософського процесу в Україні як об'єкт реконструюючої рефлексії / С. В. Руденко // Вісник КНУ. Філософія. Політологія. – 2009. – Вип. 91-93. – С. 119–123.
18. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 223 с.
19. Турен А. Повернення дієвця / Ален Турен. – К. : Альтерпрес, 2003. – 320 с.
20. Холл С. Кому нужна «ідентичність»? / Стюарт Холл // Національна ідентичність: хрестоматія. – Харків: Крок, 2002. – С. 260–278.
21. Hannerz U. Transnational Connections: Culture, People, Places / Ulf Hannerz. – Lnd, NY, 1998.