

Сергій ЙОСИПЕНКО  
**Історія філософії та проблема внутрішньої тяглості  
національної філософії**

*Сергій Йосипенко – доктор філософських наук,  
заступник директора з наукової роботи,  
завідувач відділу історії філософії України  
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.*

**П**роблема внутрішньої тяглості національної філософії є одним із найпопулярніших топосів розмірковувань про ідентичність та оригінальність національних філософій у Центрально-Східній Європі. Стаття присвячена ролі, яку історія філософії як навчальна дисципліна та галузь наукового дослідження може відігравати у становленні та забезпеченні внутрішньої тяглості національних філософських традицій. Зокрема в дискусії, яка відбулася на початку ХХ ст. між польськими філософами Генриком Струве (1840–1912) та Казімежем Твардовським (1866–1938), чинниками забезпечення внутрішньої тяглості були названі свідомо національна рецепція світової філософії та пріоритетне звернення до власних попередників у національній філософії. Стаття пропонує аналіз сучасного сприйняття українськими філософами цієї дискусії і запропонованих у ній принципів, а також аналіз продуктивності цих чинників та рівня їх розуміння й використання українськими філософами. Констатуємо, що історія української філософії як навчальна дисципліна і галузь наукового дослідження перетворилася в сучасній Україні на своєрідну історичну свідомість української філософії і, спираючись на творчість Вілена Горського (1931–2007), Автор статті аналізує, за яких умов ця дисципліна може перетворитись на один із чинників становлення української національної традиції.

**Ключові слова:** українська філософія, польська філософія, тяглість національної філософської традиції, історія національної філософії

Хоча питання стану української науки, можливих шляхів її розвитку та майбутнього взагалі сьогодні дедалі більше набуває не просто актуального, а й драматичного характеру, було би перебільшенням сказати, що воно є предметом постійних публічних чи професійних дискусій. У тих поодиноких місцях і середовищах, де такі дискусії відбуваються, безумовним критерієм ефективності української науки стало визнання її здобутків за кордонами України. У галузі філософії такий критерій не є новим: дискусії на тему доцільності й умов розвитку власної національної філософії розпочинаються у Центрально-Східній Європі ще з XIX ст. Чи не головним питанням, яке рухало ці дискусії, було «чи матиме філософія, яку творить наш народ, якусь оригінальність порівняно з уже наявними національними філософськими традиціями?» (зазвичай прикладом таких були тоді німецька, французька та британська) і «чи матиме ця оригінальність універсальне значення?», тобто чи буде вона цікавою для німців, французів, британців так само, як нам самим цікаві їхні філософські вчення? З конституюванням такої дисципліни, як історія національної філософії, саме вона стає місцем розгляду подібних питань, оскільки, на відміну від Західної Європи, у низці центрально-східноєвропейських країн ця дисципліна не лише інститується в один із наріжних елементів дисциплінарного ландшафту філософії, а й має тенденцію до перетворення на своєрідну історичну свідомість та саморефлексію філософії відповідних країн. У цій статті я, спираючись на аналіз однієї з подібних дискусій, спробую простежити, у який спосіб історія національної філософії може перетворитися на історичну свідомість та саморефлексію, яка не лише оцінює минуле національної філософії, а й пропонує концепції її подальшого розвитку; а також на основі зіставлення схожих тем польської та української історіографії національної філософії проаналізую, якою мірою історія філософії України як дисципліна здатна сьогодні плідно виконувати подібну функцію.

### **Внутрішня тяглість як чинник становлення національної філософії**

На мій погляд, дискусії на тему доцільності й умов розвитку власної національної філософії, які тривали ще століття тому в Центрально-Східній Європі, а також міркування, висловлені у згаданих дискусіях, не втратили актуальності й сьогодні. Прикладом цього є те, що одна з нечисленних сучасних професійних дискусій щодо стану й майбутнього розвитку української філософії повертається до діалогу, який відбувся 1911 р. на сторінках щойно заснованого у Львові журналу “Ruch Filozoficzny” між Генриком Струве (1840–1912) та Казімежем Твардовським (1866–1938). У 2015 р. польсько-український філософ Степан Іваник опублікував у журналі “Sententiae” статтю під назвою «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?», у якій на основі власного бачення історії польської філософії запропонував програму подальшого розвитку філософії української. Бачення Іваником цього розвитку добре резюмується назвою відповіді Івана Лисого в наступному номері названого журналу: «Чому тільки аналітика?». Успіхи («аналітичної») філософії у Польщі Іваник пов’язує з дотриманням рекомендацій Твардовського,

сформульованих у відповідь на статтю Струве, у якій останньому йшлося про панування чужоземних філософських впливів як обставину, що перешкоджає розвитку самостійної польської філософії. Згідно з Твардовським,

... потрібно відібрати у впливів чужої філософії те, що є небезпечним у цих впливах, не посягаючи на те, в чому вони є дуже корисними. А небезпека впливу чужої філософії міститься у його односторонності і винятковості ... Кожного разу, коли рідна філософія підлягатиме впливові лише однієї видатної течії чужої філософії ... її перемагатиме цей чужий вплив. Якщо ж натомість чужі впливи будуть відбуватися одночасно, перетинаючись і поєднуючись, то будуть урівноважувати один одного і цим самим послаблювати свою силу, не втрачаючи при цьому нічого зі свого багатства і взаємно підтримуючи один одного. Тоді жодна з чужих філософій не зможе окупувати [dokonać inwazyi] поля рідної філософії, бо їй перешкоджатимуть інші, натомість усі разом становитимуть ґрунт, на якому буйно розквітне рідна філософія<sup>1</sup>.

Якщо сприймати це місце зі статті Твардовського як справжній «рецепт успіху» для окремо взятої національної філософії чи філософської школи<sup>2</sup>, то виникає чимало запитань. Передусім тому, що названа умова розвитку «рідної філософії» сама собою зовсім не гарантує створення чогось оригінального, що отримало б визнання на світовій арені. Дуже повчальною в цьому плані є оцінка, яку дав сучасний нідерландський дослідник і прихильник російської філософії Еверт ван дер Звейрде, замислившись над запитанням, чому

справжнє чи «реальне» значення російської філософської думки та російських філософів не відповідає чи не зовсім відповідає тому, яке за ними визнає історична свідомість світової філософської культури<sup>3</sup>.

На його думку,

Важливим чинником, який може частково пояснити відносно мовчання щодо російської філософії, є парадоксальним чином певний брак екзотизму чи відмінності. Російську філософію важко ідентифікувати як специфічну філософську традицію, бо в багатьох істотних відношеннях вона є частиною європейської філософської традиції<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> К. Twardowski, "Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej," *Ruch Filozoficzny* 6 (1911):114.

<sup>2</sup> А Іваник, за влучним висловом Лисого, сприймає її саме як програму «заздалегідь спроектованого, чітко спланованого і суто раціонально вибудованого становлення» Львівсько-Варшавської школи, яку висунув її засновник (І. Лисий, «Чому тільки аналітика?», *Sententiae*, № 2(XXXIII), (2015): 170).

<sup>3</sup> E. van der Zweerde, "La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale," *Diogenes*, № 3(223), (2008): 119.

<sup>4</sup> Ibid.,120. Тут потрібно зробити термінологічне уточнення, важливе для подальшого розгляду: Звейрде йдеться не про те, що можна було би назвати «російською філософією» у вузькому значенні (тобто «російською релігійною філософією»), а радше про «філософію в Росії» включно з радянською і пострадянською філософією.

Отже, якщо сприймати рекомендацію Твардовського буквально як реалізацію одночасно усієї різноманітності європейської філософії у межах однієї національної традиції, то це радше гарантує відсутність будь-якої оригінальності, тоді як світовим визнанням окремі філософські традиції завдячують якщо не своєю екзотичністю (як у випадку східних філософій), то щонайменше партикулярністю (яку традиційно приписують німецькій, французькій та британській традиціям). Рекомендацією Твардовського не задовольнився і сам Іваник:

Важко позбутися враження, що постульовані Твардовським відкритість впливам чужих філософій і врівноваження цих впливів є хоча й необхідною, але все ж недостатньою умовою виникнення й успішного розвитку національної філософії. Адже було б наївним сподіватися, що варто певному народові максимально відкритися чужим філософським впливам і запобігти домінуванню якогось одного з них – і стрімкий розвиток його власної філософії буде гарантовано. Отже, в рецепті Твардовського бракує надзвичайно важливого інгредієнта, про який польський філософ у своїй статті чомусь не згадав<sup>5</sup>.

Інгредієнт, якого на думку Іваника бракує у «рецепті» Твардовського, фактично суперечить самому «рецептові» – це практично односторонній і винятковий вплив одного з можливих способів філософування, кажучи теперішньою мовою – аналітичного. Вичерпний аналіз переконливості цієї позиції Іваника читач знайде у згаданій статті Лисого. Зі свого боку я хотів зауважити, що на маргінесі їхньої дискусії все ж залишився безпосередній контекст рекомендації Твардовського – розмірковування Струве на тему, як «філософія у Польщі» може стати власне «польською філософією», поза яким ця рекомендація залишається малозрозумілою.

На думку сучасного історика польської філософії Томаша Мруза, діалог між Струве і Твардовським відрізняється від попередніх дискусій, оскільки

дискусія про поняття польської і національної філософії в історичній перспективі не могла постати раніше, аніж у Польщі з'явилося перше покоління істориків філософії, зокрема істориків польської філософії (Генрик Струве, Стефан Павліцький, Мауріцій Страшевський)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> С. Іваник, «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?», *Sententiae*, № 1(XXXII), (2015): 130. Принагідно хочу зазначити, що можливе і прочитання, яке здається Іваніку «наївним»: на думку сучасного польського дослідника Яцека Войтисьяка, рекомендація Твардовського є самодостатньою концепцією розвитку польської філософії (разом із концепціями Струве та Яцека Ядацького): «вибіркове (свідомо кероване) засвоєння того, що є добрим в інших, може стати особливим козиром польської філософії. Спрощуючи, можна сказати так: «великі» народи приречені варитися у власних соках, натомість ми, навчаючись у них, можемо створити щось виняткове» (J. Wojtysiak, "Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?," *Znak*, Nr 5(600), (2005): 24).

<sup>6</sup> T. Mróz, "Filozofia polska czy filozofia w Polsce? Opinie pierwszych polskich historyków filozofii," v S. Konstańczak, T. Turowski, red. *Filozofia jako mądrość bycia. Profesorowi Krzysztofowi Kaszyńskiemu w darze z okazji 70. Urodzin* (Zielona Góra, 2009), 35. Хотів би принагідно подякувати проф. Мрузу за цінні бібліографічні вказівки та плідні дискусії на тему історіографії польської філософії.

Зокрема Струве був автором «Історії філософії в Польщі на тлі загального розвитку інтелектуального життя» (1900), а також «Історії логіки як теорії пізнання в Польщі» (1911), рецензія на яку авторства Яна Лукасевіча вміщена у 6 номері журналу “*Ruch Filozoficzny*” одразу за цитованою статтею Твардовського. У вступі до «Історії філософії» Струве визначає польську філософію за аналогією до польської мови чи літератури як витвір польської нації: «Польська філософія – це те саме, що й філософія поляків»<sup>7</sup>. Однак, на думку Струве, національною філософією є лише тоді, коли має виразний індивідуальний характер, а до набуття такого «безсумнівно, доречніше називати розвиток [філософії] у нас історією філософії в Польщі, аніж історією польської філософії»<sup>8</sup>. У «Слівці про польську національну філософію» він повертається до проблеми національного характеру польської філософії і, пославшись на свої розмірковування в «Історії філософії», порушує ще одну проблему:

Тут додаю лише, що вироблення самостійної польської філософії неможливе без забезпечення внутрішньої тяглости її розвитку. Така тяглість вимагає передусім врахування кожним новим працівником своїх попередників у польській літературі. Лише виплітання мережі власної думки із поглядів своїх попередників забезпечує монолітність розвитку [jednolity rozwój] національної філософії. ... У нас надто часто відбувалося так, що новий працівник приносив на свій ґрунт насіння чужої думки і старанно його зрощував, а про своє або зовсім забував, або враховував мимохідь. Тому й постає запитання: ми повинні говорити лише про філософію в Польщі, чи можемо говорити також про польську філософію? Польську філософію в повному розумінні цього слова матимемо лише тоді, коли кожен із наших працівників на цій ниві належно дбатиме про тяглість розвитку своєї думки<sup>9</sup>.

Саме в цьому контексті постає згадана на початку рекомендація Твардовського про рівноваження чужих впливів: від контактів з чужоземною філософією неможливо відмовитись, потрібно залишатись відкритими світові, але не потрапляти при цьому під «односторонній і винятковий вплив» однієї з чужих філософій. При цьому Твардовський зовсім не заперечує ідеї Струве про необхідність забезпечити внутрішню тяглість філософської творчості поляків для перетворення її на власне «польську філософію»:

Якщо працівники наші на ниві філософії стежитимуть одночасно за розвитком англійської, французької та німецької філософії, то не наражатимуться на небезпеку потрапляння під абсолютний вплив будь-якої з них. Тоді зникне один із головних чинників, який так сильно заохочує до забування своїх попередників у власному народі. Бо тим

---

<sup>7</sup> H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego* (Warszawa, 1900), 7.

<sup>8</sup> Там же, 10.

<sup>9</sup> H. Struve, “Słowo o filozofii narodowej polskiej”, *Ruch Filozoficzny* 1 (1911): 2-3.

чинником є саме обривання зв'язку рідної традиції внаслідок окупації чужою думкою, яка унеможлиблює «внутрішню тяглість розвитку»<sup>10</sup>.

На мій погляд, саме забезпечення останньої і є тим секретним «інгредієнтом», про який Твардовський «не згадав», бо пропонував свій «рецепт» як *доповнення* до «рецепту» Струве. Це «інгредієнт», у який сучасному філософу (особливо якщо він є переконаним прихильником аналітичної філософії) складно повірити попри його очевидність. Утім, варто нагадати про ще один важливий аспект цього діалогу про «внутрішню тяглість» польської філософії, який певною мірою пояснює військово-політичну лексику розмірковування – поляки на той момент розділені між трьома імперіями, трьома системами освіти тощо, а отже, забезпечити якусь польську єдність у галузі інтелектуального життя можна було лише свідомими взаємними зусиллями російських (як Струве), австрійських (як Твардовський) та німецьких професорів філософії, що ідентифікували себе як польські філософи.

### **Внутрішня тяглість як проблема історії національної філософії**

Проблема тягlosti посідає у розмірковуваннях про національну філософію не менш вагоме місце, аніж проблема її оригінальності чи зв'язку з національною культурою. Розв'язання цієї проблеми передбачає два підходи. Перший з них є радше дескриптивним<sup>11</sup>: тяглість національної філософії забезпечує зв'язок із національною культурою, завдяки якому філософська творчість представників конкретної нації в різні способи незмінно відтворює характерні риси національної культури, світогляду, ментальности народу тощо. Застосовуючи цей підхід, ми отримуємо групу філософів, яких об'єднує спільне походження та певні елементи філософування. Це буде номінальна група, якщо зв'язок філософів, які до неї належать, буде визначений лише походженням, а згадані спільні елементи матимуть неістотний для філософії характер; вона буде реальною, як у випадку постійно згадуваних англійської, французької та німецької філософських традицій, якщо такі елементи матимуть істотний філософський характер завдяки тому, що представників цієї традиції, окрім походження, об'єднує більш чи менш систематичне «врахування кожним новим працівником своїх попередників у національній літературі». Поза останнім чинником говорити про якусь філософську єдність філософів певної національності можна тільки приймаючи, що кожна національна культура самостійно породжує свою філософію і народження останньої відбувається з кожним новим поколінням чи навіть із кожним новим «працівником на ниві філософії». На мій погляд, якщо національну філософію розуміти в такий спосіб, то вона якщо не зливати-

<sup>10</sup> К. Twardowski, "Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej"..., 115.

<sup>11</sup> Я використовую ідею Марка Крепона про дескриптивну та програмативну стратегії стосовно національної філософії, див.: М. Crépon, "L'Idée de «philosophie nationale», *Encyclopédie philosophique universelle: IV. Le Discours philosophique* (Paris: PUF, 1998), 253–59.

меться з культурою в широкому розумінні (різними проявами якої не чужа певна філософічність), то перебуватиме на рівні первісного філософського запитування, і в такому разі більш коректно було би говорити про національну «філософську культуру». Концепт філософської культури, який в історіографію української філософії увів Вілен Горський (1931–2007), є досить пізнім продуктом радянської філософії<sup>12</sup>, чужим історикам філософії кінця XIX – першої половини XX ст.: для останніх ішлося про розвиток філософії у властивій їй формі теоретичної рефлексії, а отже, проблема внутрішньої тяглости національної філософії набувала характеру її становлення у такій формі.

Саме в контексті проблеми тяглости стає зрозумілим знаменитий пасаж Дмитра Чижевського (1894–1977) з «Нарисів з історії філософії на Україні» (1931):

... ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ» – чи то українець, чи то представник якоїсь іншої славянської нації – утворив синтезу світового значіння. «Світового значіння», себто яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку філософії в світовому масштабі. Мало цього, в межах національних у славян і досі поруч з чистими теоретиками можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософічної обробки. Так починався розвиток у більшості народів старого та нового часу. Але філософічні тенденції кожного народу виявлялися яскраво й виразно завше лише у постах великих систематиків, і лише тоді виразно виступали риси філософічного національного обличчя. ... Тому ми знаходимося у досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософічну думку, бо ми можемо з повною певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософічній творчості українських мисленників майбутнього<sup>13</sup>.

Така позиція Чижевського часто викликає заперечення сучасних українських істориків філософії, які на протигагу йому схильні сприймати шерг «початків і намічення думок» історії філософії України, описаний, зокрема, і самим Чижевським як сукупність абсолютних досягнень зрілої національної філософії.

Для того, щоб «намічені думки» все-таки були розвинуті до рівня зрілої філософії, потрібне буквальне дотримання тези Струве про «врахування кожним новим працівником своїх попередників у національній літературі», і тут ми вже переходимо з дескриптивної у програмативну площину, бо ця теза торкається не лише минулого, а й сучасности та майбутнього націо-

---

<sup>12</sup> Див.: С. Л. Йосипенко, «Ідеї філософської культури та історії філософської культури у творчості В. С. Горського», *Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць* 5 (2012): 8–22.

<sup>13</sup> Д. Чижевський, «Нариси з історії філософії на Україні», в *Філософські твори у 4-х т.*, Т. 1, за заг. ред. В. Лісового (Київ: Смолоскип, 2005), 11.

нальної філософії. Однак у цій площині ця теза може спричинювати категоричне неприйняття. Одна справа – враховувати доробок засновників чи то цільних представників якоїсь уже визнаної школи і цим самим зараховувати себе до її прихильників чи послідовників. Наукова школа у філософії<sup>14</sup> (чи течія, позначена якимсь загальновідомим «ізмом») пропонує вже випробуваний набір підходів, проблем та способів їх розв'язання. Цей набір, звичайно, передбачає редукцію філософії до одного лише напрямку, галузі, проблематики, способу філософування, проте подібна редукція часто буває бажаною, бо позбавляє послідовників чи прихильників школи необхідності на власний розсуд випробовувати та оцінювати все розмаїття філософських підходів, проблем та способів їх розв'язання. Інша справа у випадку (ще не визнаної) національної філософської традиції: чому, розглядаючи якусь проблему, український філософ повинен не діяти на власний розсуд, звертаючись безпосередньо до Арістотеля, Декарта, Вітгенштайна чи іншого класика, а шукати якогось свого українського попередника і починати від нього тільки тому, що цей попередник був українцем!? Тим більше, якщо той лише «намітив думку», тоді як класики пропонують «синтези світового значіння»!? Неприйняття і навіть обурення, що їх може викликати у сучасного філософа подібний хід думки<sup>15</sup>, зумовлені досить поширеною інтелектуальною ілюзією, згідно з якою, беручи з книжкової полиці том Арістотеля, Декарта, Вітгенштайна чи інших класиків, ми «безпосередньо» вступаємо в контакт з їхньою думкою. Насправді в такому разі сучасний філософ має справу з дібраним кимось корпусом творів, укладеним відповідно до встановленого кимось канонам, з реконструйованим кимось рукописом, а також із перекладом, що його зробив хтось з того чи того видання і в тому чи тому контексті тощо. У пересічному випадку вже добре, коли філософ якщо і не знає імен цих «когось», то хоча б усвідомлює дистанцію (довжина якої, звичайно, залежить від конкретної постаті) між тим текстом, який він бачить перед собою, і чимось таким, що хоча б умовно можна було назвати «оригінальною думкою» класика. І справа тут не лише у знанні мов: навіть коли ми звертаємося до оригіналу, щоб знайти потрібне місце (а для цього зазвичай вистачає знання мови на рівні «читаю і перекладаю зі словником»),

<sup>14</sup> Обґрунтування такого визначення див.: С. Йосипенко, «Школа» як предмет історико-філософської рефлексії», *Філософська думка* 3 (2015): 41.

<sup>15</sup> Варто зазначити, що в програмативному плані на неприйняття наражається не лише теза Струве; ось як уже згадуваний сучасний польський дослідник оцінює рівень реалізації рекомендацій Струве і Твардовського: «... концепція Твардовського багато років частково реалізувалася в львівсько-варшавській школі. Сьогодні однак її ігнорують філософи середнього й молодшого покоління. ... У бібліографіях текстів, що в нас друкуються, домінують англomовні позиції, часто навіть переклади англійською. Більша частина польської філософської продукції твориться у закритих таборах: в меншому аналітичному таборі та у величезному таборі «пост-» (переважно постмодернізм) ... Залишається перша концепція [Струве], але і вона не реалізувалася. Огляд польської філософської літератури свідчить, що великий відсоток наших філософів не читає своїх (навіть найближчих) колег» (J. Wojtyśiak, "Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?", 25).



переважно оптика добору, розуміння, перекладу такого місця (ходу думки, цитати) зумовлена тією чи тією традицією тлумачення автора; що більшим є значення останнього, то більшою є традиція тлумачення його творчості, вихід за межі якої для «безпосереднього контакту» з думкою автора (якщо постулювати такий на горизонті дослідження) потребує непересічних історико-філософських зусиль та компетентностей.

Отже, звернення до якогось класика сьогодні найчастіше означає звернення до його рецепції чи за допомоги такої рецепції; питання лише в тому, якою мірою та чи та рецепція свідомо вибрана. З такої позиції картина сучасної української філософії є невтішною, і тут я готовий погодитися з необхідністю одного (лише одного!) із двох кроків, що їх запропонував у згаданій статті Іваник, а саме з «усуненням домінації російського впливу через його врівноваження іншими іноземними впливами»<sup>16</sup>. Хоча зовсім не в тому значенні, у якому він говорить про «згубність впливу російської філософії на українську»<sup>17</sup>. Стосовно російської філософії я радше погоджуюсь з Лисим, що дослідниками і/чи прихильниками російської філософії у вузькому розумінні слова є «досить мізерний відсоток чисельної філософської громади України»<sup>18</sup>, за моїми емпіричним враженнями таких в Україні ніяк не більше ніж у тій самій Польщі. Переважна більшість українських філософів є дослідниками і/чи прихильниками різних напрямів західної філософії, але російський вплив зовсім не полягає лише в захопленні російською філософією. Якщо подивитись на бібліографію текстів, які написали українські дослідники і/чи прихильники західної філософії (разом з представниками молодого покоління, яке вже не знало безпосереднього впливу радянського марксизму), від аспірантських статей до солідних «докторських монографій», можна констатувати, що більшість авторів дивиться на західні філософські напрями очима сучасних російських перекладачів і дослідників. При цьому кількість українських філософів, здатних читати в оригіналі (не «перекладаючи зі словником») тексти, до яких вони звертаються і, що, можливо, ще важливіше, елементарно знайомих зі станом західних студій у відповідній царині, є мізерною. Навіть більше, ця кількість не має помітної тенденції до зростання, бо переконання в тому, що згадані здатність і знайомство є нормою, до якої потрібно прагнути усіма можливими засобами, не надто поширене серед українських філософів. Таку ситуацію можна виправдовувати тим, що українська рецепція більшості явищ світової філософії сьогодні хіба що тільки зароджується, але це тим більше привід дослухатися до рекомендацій столітньої давнини: урівноважити односторонній вплив російської рецепції світової філософії зверненням до інших філософських традицій, долучитись до творення власних рецепцій цих традицій і забезпечити в такий спосіб умови для підтримання «внутрішньої тяглости» української філософської традиції. Адже якщо не приставати

---

<sup>16</sup> С. Іваник, «Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії?», 137.

<sup>17</sup> Там само, 135.

<sup>18</sup> І. Лисий, «Чому тільки аналітика?», 173.

на позицію, що кожна національна культура самостійно породжує власну філософію, то слід визнати, що національна філософія є передусім національною рецепцією світової філософії і щось оригінальне чи своєрідне в ній може вирости тільки з такої рецепції. На цьому наголошує Звейрде, коли говорить про неможливість зрозуміти таку специфічно російську дискусію, як «дискусія між «слов'янофілами» та «західниками», якщо не мати на думці еволюцію німецького ідеалізму та опозицію між Гегелем та Шелінгом; однак це передбачає, що ми розширюємо нашу концепцію ідеалізму, включаючи в неї його рецепцію російською філософією<sup>19</sup>. Причому «врахування кожним новим працівником своїх попередників у національній літературі» в цьому контексті зовсім не означає копіювання чи сліпого наслідування, про що свідчить ще один його приклад: «...неможливо зрозуміти думку Александра Кожевнікова (Кожева)<sup>20</sup>, якщо не брати до уваги його соловйовських студій»<sup>21</sup>, адже «у парадоксальний спосіб історичистська та атеїстична інтерпретація Гегеля, яку запропонував Кожев, дуже добре узгоджується з негативною оцінкою, яку на основі свого одностороннього бачення дає Гегелю Соловйов»<sup>22</sup>.

Рецепцію не можна ототожнювати з впливом, де «чужа» філософія є активною стороною, а «рідна» – пасивним реципієнтом (хоча використання чужої рецепції замість власної є нічим іншим, як «одностороннім і винятковим впливом» чужої філософії); рецепція завжди активна, вибіркова, мотивована, вона полягає у вивченні (а іноді й просто популяризації) ідей чи теорій чужої філософії задля власних потреб чи осмислення власних проблем. З другого боку, звернення до своїх «попередників у національній літературі» також є активним, вибіркоким і мотивованим якимись актуальними потребами і, як і рецепція, повинно відбуватись у контексті певної історичної свідомості філософії: ідея «безпосереднього» контакту зі своїми попередниками надто нагадує щойно критиковану інтелектуальну ілюзію (хоча дистанція в такому разі може бути помітно меншою). Роль такої історичної свідомості, яка забезпечує рецепцію здобутків національної філософії, уже традиційно відіграє така дисципліна, як історія національної філософії. На мою думку, історія національної філософії покликана не лише максимально повно інвентаризувати, досліджувати та популяризувати доробок попередніх поколінь певної національної філософської традиції, а й бути

рефлексією, яку філософська культура періодично здійснює над своїм минулим. Вона є, так би мовити, історичною свідомістю філософської культури. Філософія завжди інтегрувала своє минуле як частину свого теперішнього. Але увявлення про це мину-

<sup>19</sup> E. van der Zweerde, "La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale", 121.

<sup>20</sup> Aleksandre Kojève (1902–68) – французький філософ російського походження, завдяки діяльності якого у Франції середини XX ст. відродився інтерес до філософії Гегеля.

<sup>21</sup> E. van der Zweerde, «La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale», 121.

<sup>22</sup> Ibid., 118.

ле, яке робить можливим строга дисципліна історії філософії (де б ми були без видань, що заслуговують довіри та ретельних аналізів), завжди, за визначенням, є неповним та вибіркоvim<sup>23</sup>.

А отже, якщо для Струве або Чижевського спроби писати історію національної філософії послужили стимулом порушити питання умов переходу філософій «у Польщі» чи «на Україні» у польську чи українську філософії, то для сьгоднішніх істориків національної філософії, які є спадкоємцями розвинутої історіографії, є всі підстави, спираючись на досвід попередників, порушити таке запитання: яку роль у створенні умов для такого переходу, зокрема в забезпеченні «внутрішньої тяглости» національної філософської традиції, відіграє історія національної філософії як дисципліна?

### **Історія національної філософії як чинник внутрішньої тяглости**

Розмірковування про відмінність між «історією філософії на Україні» та «історією української філософії» не чужі сучасним історикам філософії України. Першою синтетичною працею в цій царині були вже згадувані «Нариси з історії філософії на Україні» Чижевського, що він їх видав в еміграції у момент, коли дослідження з історії філософії України на материковій Україні були практично згорнуті внаслідок репресій. Вони відновились лише після Другої світової війни і, хоча в радянській Україні Чижевського трактували як «буржуазного націоналіста», перша радянська синтетична праця з історії філософії України в дивний спосіб копіювала назву його роботи: «Нарис історії філософії на Україні» (1966). Вже за доби незалежності України Горський видає курс лекцій «Історія української філософії», підкреслено протиставляючи цю назву, так само як і власний підхід, підходам своїх попередників – Чижевського та радянських істориків філософії:

Не випадково обидві узагальнюючі праці з історії філософії України, що репрезентують цю [радянську] лінію, присвячувались, як це засвідчили вже назви, аналізові розвитку філософії «на» Україні. Україна у цьому разі розглядалася, насамперед, як певна територія, у межах якої вивчався перебіг єдиного, всесвітнього процесу поступального розвитку філософської думки<sup>24</sup>.

Схожа критика адресована й підходові Чижевського:

Д. Чижевський обидві свої узагальнюючі праці з історії української філософії присвячує розглядові розвитку філософії знов таки «на» Україні. І справа не лише в не досить вдалій

---

<sup>23</sup> Ibid., 115.

<sup>24</sup> В. С. Горський, *Історія української філософії: курс лекцій* (Київ: Наукова думка, 1996), 9. Горський належав до авторського колективу другої з названих ним праць – «Історії філософії на Україні» (т. 1-2, 1987).

назві. Назва ця відображала певну обмеженість, що була притаманна власне концепції Чижевського<sup>25</sup>.

Здавалося б, за ті 65 років, які розділяють «Нариси» Чижевського та «Історію української філософії» Горського, назрів перехід з одного рівня на інший, в будь-якому разі Горський претендує на такий перехід як у плані широти і глибини осягнення матеріалу, так і в плані методології дослідження. Курс лекцій Горського (як і інші підручники доби незалежності) справді містить численні результати радянських, а також діяспорних досліджень з історії філософії України, яких ще не знав Чижевський, і в певному розумінні, підсумовує результати студій істориків філософії всього ХХ ст. Однак, на мою думку, саме це стає проблемою для Горського в методологічному плані; в аналізі цієї проблеми я розвину висновки своєї попередньої статті, згідно з якими «зусилля кількох поколінь істориків філософії України привели до формування канону, який складається з дуже різних історико-філософських феноменів, що разом не мають вигляду єдиної історії національної філософії»<sup>26</sup>.

Проблема унаочнюється вже у першому, методологічному розділі «Історії української філософії», де Горський визначає історію української філософії як «досить складну галузь історико-філософської науки, що реалізує свої завдання принаймні на трьох рівнях дослідження. Перший рівень утворює коло проблем, що постають перед дослідником **історії професійної філософської теорії в Україні**»<sup>27</sup>, другий «**можна назвати історією філософської культури українського народу**»<sup>28</sup> і нарешті

Поряд із історією філософської культури, історією філософської теорії історія філософії національної ідеї певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її<sup>29</sup>.

Вочевидь, Горський загалом приймає і назву, і концепцію останнього феномену, які запропонувала Оксана Забужко:

**філософією національної ідеї** ми називаємо всі форми філософської рефлексії над національною ідеєю – від академічного пуризму логіко-понятійного дискурсу через маргінальні, популяризаторські жанри есеїстики та публіцистики до художньої літератури включно, тобто всі види словесної культури, в яких національна самосвідомість ставить собі питання смисложиттєві<sup>30</sup>

<sup>25</sup> В. С. Горський, *Історія української філософії*, 9.

<sup>26</sup> С. Йосипенко, «Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії», *Sententiae*, № 1(XXX) (2014): 56.

<sup>27</sup> В. С. Горський, *Історія української філософії*, 20.

<sup>28</sup> Там само.

<sup>29</sup> Там само, 23.

<sup>30</sup> О. С. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період*, (Київ: Основи, 1993), 9; пор.: «Під філософією національної ідеї ми розуміємо всі форми

з тією відмінністю, що Забужко трактує філософію національної ідеї максимально широко, тоді як Горський вважає її окремим від інших історико-філософським феноменом.

І хоча Горський постулює, що

індивідуально неповторне обличчя української філософії утворюється взаємодією всього, що було створене в галузі філософії в Україні, що реально функціонувало в культурі українського народу як збірної індивідуальності, суб'єкта філософського осмислення дійсності. Й шлях до розкриття цієї індивідуальності пролягає через відтворення максимальної повної картини взаємодії всіх філософських проявів, що відзначаються на описаних раніше рівнях дослідження історії філософії України<sup>31</sup>,

насправді дослідження в окреслених напрямках, як засвідчує досвід студій останніх двадцяти років, радше унеможлиблює створення якоїсь більш-менш цілісної картини, яку можна було би назвати історією української філософії. І ця проблема міститься вже у визначеннях Горського, які спрямовані на опис предметів згаданих рівнів дослідження як мало пов'язаних між собою феноменів. Зокрема, «історія професійної філософської теорії в Україні» є «найбільш віддаленим від суто української національно-культурної проблематики шаром дослідження. Власне українське в цьому сенсі має значення хіба що під час визначення просторових кордонів об'єкта дослідження»<sup>32</sup>, а отже, є радше «історією філософії на/в Україні». Водночас «філософська культура» набуває чітких національних рис і як «національна філософська культура»<sup>33</sup> разом з «філософією національної ідеї» могла би розглядатися як власне історія української філософії<sup>34</sup>, якби згадані рівні дослідження не класифікувалися на основі уявлення про засадничу несумісність двох ознак: наявності філософії у властивій їй формі теоретичної рефлексії з одного боку, та заангажованості національно-культурною проблематикою – з другого. Курс лекцій Горського, а також численні дослідження доби незалежності демонструють, що підхід до окремих постатей чи феноменів історії філософії України визначається з огляду саме на такий принцип класифікації.

Наведу кілька прикладів з самого курсу лекцій, який має ту перевагу, що є, на мою думку, не просто етапним твором, а й унікальним прикладом ме-

---

рефлексії над ідеєю нації» (В. Горський, «Філософія в контексті української культури», в *Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси* (Київ: Центр практичної філософії, 2001), 25). Див. також статтю «Філософія національної ідеї в українській культурі» (В. С. Горський, *Філософія в українській культурі*, 136-43).

<sup>31</sup> В. С. Горський, *Історія української філософії*, 20.

<sup>32</sup> Там само, 20.

<sup>33</sup> Там само, 18.

<sup>34</sup> У статті, яка передує написанню «Історії української філософії» Горський називає третій зі згаданих рівнів дослідження «історією української філософії» (В. Горський, «Україна в історико-філософському вимірі», *Філософська думка* 2 (1993): 27).

тодологічного осмислення проблем історії філософії України та відповідності методологічних настанов і змісту викладу. У Розділі IX «Філософські ідеї в творчості діячів української культури початку ХХ ст.» йдеться про чотири постаті. Можна погодитись, що етика конкордизму Володимира Винниченка є філософським аспектом його літературної творчості. Постає Володимира Вернадського викликає запитання, бо це все-таки професійний учений, який запропонував низку оригінальних філософських ідей і може бути названий «діячем української культури» в дуже широкому розумінні, де культура містить і науку, і філософію, але тоді всіх філософів можна кваліфікувати як «діячів культури». Богдан Кістяківський також може бути названий «діячем культури» лише в такому широкому розумінні, бо він – фаховий філософ і автор філософських текстів, ідей, теорій тощо. Логіка їх уміщення в розділ, який розглядає рівень «філософської культури», є дуже простою: «всіх їх об'єднує участь у політичних процесах тогочасної України»<sup>35</sup>, точніше їхня більш чи менш активна позиція в дискусіях з «національно-культурної проблематики», яка, вочевидь, перешкодила Горському кваліфікувати Кістяківського як представника «професійної філософської теорії». З другого боку, ця позиція не такою мірою позначилася на їхній творчості, щоб віднести їх до «філософії національної ідеї» (хоча стосовно четвертої постаті – Михайла Грушевського – у зв'язку з цим також виникають запитання).

Подібна ситуація і з представниками «філософії національної ідеї». Зокрема підхід до енциклопедичного за обсягом і багатосторонністю творчого доробку Івана Франка визначений його віднесенням саме до цього рівня дослідження, і Горський, який добре знав філософські праці Франка, бо був одним із упорядників 45 «філософського» тому його «Зібрання творів у п'ятдесяти томах», пристає на позицію Забужко:

переважна більшість його розвідок, статей та інших нехудожніх творів, звичайно, містить багатий матеріал для історика філософії, який дає змогу збагнути масштаби філософської ерудиції мислителя, головну спрямованість його філософського пошуку. Але, попри це, І. Франко як філософ найбільш оригінальний у своїх художніх творах, передусім в поемах ... Саме в епічній поезії І. Франка чи не найвиразніше вимальовується стрижньова ідея, що складала глибинний концентр його філософського пошуку впродовж всього життя – це ідея героя, особистості, індивідуальності, вільної в громаді, але не вільної від громади<sup>36</sup>,

тобто ідея, яка, на думку Забужко, відповідає «франківському періоду» розвитку філософії української ідеї<sup>37</sup>.

Редукція творчості представників «філософії національної ідеї» (багато з яких були фаховими ученими й авторами філософських творів) лише

<sup>35</sup> В. С. Горський, *Історія української філософії*, 223.

<sup>36</sup> Там само, 194.

<sup>37</sup> Див.: О. С. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст*, 57.

до проблематики цього рівня дослідження дублюється загальним телеологічним підходом до цього напрямку: Гегелеві нотки відчуваються не лише у наведеному вище його визначенні «завершення становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її», а й у характеристиках, що даються окремим етапам такого становлення. Зокрема, за Горським,

О. Потєбня і М. Драгоманов у своїх поглядах не лише до кінця реалізують можливості, надані їм громадським світоглядом, а в ряді істотних результатів власної творчої діяльності виходять за межі цього світогляду. ... Своєю творчістю видатні громадівці здійснили самокритику світогляду, що зродив їх, тим самим торуючи шлях до наступного етапу в історії розробки філософії української ідеї<sup>38</sup>.

Така телеологічність не лише позбавляє, скажімо, творчість Драгоманова якогось самодостатнього значення (його ідеї були, так би мовити, діалектично «заперечені» і в такий спосіб «зняті» представниками наступних етапів, які, як відомо, були запеклими критиками Драгоманова), вона надає усій «філософії національної ідеї» вигляду завершеного проєкту: після формулювання ідеї української нації, ідеї незалежної української держави та окреслення шляхів її здобуття і тим більше після здобуття незалежності, цей вид філософського дискурсу переходить у розряд минулого<sup>39</sup>, яке має суто історичне, музейне значення, позбавлене будь-якої актуальності.

А отже, чи має сучасний український філософ підстави звертатись до якогось представника «професійної філософської теорії в Україні» минулого чи позаминулого століття як до «свого попередника в національній літературі», якщо філософська теорія останнього наперед вважається позбавленою будь-якого зв'язку з національно-культурною проблематикою і тим самим вилучається з контексту «національної літератури»? А з другого боку – до української філософської культури чи філософії національної ідеї, які хоча і є національною літературою *par excellence*, згідно з таким принципом класифікації мають філософське значення хіба що у вигляді якоїсь антикварної екзотики?

На мій погляд, для того, щоб методологічний перехід від «історії філософії в/на Україні» до «історії української філософії» справді відбувся, потрібно передусім відмовитись від уявлення про «національно-культурну проблематику» як про якусь суто зовнішню і сторонню історико-філософському про-

---

<sup>38</sup> В. С. Горський, *Історія української філософії*, 186.

<sup>39</sup> В іншій своїй статті я демонстрував ефект подібної завершеності на прикладі робіт Івана Лисяка-Рудницького (S. Yosypenko, "The Revolution of 1917 — the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky's Perspective," *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 4 (2017): 53-66). Варто зазначити, що у згаданій вище статті «Філософія національної ідеї в українській культурі» Горський намагається визначити, що саме має бути предметом «філософії національної ідеї» сьогодні.

цесу обставину. Зв'язок усіх різнорідних феноменів історії філософії України з українською національно-культурною проблематикою повинен стати структурувальним та організувальним принципом історії української філософії. Це не означає, що вона повинна бути лише історією української проблематики в філософії чи що в неї потрібно включати лише, так би мовити, національно орієнтовані філософські вчення, ідеї, постаті. Це означає, що усі без винятку явища історії філософії України повинні розглядатись в українському контексті, з урахуванням, звичайно, характеру їхнього зв'язку з національно-культурною проблематикою. По-друге, останню варто розуміти в найширшому значенні, у яких би термінах і значеннях вона історично не формулювалась і незалежно від того, які б асоціації не викликали в нас сьогодні ці значення та їх формулювання. І, по-третє, розгляд у контексті української національно-культурної проблематики повинен відбуватись незалежно від того, як щодо цієї проблематики визначалися самі мислителі. Останнє є важливим з огляду на ще одну вже традиційну особливість досліджень з «національної філософської культури» та «філософії національної ідеї»: до них зараховують лише тих мислителів, які були, залежно від етапу розвитку українського національного руху, українофілами, українськими патріотами чи українськими націоналістами різного штибу. Позиція в українському питанні тих мислителів, які були з походження українцями чи працювали в Україні, але мали, наприклад, імперську орієнтацію, залишається поза розглядом як у межах «філософії національної ідеї», так і, зрозуміло, в межах «історії професійної філософії» (яка на цій підставі й оголошується вільною від національно-культурної проблематики). Чи доречно, якщо повернутися до вище наведеного прикладу, говорити про «межі можливостей громадівського світогляду», беручи до уваги в дискусіях щодо української мови, культури, народності того часу лише позиції українофілів та громадівців, не розглядаючи при цьому аргументів їхніх опонентів – таких, наприклад, як Сильвестр Гогоцький, який брав участь у цих дискусіях у ролі (якщо скористатися лексиконом «Валуєвського циркуляру») представника «образованных классов Южной России» і професора педагогіки Імператорського університету св. Володимира? Так само як вважати повним і об'єктивним, наприклад, вивчення спадщини цього видатного представника «вітчизняної» педагогіки, обмежуючись лише тим, що він говорив на лекціях чи писав у академічних роботах про духовний розвиток і виховання дитини загалом і не розглядаючи його поглядів на долю конкретних українських дітей, позбавлених (зокрема і його зусиллями) права навчатися рідною мовою? Я думаю, аргументи та ідеї усіх учасників згаданих дискусій постануть у зовсім іншому світлі, якщо розглядати їх не як етап поступу філософії української ідеї, а в контексті лінгвістичних, педагогічних та філософських теорій того часу, так само як останні постануть у зовсім іншому світлі, якщо помістити їх у контекст політичних запитів та дискусій тієї доби, зокрема й українських.

Це лише окремі приклади запитань, які можуть стимулювати дослідження у межах в такий спосіб зрозумілої історії української філософії.



Ці запитання мотивовані передусім вимогами сучасних стандартів історико-філософського дослідження, зокрема реконструкції філософських ідей, учень, дискусій минулого у всій повноті їхніх можливих контекстів та аспектів. Застосування запропонованого підходу зовсім не виключає можливості інших наративів, скажімо, історії рецепції тих чи тих філософських учень та ідей в Україні, історії окремих філософських галузей, дисциплін, інституцій тощо. Навпаки, такі дослідження тільки збагачуватимуть історію української філософії новими аспектами, зокрема дослідження рецепції європейської філософії в Україні здатне продемонструвати, якою мірою ті філософські твори, вчення, ідеї, що їх, як я зазначав вище, сучасні історики філософії України схильні розглядати як сукупність абсолютних досягнень української філософії або ж «професійну філософську теорію», «найбільш віддалену від суто української національно-культурної проблематики», зумовлені обставинами функціонування філософії в Україні того чи того періоду, суспільно-історичним контекстом, зокрема станом національного руху, зв'язком тих чи тих філософів із цим рухом, особливостями їхньої ідентичності тощо, а отже, зрештою, розкрити особливості української рецепції європейської філософії. На мою думку, тільки зрозумівши актуальність тих чи тих ідей, учень, теорій для їхньої доби, історик філософії зможе зробити їх актуальними для сучасності, а отже, і створити в такий спосіб умови для забезпечення внутрішньої тяглости національної філософії.

Serhii YOSYPENKO  
**The History of Philosophy and the Problem  
of Internal Continuity in National Philosophy**

*Serhii Yosypenko – doctor of sciences in philosophy,  
deputy director and the head of history of philosophy department  
at the Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.*

**T**he problem of internal continuity in national philosophy is one of the most popular *topoi* in thinking about the identity and originality of national philosophical schools in East-Central Europe. This article looks at the role that history of philosophy (as a discipline and field of scholarly inquiry) might play in establishing and ensuring internal continuity in national philosophical traditions. In particular, the early twentieth century debate between Polish philosophers Henryk Struwe (1840–1912) and Kazimierz Twardowski (1866–1938), emphasized a self-aware national reception of world philosophy, and the importance of addressing one's own predecessors in national philosophy,

as key factors in ensuring internal continuity. This article offers an analysis of the modern-day perception of this discussion, and the principles it offers, by Ukrainian philosophers. It also looks into the productivity of these factors, and the level to which they're assimilated and used by Ukrainian philosophers. Acknowledging that the history of Ukrainian philosophy as a discipline and field of scholarly research in today's Ukraine has turned into a sort of historical consciousness of Ukrainian philosophy, and leaning on the work of Vilen Horskyi (1931–2007), the author analyzes the conditions in which this discipline might become a factor in moulding a Ukrainian national tradition.

**Keywords:** Ukrainian philosophy, Polish philosophy, continuity of the national philosophical tradition, history of national philosophy

### Bibliography

Chyzhevs'kyi, D. "Narysy z istorii filosofii na Ukraini". V *Filosofs'ki tvory u 4-kh t*, T. 1, za zah. red. V. Lisovoho. Kyiv: Smoloskyp, 2005: 1–164.

Crépon, M. "L'Idée de "philosophie nationale." Dans *Encyclopédie philosophique universelle: IV. Le Discours philosophique*. Paris: PUF, 1998: 253–59.

Hors'kyi, V.S. "Filosofia natsional'noi idei v ukrains'kii kul'turi". V *Filosofia v ukrains'kii kul'turi: (metodolohiia ta istoriia). Filosos'ki narysy*. Kyiv: Tsentr praktychnoi filosofii, 2001, 136–43.

– "Filosofia v konteksti ukrains'koi kul'tury". V *Filosofia v ukrains'kii kul'turi: (metodolohiia ta istoriia). Filosos'ki narysy*. Kyiv: Tsentr praktychnoi filosofii, 2001, 16–36.

– "Ukraina v istoriko-filosofs'komu vymiri". *Filosofs'ka dumka* 2 (1993): 10–31.

– *Istoriia ukrains'koi filosofii: kurs lektsii*. Kyiv: Naukova dumka, 1996.

– "Shkola" iak predmet istoriko-filosofs'koi refleksii». *Filosofs'ka dumka* 3 (2015): 35–45.

– "Idei filosos'koi kul'tury ta istorii filosos'koi kul'tury u tvorchosti V.S. Hors'koho", *Filosofs'ki idei v kul'turi Kyivs'koi Rusi: Zbirnyk naukovykh prats'* 5 (2012): 8–22.

Ivanyk, S. "Shcho take pol'ska filosofia i shcho вона може дати українській філософії?". *Sententiae*, No 1 (XXXII), (2015): 128–42.

Lysyi, I. "Chomu til'ky analityka?". *Sententiae*, No 2 (XXXIII), (2015): 166–76.

Mróz, T. „Filozofia polska czy filozofia w Polsce? Opinie pierwszych polskich historyków filozofii”. W *Filozofia jako mądrość bycia. Profesorowi Krzysztofowi Kaszyńskiemu w darze z okazji 70. Urodzin*, S. Konstańczak, T. Turowski, red. Zielona Góra, 2009: 35–44.

Struve, H. "Słówko o filozofii narodowej polskiej." *Ruch Filozoficzny*, Nr 1 (1911): 2–3.

– *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*. Warszawa, 1900.

Twardowski, K. "Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej." *Ruch Filozoficzny* Nr 6 (1911): 113–15.

Wojtysiak, J. “Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?” *Znak* 600, Nr 5 (2005): 23-8.

Yosypenko, S. “Natsional’ni filosofs’ki tradytsii iak predmet istoryko-filosofs’koi refleksii”. *Sententiae*, No 1 (XXX), (2014): 50–9.

– “The Revolution of 1917 — the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky’s Perspective.” *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 4 (2017): 53-66.

Zabuzhko, O.S. *Filosofia ukrains’koi idei ta ievropeis’kyi kontekst: frankivs’kyi period*. Kyiv: Osnovy, 1993.

Zweerde, van der E. “La place de la philosophie russe dans l’histoire philosophique mondiale.” *Diogène* 223, No 3 (2008): 115-37.