

ДИСКУСІЇ

Ельвіра Чухрай

ЩО МАЄ ПЕРЕДАВАТИ НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ?

Приводом долучитися до дискусії про українську філософську традицію (у моєму випадку не історика як української філософії, так і філософії взагалі – радше про поняття «філософська традиція» як таке) для мене стала одна закордонна публікація, що може зацікавити українську філософську спільноту. Ідеться про спеціальне 32-ге число бразильського філософського онлайн-журналу *Sképsis: Revista de Filosofia*, (далі – *Sképsis*), присвячене темі «Історія бразильської філософії»¹.

Зазначена дискусія з 2024 року триває в журналі *Sententiae*. Однак розпочалася вона в V томі «Європейського словника філософій», де Олексій Панич² поставив під сумнів поняття «українська філософська традиція». Він зазначив, що це поняття виникло з надмірного бажання «нарешті довести українську філософію до повноцінного стану» [Панич 2024: 101]. Визначивши філософську традицію взагалі як «певну тяглість філософського дискурсу, яка передається від покоління до покоління», до того ж – «єдиного дискурсу» [ibid.: 102]³, О. Панич не знаходить такого явища в українських реаліях, натомість говорить про властиві останнім різноманітні множинні феномени: «українські мікродискурси» [ibid.] чи, наприклад, «внутрішню полігłosію», «сукупність українських “мікродзеркал”», «мовно-філософське розмаїття», «мікро-мультиверсум» (як опозицію «мікрокосму») [ibid.: 103].

Щоби традиції бути традицією, тобто формувати «єдиний дискурс», вона має бути потужною (наприклад, ідеться про «винятково потужні» модерні традиції деяких країн Європи [ibid.: 102]). До того ж, можуть існувати традиції, що «ідентифікуються

© Е. Чухрай, 2026

¹ З матеріалами числа можна ознайомитися на його інтернет сторінці:

<https://www.skepsis.com.br/c%C3%B3pia-sk%C3%A9psis-31-sexto-empirico-1>

² Див.: Вставка 2 «Національна філософія та національне філософування» [Панич 2024] до статті Сергія Йосипенка «Українська мова» [Йосипенко 2024].

³ В опублікованому на початку цього року відеоінтерв'ю, що є відлунням дискусії 2024 року, Олексій Панич наполягає на «єдності» як визначальній для нього характеристиці УФТ: у сучасному світі глобальної інформаційної відкритості не може бути ні національної ідеї, ні національного дискурсу, ні «єдиної національної традиції» – див.: [Панич 2026: 34:05-35: 00]. Як і в 2024, п. Олексій не вважає недоречним саме поняття «традиція», але воліє говорити не про «єдину традицію», а, наприклад, про «українські філософські традиції» [ibid.: 35:35-36:00].

не за національною ознакою»; їх ще названо «наскрізними»⁴ («наднаціональними, хоч і національними за походженням») [ibid.], «світовими мовно-філософськими традиціями» [ibid.: 103] (співвідношення цих типів традицій можна тлумачити по-різному, але це не стосується предмета моєї статті). Традиціями є і потужні напрями світового філософування: феноменологія, аналітична філософія тощо. Ці традиції навіть мають свої «українські “відгалуження”», щоправда, за п. Олексієм, не надто повноцінні [ibid.: 102] – тому, мабуть, що не створили дискурсу належного рівня «потужності».

Олег Хома, який переніс дискусію на сторінки *Sententiae*, реконструював усі деталі розуміння національної філософської традиції (отже – і просто традиції) О. Паничем і дійшов висновку, що традицій, позначених настільки гіперболізованою єдністю, «точно ніде не існує, а з установи, де ставлять за мету створення подібного, треба звільнитися якнайшвидше» [Хома 2024: 93]. Надалі він обстоює (і до певної міри розвиває) інше розуміння національної філософської традиції, дуже близьке до підходу С. Йосипенка.

У цій статті я запропоную аргументи на користь того, що в зазначеному аспекті єдності / множинності дискусія про національну філософську традицію, попри іноді досить гостре продовження в офлайн режимі⁵, вичерпала свій потенціал. Я доводитиму тезу про відсутність принципових розбіжностей між сторонами як в аспекті традиції-«єдиного дискурсу», так і в аспекті множинності феноменів філософування, які постають у тому чи іншому стосунку. Дискутувати, чи доречне вживання терміна традиція «в однині» [Спільнота *Sententiae* 2025: 1:29:55-60], непродуктивно з тієї причини, що ми взагалі нічого не відіємо з абстрактними поняттями в однині. Завжди є рівень розгляду, на якому їхній вжиток є не лише доречним, але і єдино можливим. Як і є рівні, на яких слід використовувати *лише* оптику зі значно більшою роздільною здатністю. Обидві сторони, на мій погляд, називають «традицією» різні речі, тому й не суперечать по-справжньому одна одній. Але ця дискусія має дуже плідну перспективу, пов'язану з пошуком узагальнювальних слів для позначення *різномірних* суб'єктів «україномовного філософування» чи філософування будь-якими іншими мовами. Це наочно засвідчують матеріали зі згаданого вище бразильського журналу.

1. Філософування в локальних контекстах

Згадане на початку число *Sképsis* у є цікавим явищем, показовим для сучасної філософії. Ще 2020-го року журнал *Sententiae* ініціював дослідницький проєкт під назвою «Локальні контексти глобальних філософій». Мета полягала в тому, щоби «привернути увагу дослідників різних країн до проблеми “локальної” рецепції “мейнстрімних” філософських учень, до тих мислителів, які залучали провідні світові фі-

⁴ Показово, що ці «наскрізні» традиції отримали таку назву від О. Панича через їхню функцію поєднання, свого роду пронизування-зшивання «низки різномовних філософських світів» [ibid.: 102]. Адже українські філософи, на думку п. Олексія, мають справу не з «єдиним ширшим філософським “космосом”», а зі згаданою щойно низкою світів, тож не мають шансів вбудуватися як локальний «мікрокосм» (єдиний, певна річ) у ширше (і теж єдине) космічне ціле. Такий погляд здається цілком природним, якщо ототожнювати традицію з (єдиним) дискурсом.

⁵ Див. запис дискусії, організованої 14 листопада 2024 р. на майданчику *Seminarium Historico-Philosophicum* [див., наприклад: Спільнота *Sententiae* 2025: 1:28:00-1:40:55].

лософські ідеї в інтелектуальне життя своїх народів. ... Спираючись на тезу “Європейського словника філософій” про семантичну неповторність і важливість будь-якої філософської мови, ми вважаємо, що адекватний опис життя світової філософії неможливий без її “локальних” контекстів. Останні постають не як маргінес, а як один із найважливіших компонентів філософського світу й напевду глобальне явище» [Йосипенко, Хома 2020: 6].

Згадка про «Європейський словник філософій» постає тут як провідний методологічний орієнтир. Нередукціоністська настанова, властива цьому творові, цілком послідовно орієнтує на неперекладність (і її зворотний бік – філософську значущість) слів окремої філософської мови. Але дух Словника неминує веде за межі царини неперекладності, стимулює посилену увагу до всього «локального». Наприклад – до нередуковної множинності локальних рецепцій великого філософського тренду. Але з часом – саме на ґрунті визнання цієї радикальної множинності за значущий об’єкт – може поставати й нова єдність: у вигляді можливих стійких подібностей⁶, що час від часу оприявнюються в безмежному океані локально-особливого.

Так з’являється основа для глибокої зацікавленості одних філософських традицій іншими. При цьому жодна з них не зобов’язана посідати центральне місце в сучасному філософському світі, щоб викликати цю зацікавленість. Це нагадує свого роду солідарність «нещасних сімей», кожна з яких, як відомо, нещасна по-своєму. А якщо говорити без жартів, то в оптиці «локальних контекстів глобальних філософій» з’являється надійне поле спільного фахового інтересу в дослідників абсолютно різних філософських традицій. Те, що раніше вважалося максимально специфічним і призначеним лише для, так би мовити, «внутрішнього ринку» (дослідження «національної філософії»), раптово здобулося на «експортний потенціал».

Зазвичай філософів усіх усюд цікавлять або великі (чи принаймні помітні, яскраві, «модні») філософські постаті, що входять до визнаного канону⁷ і є глобально впізнаваними, або представники «своїї рідної» традиції, цікаві в локальному контексті, але практично невідомі деінде. Ця ситуація є цілком нормальною, на мою думку. Але якщо ми сьогодні в Україні навряд чи легко з пам’яті назвемо прізвища, наприклад, п’ятьох найпопулярніших сучасних філософів Таїланду чи Колумбії, це ще не означає, що дослідники української філософії мають цікавитися, умовно кажучи, лише Володимиром Шинкаруком чи Мирославом Поповичем (і відповідно – Сковородою, якого вивчали обидва ці вітчизняні корифеї 1960–1980-х). У масиві біографій чи вчень, цікавих лише локально, може міститися компонент далеко не локального рівня. Ідеться про рецепцію, що постає як свого роду доля філософських спільнот. Наприклад, з-поміж іноземних філософій на філософському факультеті КДУ часів мого студентства домінувала німецька. Навряд чи можна стверджувати, що це явище не мало істотного впливу на пріоритетні для української філософської спільноти дослідницькі інтереси чи спосіб мислення.

Існують процеси і події, які формують розмаїту філософську спільноту (як конгломерат чи, якщо завгодно, «мультиверсум» багатьох реальних мікро- і немікро-спільнот) в національному масштабі. Природно постає питання про те, наскільки ці процеси формування можуть містити щось типове, властиве тією чи іншою мірою безлічі розмаїтих локальних контекстів. На увазі до таких питань і базується

⁶ Якщо не вдаватися до занадто сильного слова «закономірність».

⁷ Інколи можуть співіснувати декілька таких канонів, але це принципово не змінює ситуації.

динаміка проєкту «локальні контексти глобальних філософій», який дав початок однойменній рубриці статей у *Sententiae*.

2. Бразильський погляд на рецепцію наднаціональних філософських впливів

Найпомітнішим явищем у межах зазначеної рубрики стала публікація двох тематичних блоків англomовних статей, запропонованих бразильськими авторами. Перший з цих блоків, зміст якого відображає заголовок преамбули від упорядника («Рецепція глобальних філософій у бразильській філософії»), Лусіо Альваро Маркеса, вийшов друком у 2 і 3 числах *Sententiae* 2025 року⁸. Другий, «Ніщє в Бразилії», – у числі 1 за цей рік. Надалі я запропоную кілька міркувань щодо першого з них.

Статті цього блоку присвячені низці доволі емпіричних дослідницьких об'єктів і, описуючи фактичні рецепції (інколи дуже цікаві), не завжди, на мій погляд, містять належний аналіз їхньої типології. Утім, головним є сам ентузіазм, з яким бразильські колеги відгукнулися на ініціативу журналу з іншого кінця світу. По-перше, українська інтелектуальна ініціатива принесла корисні плоди в бразильському контексті. Адже фахівці з місцевої філософії, здається, уперше задумались як над значущою теоретичною проблемою саме над типологізацією рецепцій, властивих цій філософії. По-друге (і це головне, на мій погляд), ті зразки теоретичної рефлексії, які були запропоновані, є цікавим вихідним матеріалом для досліджень іншого рівня. Адже типи рецепцій і відповідні їм процеси у бразильській філософії легко порівняти з відповідними процесами в будь-якій іншій національній філософії.

Упорядник блоку виокремлює «три аспекти, які зазвичай впливають на філософські ідентичності: по-перше, економічний і культурний вплив, коли йдеться про країни, що були колоніями протягом багатьох років, як у випадку з Бразилією з 1500 по 1822 рік; по-друге, діалог, встановлений між країнами, які взаємно та симетрично визнають одна одну в інтелектуальному житті; по-третє, культурне наслідування між країнами, які створили символічні ринки. Ці аспекти визначають ідентичність бразильської філософії протягом усього її розвитку та розбудови» [Marques 2025: 6]. Усі ці аспекти ми, наприклад, цілком можемо спроектувати на український контекст. Це дало би змогу визначити міру їх застосовності до цього контексту, а – головне! – ті специфічні рецептивні типи, які були властиві українській філософії та, можливо, ще мають бути відкриті в історії бразильської, литовської чи, наприклад, в'єт-

⁸ Цей тематичний блок складається з десяти статей, опублікованих, як уже зазначалося, у двох числах *Sententiae*. У № 2/2025 вийшли друком тексти Жоао Лупі «Йоахим Флорський, францисканці та свята Святого Духа», Лусіо Альваро Маркеса і Луїса Сантьяго Мартінеса Андраде «Захист екологічної етики звільнення: критика Леонардо Бофом експлуататорської неоліберальної моделі», Омеру Сантьяго «Інтерпретація Мерло-Понті Маріленоу Чауї: від критики гуманізму до похвали великому раціоналізму», Плінію Жункейри Сміта «Спадщина структуралізму: від його догм до методологічного плюралізму» і Тарсізіо Афонсу Чиволе «Африканська філософія в Бразилії: усна мова, аграфія, походження та рукописи з Тімбукту». У №3/2025 – Гільєрме Енріке Боріана «Гаспар да Мадре де Деус: бразилець, який стикнувся з аристотелізмом і антиаристотелізмом у XVIII столітті», Франсіско Жозівана Гедеса де Лімі «Вступ до філософії Манфредо Олівейри», Наталії Апаресіди Морато Фернандес і Марії дос Мілагрес да Крус Лопес «Феміністична філософія в Бразилії: від Нісії Флорести до Лелії Гонсалес», Жуана Паулу Родрігеса Перейри «Фернандо де Азеведо: публічна та інтелектуальна траєкторія видатного бразильського вченого» і Хосе Крісостомо де Соузи «Практико-по(й)етична філософська позиція».

намської філософії. Отже, утворюється неозоре поле глобальної співпраці між, здавалось б, дослідниками суто локальних філософських явищ.

Запропонований Л. А. Маркесом аналіз типів рецепції, властивій бразильській філософії в цілому, судячи з усього, був першим досвідом такого аналізу для істориків бразильської філософії. Це, на мою думку, підтверджує продуктивність питання про локальні контексти глобальних філософій, сформульованого редколегією *Sententiae*. Його підтверджує і той факт, що *одразу* після публікації в українському журналі⁹ доопрацьовані тексти майже всіх¹⁰ опублікованих в Україні статей були перевидані португальською в 32-му спецчислі *Sképsis*-у. Отже, ці матеріали були сприйняті в Бразилії як надзвичайно важливі для місцевого контексту¹¹.

Цікаво простежити, наскільки порівняно з серпнем 2025-го змінилися акценти в преамбулі упорядників («Бразильська філософія між рецепцією, перекладом та ситуативним виробництвом» [Marques, Tchivole 2025]), одним з яких є той самий Л. А. Маркес. У преамбулі до публікації в *Sententiae* він наголошує на тому, що бразильська філософія набуває дедалі більш «видимої» історичної ідентичності, оскільки «не зводиться до наслідування глобальних філософій через практику коментарів та *stricto sensu* екзегези класики» [Marques 2025: 7]. Він говорить про «точку переходу від простого наслідування до рецепції та критичного засвоєння», про те, що ця точка і є власне точкою «появи національної філософії» [ibid.]. Остання, на його думку, з'являється в момент переходу від екзегези, зосередженої лише на «розумінні великих філософів», до рецепції чи критичного засвоєння, орієнтованих передовсім на «рішення філософувати, виходячи з проблем і дилем суспільства, в якому ми живемо. Це жодним чином не означатиме відмови від діалогу з глобальними філософіями, але обов'язково передбачатиме рішення розв'язувати – у постійному діалозі з майстрами глобальної філософії – проблеми бразильської реальності в рамках національної культури» [ibid.].

У публікації в *Sképsis* Л. А. Маркес і Т. Чіволі повторюють¹² тези про точку переходу від екзегези світової класики до критичної рецепції та осмислення проблема-

⁹ Робота над збиранням, рецензуванням і підготовкою до друку матеріалів цього числа тривала з липня 2024 по серпень 2025-го. За цей час бразильські колеги поглибили своє розуміння рецептивних процесів у своїй національній філософії, про що свідчить преамбула від упорядників до згаданого тематичного числа *Sképsis*-у.

¹⁰ Це спецчисло містить усі статті описаного вище тематичного блоку (окрім статті П. Сміта), ще одну статтю Л. А. Маркеса, видану в *Sententiae* за рік до публікації цього блоку [Marques 2024], а також статтю Агіді Асунсао е Са «Про невидимість жінок у 1930-х роках», єдину, що не публікувалась у *Sententiae*.

¹¹ Зокрема, автори преамбули до бразильської публікації недвозначно говорять про «дозрівання» дискусій, розпочатих в українському журналі. Ці дискусії увиразнюють «теоретичну щільність, методологічну різноманітність і критичну силу зібраних матеріалів, а також вказують на необхідність поглиблення та переосмислення центральних питань, пов'язаних із рецепцією, перекладом та ситуативним продукуванням філософій у контекстах, позначених історичною, культурною та епістемологічною напруженістю» [Marques, Tchivole 2025: 1]. Отже, ідеться про очевидне продовження імпульсу, наданого українською публікацією. – Я висловлюю подяку професорові Плінію Жункейрі Смітові за неоціненну допомогу в перекладі з португальської тексту цієї преамбули.

¹² У цьому сенсі варто звернути увагу на показове твердження авторів: «Формування філософського поля в Бразилії відбувалося під знаком культурної колонізації, спочатку позначеної португальською спадщиною, а пізніше – вибіркоким включенням модерних і сучасних європейських філософських матриць. Досить часто ці матриці приймалися лише як об'єкти новизни чи

тики власного суспільства, про появу національної філософії з такого переходу та при цьому про новий спосіб зв'язку з глобальними філософіями, а не про розрив із ними. Утім, з'являється і кілька нових виразних акцентів:

(1) значно чіткіший наголос на повноцінності у власних очах і своєрідній корпоративній гідності бразильської філософії: вона не просто «периферійний дериват центрів-гегемонів інтелектуального виробництва», вона є «плюральним простором теоретичної роботи, яка проходить крізь численні темпоральності, спадщини та історичний досвід» [ibid.: 4];

(2) теоретичні узагальнення про природу філософії взагалі, зроблені на основі осмислення історії бразильських рецепцій: «роздуми про сприйняття глобальних філософій означають визнання того, що вся філософія одночасно є ситуативною та реляційною: вона народжується з конкретних контекстів, але конструюється в критичному діалозі з іншими традиціями. Саме в цьому русі – між локальним і глобальним, спадщиною і винаходом – філософія знаходить свою життєву силу, свою історичну відповідальність і свою критичну легітимацію в сучасному світі» [ibid.]. Цей висновок – чудовий приклад того, як плідна настанова на теоретичну рефлексію щодо локальних явищ неминуче виявляє узагальнювальний потенціал філософського мислення;

(3) теза про два ключові аспекти аналізу рецепції: по-перше – як «критичного переосмислення усталених традицій», того, «як діалог із класичною філософією з часом утворив простір для формування концептів і оригінальної інтелектуальної продукції» [ibid.: 3]; по-друге – «як активної та критичної практики», пов'язаної з оновленням порядку денного й відповідним переосмисленням найзлободенніших питань для бразильського соціуму [ibid.].

(4) визначення двох історичних форм рецепції у бразильському контексті: рецепції-імітації і рецепції-критичної асиміляції та ситуативного продукування філософських знань [ibid.: 4] (у преамбулі з *Sententiae* екзегеза протиставлялася рецепції, нині ж постає як одна з форм рецепції; отже, поняття останньої істотно розширюється);

(5) увиразнення генези «філософських проблем», пов'язаних із конкретними умовами «соціального, політичного, культурного та історичного життя в Бразилії», новим наголосом на «іншому» (найімовірніше, іншому стосовно згаданих вище «центрів-гегемонів») «досвіді глобального Півдня» [ibid.]; отже, тут по-особливому спрацьовує відзначений мною вище потенціал ре-глобалізації, властивий дослідженням, здавалося б, цілком локальних контекстів.

(6) розширене тлумачення процесів «рецепції глобальних філософій у Бразилії»: останні не обмежуються «ні сучасним університетським простором, ні академічною філософією *stricto sensu*» [ibid.: 3]; формами такої рецепції є також: «колоніальні рукописи, культурні практики, інтелектуальні траєкторії та “неканонічні” форми передавання знань»; отже, бразильська філософія не просто «походить з глобального порядку денного», вона постає як складне історичне явище, яке має в основі «трива-

філософської моди, зводячи філософську діяльність до коментаря – ерудованого, але мало узгодженого з бразильською реальністю. Протягом тривалого часу філософська практика була структурована переважно навколо коментарів, екзегези та засвоєння усталених систем, часто визнаних універсальними, тоді як історичні, соціальні та культурні проблеми самої країни залишалися на узбіччі інституційно легітимізованої філософської рефлексії» [Marques, Tchivole 2025: 2].

лу, неоднорідну та багатогранну циркуляцію філософій у португальсько-бразильському просторі» [ibid.];

(7) нова експресивна формула для старої тези про несумісність усамостійнення бразильської філософії з «розривом із глобальними традиціями»: автори тлумачать філософську рецепцію в Бразилії «як поле постійної напруги між засвоєнням і критикою, перекладом і переосмисленням» [ibid.].

Із цих відмінностей випливає однозначний висновок: долучившись до дискусії, ініційованої українським журналом, бразильські дослідники не припиняють інтенсивно досліджувати предмет цієї дискусії. При цьому вони уточнюють старі висновки і доходять значної кількості нових. Навряд чи можна знайти кращу ілюстрацію плідного евристичного впливу.

3. Ре-глобалізація локальних рецепцій

Зосереджуючись на локальних контекстах рецепції того, що О. Панич, імовірно, назвав би «наскрізними традиціями», дослідження ніби полишає царину глобального. Але рефлексія про самі ці локальні контексти рецепції реглобалізує дослідницьку позицію та створює потенційні умови для нового глобального тренду. Звісно, мова тут лише про потенційні умови, бо далеко не всі можливості здійснюються. Однак зараз мене цікавить інша потенційність, а саме – можлива роль описаного вище бразильського досвіду в українській дискусії про національну філософську традицію.

Почну з показового тексту, в якому Л. А. Маркес і Т. Чіволе осмислюють причини своєї співпраці з українським журналом, про існування якого тривалий час навіть не підозрювали (як, до речі, їхні українські колеги довго не підозрювали про існування чудового журналу *Sképsis*):

...визначальним фактором для розуміння цієї співпраці між Бразилією та Україною є, по-перше, їхня [тобто українців – Е. Ч.] стурбованість ідентичністю національної філософії, аж до того, що найчастіше шуканим дескриптором на сторінці журналу *Sententiae* є саме «українська філософія», і, по-друге, дедалі більша увага, що приділяється бразильській філософії як там [тобто в Україні. – Е. Ч.], так і в інших місцях. До речі, з 2012 року по теперішній час було опубліковано майже три десятки тематичних досьє, окрім тих, що ще редагуються, і кілька десятків статей на цю тему, які з того часу з'явилися в різних журналах. Як там, так і тут ми шукаємо ідентичність для філософій, які називаємо своїми власними.

[Marques, Tchivole 2025: 2]

Це очевидна констатація впізнаваного спільного: «і там, і тут» прагнуть визначити *ідентичність* для філософій, які називають «своїми власними». Називання тягне за собою прагнення визначити суть того, що називають. Дескриптор на сторінці *Sententiae*, що впав у вічі бразильським колегам, засвідчив те саме прагнення, що рухає й ними. Гадаю, наша українська дискусія про національну філософську традицію теж є частиною саме таких ідентифікаційних зусиль.

І в цьому аспекті я хотіла б наголосити на виразних для мене відмінностях називання предметів української і бразильської дискусій про ідентичність «своїх власних» філософій. Якщо бразильці намагаються осмислити «бразильську філософію», українці¹³ мають за предмет дискусії «українську філософську традицію». Про що

¹³ Вочевидь ідеться далеко не про всіх українських філософів, ба навіть не про всіх істориків філософії, а лише про резонансність дискусії в нашому локальному контексті.

свідчить ця різниця? На мій погляд – про глибший *концептуальний* рівень української дискусії. Поняття «національна філософія», звісно, є базовим, але занадто абстрактним. А для продуктивного осмислення будь-якого аспекту реальності потрібні поняттєві ресурси, що забезпечують перехід від найабстрактніших до найконкретніших рівнів такого осмислення. Ідеться про перехід, у процесі якого ці рівні сполучаються, але не змішуються. Наша дискусія про національну філософську традицію постає для мене спробою виробити такі ресурси.

Згадаймо ще раз позиції сторін. О. Панич наголошує на множинності й максимальній конкретизації: мікродискурси, мікродзеркала, мікро-мультиверсум. Це оптика мікроскопа, який для того й створювався, щоб розгледіти якомога більше «мікроорганізмів». На цьому рівні, очевидно, немає жодної «традиції» в однині (як серед Сократових співрозмовників не було жодної «людини взагалі»). Цілком зрозумілими є його мотиви заперечувати проти редукції української філософії до якогось «єдиного дискурсу»: на «мікрорівні» він просто немислимий.

До того ж, мікрорівень має свою специфічну «логістику» – те, що там передається¹⁴, повинно мати якісь конкретні, змістові обриси. Це мають бути ідеї, вчення, дискурси, твори, позиції... Тож національна традиція, яка передає багато, є «потужною», яка передає мало – «неповноцінною». А якщо не здобула жодного глобального впливу, хоча б маленького – її просто немає. Тому національних філософських традицій у світі значно менше, ніж націй [Панич 2024: 102].

Подібна настанова на конкретне є надзвичайно корисною, бо майже наближає нас до того, щоб, за словами Мері Ен Еванс, «чути, як росте трава і б'ється серце білки». Вона захищає нас від надмірного гіпостазування і редукціонізму, нагадує, що ми живемо у світі фактів, а не інтерпретацій.

Недолік цієї настанови (як і всякої органічної філософської позиції) є продовженням її переваги. Вона занадто емпірична і фактична, щоб дозволити собі узагальнення достатньо високого рівня абстрактності. Тому О. Паничеві доводиться оперувати множинностями як запереченнями: не світ, а світи, не традиція, а традиції, не дискурс, а мікродискурси тощо. Дві речі він може собі дозволити в однині – це «україномовне (або українське) філософування» (бо воно «є dokonаним фактом») і «внутрішньоукраїнське мовно-філософське розмаїття»/«полігліслю» (як «описану ситуацію») [ibid.].

Однак ми не зможемо філософувати, спираючись лише на мову фактів. Тому п. Олексій змушений вдаватися до деяких «контрабандних» у його лексиконі слів: «українська філософія», «українська мова» або «україномовна інтелектуальна спільнота» – утворення аж ніяк не фактичні й цілком порівнянні з «традицією» в однині. Адже завжди можна уточнити: не «українська філософія», а «українські філософії», не «українська мова», а «українські мови», не «спільнота», а «спільноти»... Але якщо піти на такий крок, мікродзеркала можуть потьмяніти. Зрештою, через необхідність говорити не про суб'єкта, а про суб'єкти, п. Олексій не може без явного паралогізму говорити про «нас». Його «внутрішньоукраїнське мовно-філософське розмаїття» зависає в невизначеності, бо не ясно, кому його приписати. Хто такі ці «ми», для яких це розмаїття буде «перевагою»? Навряд чи «ми» – це «україномовне філо-

¹⁴ Ні для кого не секрет, що наше слово «традиція» є запозиченим. Воно походить від латинського слова «traditio – передача» [Скопненко, Цимбалюк: 2006: 680]. Отже, щоб відповідати своєму імені, традиція неодмінно має бути «переданням», тобто – щось «передавати».

софування» як факт. Факти не суб'єктні. Не говорити про «ми» п. Олексій не може (бо кому ж тоді властиві всі ці «мікродзеркала»?), а вживати навіть доволі безневинний вираз «українська філософія» він з відомих причин може лише на початку свого тексту [ibid.: 101]. Бо у мікро-мультиверсумі, складеному лише з мікродзеркал, не може існувати жодна «філософія», у тому числі й українська – лише «філософії». Це той випадок, коли радикальна настановна на факти впирається у свою концептуальну рамку, але соромиться визнати її існування.

Перевагою позиції С. Йосипенка і О. Хоми, навпаки, є виразна дружба з плідними абстракціями й очевидний пріоритет інтерпретацій щодо фактів. На мій погляд, вона зумовлена явищем, яке можна назвати «кризою Чижевського»: як пояснити українськість «української філософії» через якийсь набір необхідних і достатніх ознак. С. Йосипенко, розмірковуючи про окреслення «української філософії» як поняття, неодноразово повертався до критики підходу Дмитра Чижевського. Для мене показовим є таке місце:

...для нього [Чижевського. – Е. Ч.] національні філософії можливі з огляду на множинність національних досвідів, культур, світоглядів, «на яких вони виростають». Можливо, саме цій фразі Чижевського ми завдячуємо тим, що «Вступи» до підручників з історії української філософії більше присвячені описові «національних підвалин» – етногенезу українців, характеристикам української культури, психології тощо, ніж проблемам історико-філософського дослідження. Міркування тих істориків філософії, які їх все ж розглядають, відштовхуються від відсутності «великого філософа» серед українців як від засадничої проблеми. Через це для них у межах опісової стратегії відповідь на запитання «що таке національна філософія?» означає передусім виявлення історико-філософських феноменів, які могли б відповідати поняттю національної філософії в цій ситуації.

[Йосипенко 2014: 55]

Чижевський окреслює національну філософію через деякі типологічні особливості філософування, в яких виявляється окреслений національний дух. Цей дух сам є проявом світового поступу філософії, оприявнюваного у великих відкриттях, досягненнях світового рівня. Але «ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб “великий філософ”, чи то українець, чи представник якоїсь іншої слов'янської нації, утворив синтезу світового значіння» [Чижевський 1992: 13]. Ба більше, представники української філософії майже не писали українською [ibid.: 15], тож навіть мова не може бути визначальною ознакою українськості їхньої філософії. І «рятує» ситуацію¹⁵ лише те, що «національні особливості виявлялись в їх думках, як це завжди буває, цілком спонтанно, “само собою”» [ibid.: 15-16]. Цікава роль для історика філософії як фіксатора якихось «спонтанних виявів».

Отже, «історико-філософських феноменів» Чижевському явно бракує. На мій погляд, його позиція є дивовижною сумішшю Гегелевого історизму з властивим йому розподілом на «історичні» і «неісторичні» народи, і прагнення довести, що неісторичність – не постійна характеристика, що «все ще попереду». І Д. Чижевський, і О. Панич вимірюють національну філософію ступенем її «світового значіння», хоч і по-різному долають фактичний брак цього «значіння» у випадку української філософії. Перший радить українській філософії «ще чекати на свого “великого філософа”» [ibid.: 14]. Другий пропонує змінити поняття «норми» в бік максимальної плю-

¹⁵ А все ж Чижевський не без вагань береться до справи: «Для українського філософічного життя, може, ще занадто рано писати історію його» [ibid.: 16].

ралізації «філософування», щоб мати змогу «гідно оцінити» власні досягнення, базовані на нашій безпрецедентній «полігłosії» [Панич 2024: 103].

Натомість С. Йосипенко абсолютно змінює кут розгляду, коректно розрізнивши рівні розгляду: національна філософія в нього постає як «національна філософська традиція», що спирається передовсім на освітні й наукові інституції (при цьому культурологічний підхід Вілена Горського теж залишається чинним). Інституційний підхід усуває і проблему «великого філософа», і взагалі проблему пошуку містично-сутнісних ознак національної філософії, що виявляють «національний дух». Національна філософська традиція постає не як те, що фіксує поле філософування рамками «національного духу» (тобто приписує, які саме феномени філософування є сутнісно «природними» або «неприродними» для конкретної національної філософії). Тож у цьому позиція С. Йосипенка збігається з позицією О. Панича, бо легітимізує по суті будь-які «мікродискурси» (певна річ – спроможні скласти в деякому інституційному полі).

Олег Хома лише увиразнив цей підхід, запропонувавши т.зв. «дворівневу модель»¹⁶ національної філософської традиції. Остання постає не як реалізація якихось апріорних дискурсивних особливостей, що виключають можливість тих чи інших мікродзеркал. Вона є результатом свого роду громадянської самоідентифікації, постаючи при цьому сумісною з будь-яким типом власне філософування. Щоби бути приналежним до «української філософської традиції», потрібно бути частиною певного інституційного поля, а зовсім не носієм певних дискурсів. Множинність типів філософування, властивих представникам цієї традиції, принципово безмежна. На цьому шляху розв'язується «вічна» проблема неможливості скласти бодай мінімальний набір остаточних критеріїв, що мали б однозначно демаркувати «українського філософа». Коли таким критерієм є лише інституційно зумовлена самоідентифікація, зазначена вічна проблема вмиє зникає.

Недоліком цього підходу є досить *слабке* (у сенсі абстрактності як мінімалізації змістовості) розуміння «національної філософської традиції». Постаючи лише як аспект самоідентифікації філософа (адже інституційно-громадянська і змістово-філософська чи релігійна, естетична тощо ідентифікації тут принципово незалежені одна від одної), така традиція замало «передає». Це не лише контрастує з очікуваннями, навіяними Чижевським. Це взагалі може сприйматися як спроба поцілити пальцем у небо.

То що «передає» таким чином описана традиція? Якщо розуміти її як передання конкретних «історико-філософських феноменів», виникає реальна загроза проголошення «єдиного дискурсу». І застереження О. Панича проти традиції як «єдиного дискурсу» постають цілком слушними, бо запровадження такого дискурсу стало б катастрофою для філософування, що завжди жилося й живиться з множинних джерел. Але на щастя, таких «дискурсів» не існувало навіть в УРСР. Хай якими вузькими були рамки офіційного дискурсу в тій країні, але вони не могли усунути деякого (нехай часом і бідного) розмаїття. Щоб ліквідувати всяку «полігłosію», довелося фізично знищити її носіїв (з 1936 по 1944 рр. філософських інституцій в УРСР не існувало).

¹⁶ «На першому рівні ця традиція постає результатом суто громадянської самоідентифікації кожного окремого філософа (цим забезпечується саме існування і сталість традиції), на другому здійснюються множинні рефлексії щодо того, чим є і звідки походить ця традиція. Результати цих рівнів не зводяться один до одного і виконують окремі функції» [Хома 2024: 105].

Отже, інституційне тлумачення національної філософської традиції з необхідністю тягне за собою розгалужену концептуальну систему, яка описала би переходи між абстрактними і конкретними рівнями свого предмета, забезпечивши для них єдність, яка не знищує особливості жодного мікродзеркала. Такої системи ми поки що не бачимо.

Утім, дискутувати про переваги, недоліки та перспективи цих підходів мають українські історики філософії, це їхня фахова справа. Я ж хочу констатувати:

1. Ці підходи не суперечать один одному. Адже ідентичність будь-якої філософської спільноти неможливо повністю і редукувати до якогось абстрактного маркера, і представити у вигляді «лише» конгломерату множинностей. «Український філософ» може належати до будь-якої полігłosійної позиції, проте має визнати себе в деякому стосунку «українським», а не якимось іще. І це визнання відбувається на зовсім іншому рівні, ніж визнання себе феноменологом або аналітичним філософом.

2. Обидва ці підходи разом унаочнюють доволі глибокий рівень нашого пошуку «ідентичності для філософії, яку називаємо своєю власною». Вона для нас вже не просто «національна філософія». Вона вже є «національною філософською традицією» або «мікро-мультиверсумом». На мій погляд, це дуже істотний крок уперед. Тобто вона вже має поняттєвий апарат не просто для опису, наприклад, своїх локальних рецепцій. Ідеться про опис на тією чи іншою мірою увиразнених рівнях абстрактності з прагненням досягти відповідної їм методологічної строгості. Ми можемо чіткіше відповісти на питання «хто філософує?»: іноді цей суб'єкт постане як одне з безлічі мікродзеркал у полігłosії, інколи – як національна філософська традиція в одиниці.

Зважаючи на ці висновки, я визнаю глибоко невинуватим, що бразильські історики філософії саме в Україні розпочали свій шлях до осмислення власної типології локального засвоєння глобальних філософських трендів.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Давіденко, І., & Панич, О. (2026, 21 лютого). *Переклад традицій і мікро-мультиверсум: що таке українське філософування?* [Відео]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=uQfSEalOGDw&t=2166s>
- 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. 5, сс. 79-110). Київ: Дух і Літера.
- Панич, О. (2024). Національна філософія та національне філософування. In Б. Кассен & К. Сігов (2024). *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей* (Т. 5, сс. 101-103). Київ: Дух і Літера.
- Скопненко, О. І., & Цимбалюк, Т. В. (2006). *Сучасний словник інішомовних слів*. Київ: Довіра.
- Спільнота Sententiae. (2025, 19 червня). *Що таке «національна філософська традиція?»* (Ч2/2) [Відео]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=fUQgMr2840w&t=5987s>
- Хома, О. (2024). Традиція і полігłosія. *Sententiae*, 43(2), 87-105. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.087>
- Чижевський, Д. (1992). *Нариси з історії філософії на Україні*. Київ: Орієн.
- Marques, L. Á. (2024). Perspectives on Brazilian Philosophy in the Last Century. *Sententiae*, 43(2), 55-71. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.055>

- Marques, L. Á. (2025). The Reception of Global Philosophies in Brazilian Philosophy. *Sententiae*, 44(2), 6-7. <https://doi.org/10.31649/sent44.02.006>
- Marques, L. Á., & Tchivole, T. A. (2025). A Filosofia Brasileira entre a recepção, tradução e produção situada. *Sképsis: Revista de Filosofia*, 16(32), 1-4.

Одержано 9.03.2026

REFERENCES

- Chyzhevsky, D. (1992). *Essays on the History of Philosophy in Ukraine*. [In Ukrainian]. Kyiv: Oriy.
- Davidenko, I., & Panych, O. (2026, February 21). *Translation of traditions and the micro-multiverse: what is Ukrainian philosophizing?* [Video]. [In Ukrainian]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=uQfSEalOGDw&t=2166s>
- Khoma, O. (2024). Tradition and Polyglossia. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 43(2), 87-105. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.087>
- Marques, L. Á. (2024). Perspectives on Brazilian Philosophy in the Last Century. *Sententiae*, 43(2), 55-71. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.055>
- Marques, L. Á. (2025). The Reception of Global Philosophies in Brazilian Philosophy. *Sententiae*, 44(2), 6-7. <https://doi.org/10.31649/sent44.02.006>
- Marques, L. Á., & Tchivole, T. A. (2025). A Filosofia Brasileira entre a recepção, tradução e produção situada. *Sképsis: Revista de Filosofia*, 16(32), 1-4.
- Panych, O. (2024). National philosophy and national philosophizing. [In Ukrainian]. In B. Cassin & K. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies: Ukrainian context. Lexicon of untranslatables* (Vol. 5, pp. 101-103). Kyiv: Duh i Litera.
- Skopnenko, O. I., & Tsybalyuk, T. V. (2006). *Modern Dictionary of Foreign Words*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dovira.
- Spilnota Sententiae. (2025, June 19). *What is a “national philosophical tradition?” (Part 2/2)* [Video]. [In Ukrainian]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=fUQgMr2840w&t=5987s>
- 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 9.03.2026

Elvira Chukhrai

What Should the National Philosophical Tradition Convey?

This paper demonstrates that the contemporary Ukrainian debate regarding the national philosophical tradition has exhausted its potential in the aspect of “unity versus multiplicity”. Fundamental disagreements between the sides are absent, both in terms of tradition as a “single discourse” and regarding the multiplicity of philosophical phenomena. Since both sides define “tradition” differently, they do not genuinely contradict one another. However, this debate offers a highly fruitful prospect concerning the search for generalising terms to designate multi-level subjects of “Ukrainian-language philosophising”, or philosophising in any other languages. Furthermore, the paper establishes that the successful development of the “local con-

texts of global philosophies” project is driven by the productive potential of the divergences that generated the aforementioned debate.

Ельвіра Чухрай

Що має передавати національна філософська традиція?

У статті доведено, що українська дискусія про національну філософську традицію в аспекті єдності / множинності нині вичерпала свій потенціал. Принципові розбіжності між сторонами цієї дискусії відсутні як в аспекті традиції-«єдиного дискурсу», так і в аспекті множинності феноменів філософування. Обидві сторони називають «традицією» різні речі, тому й не суперечать по-справжньому одна одній. Але ця дискусія має дуже плідну перспективу, пов'язану з пошуком узагальнювальних слів для позначення різнорівневих суб'єктів «україномовного філософування» чи філософування будь-якими іншими мовами. У статті також доведено, що успішний розвиток проєкту «локальні контексти глобальних філософій» зумовлено тим плідним потенціалом розбіжностей, який породив, зокрема, і згадану дискусію.

Elvira Chukhrai, Senior lecturer of Philosophy & Humanities Department at Vinnitsia National Technical University (Ukraine).

Ельвіра Чухрай, старший викладач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: elvica888@gmail.com
