

ЧИ МОЖЕ НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ БУТИ ТОЧНО ВИЗНАЧЕНИМ ДОСЛІДНИЦЬКИМ ОБ'ЄКТОМ?

Степан Іваник

ЩО ТАКЕ ПОЛЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ Й ЩО ВОНА МОЖЕ ДАТИ УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ?

На ламах останніх чисел «Sententiae» була опублікована серія статей, присвячених різноманітним аспектам проблеми сутності національної філософії взагалі й української – зокрема. Ця стаття покликана продовжити дискусію та розширити її перспективи, долучивши до розгляду філософію одного з сусідніх з українцями народів – польського. Безпосереднім чинником написання цієї статті, стало авторове враження, яке склалося унаслідок багаторічного студіювання історії української й польської філософій. Я вважаю, що теперішня ситуація української філософії, а також ті виклики, які перед нею стоять, багато в чому нагадують ситуацію філософії польської й тих труднощів, які вона мала подолати понад сто років тому. Таким чином, для усіх, хто ставить собі питання про сутність української філософії й проекти її майбутнього розвитку, буде корисним придивитися до того, яким чином польська філософія здійснила акт власного самоусвідомлення, визначила пріоритетні завдання свого розвитку й реалізувала ці завдання на практиці протягом останнього століття.

1. Струве vs. Твардовський

Рефлексії про специфіку, актуальний стан і шляхи подальшого розвитку вітчизняної філософії з'явилися в працях польських філософів вже на початку ХХ століття. Квінтесенція даних рефлексій була, на мою думку, найвиразніше відображена в полеміці двох видатних польських філософів, яка мала місце в 1911 році на ламах першого фахового філософського часопису Львова, «Ruch Filozoficzny».

Стаття «Нестора польської філософії», вже 71-річного на той час професора варшавського університету Генрика Струве, під назвою «Слівце про національну польську філософію», була в певному сенсі інавгураційною, адже відкрила перше число згаданого часопису [Struve, 1911]. Струве від початку висунув тезу про те, що філософія на відміну, наприклад, від точних наук, є цариною, де яскраво виявляється «характер» (або «душа») того чи іншого народу. Отже, полякам, як і кожному іншому народові, притаманний свій індивідуальний спосіб філософування. Далі Струве зі

смутком стверджує, що польська філософія досі не змогла розкрити свій індивідуальний потенціал, що рівень її розвитку значно поступається рівневі провідних філософських націй – німців, французів, англійців. В чому причина такого стану речей і що слід зробити, щоб польська національна філософія, нарешті, відбулася? Відповідь Струве недвозначна: «Занадто часто в нас було так, що новий працівник на ниві філософії переносив на вітчизняний ґрунт чужі ідейні зерна та дбайливо їх вирощував, тоді як про вітчизняні зерна або забував узагалі, або враховував їх лише незначною мірою» [Struve, 1911: s. 2–3]. Необхідною ж умовою виникнення й успішного розвитку польської (як і будь-якої іншої) національної філософії є, на думку Струве, внутрішня безперервність цього процесу: кожен польський філософ повинен знати та враховувати доробок своїх попередників у власній творчості. Оскільки ж у Польщі через засилля чужоземних філософських традицій згаданий внутрішній зв'язок завжди був дуже слабким, то з розвитком власної філософської традиції не склалося.

У шостому числі «Ruch Filozoficzny» з'явилася стаття під назвою «Ще одне словце про польську національну філософію» [Twardowski, 1911], яка, посутньо, постала відповіддю на зреферовану вище статтю Струве. Автором цієї відповіді був головний редактор часопису, професор львівського університету Казимеж Твардовський. Він погодився із запропонованими Струве оцінкою стану польської філософії й визначенням причин останнього. Але відгородження від іноземних впливів «китайською стіною», на думку Твардовського, не є виходом з цієї ситуації, адже привело б до надмірної закритості й відсталості польської філософії. Окрім того, навряд чи таке відгородження є взагалі можливим, адже зовнішні впливи в розвитку тієї чи тієї національної філософії є річчю цілком природною. Так, німецька, французька й англійська філософії завжди взаємно впливали одна на одну, і цей взаємний вплив мав тільки позитивні наслідки для кожної з них, ніколи не загрожуючи занепадом чи зникненням котроїсь із них. Проблема з'являється тоді, коли взаємодіють, з одного боку, дуже потужна й розвинена філософська традиція, з другого ж – дуже слабка, що тільки намагається зіп'ятися на власні ноги. В таких випадках потужна традиція повністю домінує над слабшою, зовнішній вплив перетворюється на підкорення. «Що ж тоді має зробити народ, який не має власної потужної філософської думки й тільки починає закладати під неї підмурок?» – запитує Твардовський і одразу ж відповідає: «Здається, існує тільки один вихід з цієї дилеми. Оскільки неможливо уникнути впливу чужої філософії й оскільки кожна філософія, розвиненіша за вітчизняну, чаїть для останньої загрозу повної капітуляції, то зі впливів чужих філософій потрібно усунути їхні небезпечні елементи, залишаючи при цьому корисні. Небезпека ж впливу чужої філософії полягає в його однобічності й виключності [...] Кожного разу, коли польська філософія піддаватиметься впливу тільки однієї потужної течії чужої філософії, цей вплив, незалежно від того чи це буде вплив англійської, чи французької, чи німецької філософії, завжди перемагатиме польську філософську думку. Втім, якщо ці впливи будуть діяти одночасно, перехреснюючись і стикаючись, то вони будуть взаємно врівноважуватися, послаблюючи таким чином свою силу [...] Тоді жодна окремо взята чужа філософія не зможе підкорити собі польську, бо інші чужі філософії не дадуть їй цього зробити. Проте, узяті разом, ці чужі філософії будуть підживлювати ґрунт, на якому буйно розквітне філософія польська» [Twardowski, 1911: s. 2].

Таким чином, Струве й Твардовський погоджувалися щодо причини незадовільного стану польської філософії – відсутності внутрішньої безперервності її розвитку,

яка у свою чергу є наслідком постійного впливу чужоземних філософських течій. Принципова ж різниця між Струве й Твардовським полягала в тому, що, згідно з першим, для набуття безперервного внутрішнього зв'язку польська філософія повинна мінімалізувати (а то й повністю усунути) усі зовнішні впливи й сконцентруватися на самій собі. Другий, натомість, вважав, що причиною слабкості будь-якої національної філософії є не зовнішні впливи самі по собі, а нерівномірність і однобічність цих впливів. Максимальна відкритість зовнішнім впливам і одночасне їх урівноваження, усунення безапеляційного домінування якогось одного з них, є, на думку Твардовського, передумовою виникнення потужної філософської традиції в межах певного національного проекту.

Свої погляди на розвиток польської філософії Твардовський зреалізував на практиці й зробив це з великим успіхом. Його дітище – львівсько-варшавська філософська школа (далі – ЛВФШ) від 20-х років ХХ століття¹ й донині задає тон у польській філософії. Ціла плеяда видатних учнів Твардовського (а також учнів його учнів), як от Ян Лукасевич, Станіслав Лесневський, Тадеуш Котарбінський, Казимеж Айдукевич, Альфред Тарський, Тадеуш Чежовський, Владислав Вітвіцький, Ізидора Домбська, Владислав Татаркевич, Стефан Свежавський, Юзеф Марія Бохенський, Анджей Гжегорчик, Мар'ян Пшеленцький та інші, підняла польську філософію на якісно новий рівень. Традиція школи була настільки потужною, що її не змогла зламати марксистська філософська доктрина, штучно насаджувана в соціалістичній Польщі (1944–1989 рр.). Після падіння соціалізму традиція ЛВФШ поступово відновлює свої передвоєнні позиції. Сучасні польські філософи (зокрема Адам Новачик, Ян Воленський, Ельжбета Калушинська, Яцек Ядацький, Анна Брожек, Аркадіуш Грудзімський, Мешко Таласевич та інші) чітко ідентифікують себе з даною традицією, вважаючи себе «науковими правнуками» Твардовського. Без сумніву, ЛВФШ не тільки забезпечила польській філософії внутрішню безперервність розвитку, але й створила їй світове реноме, стала «візитівкою» польської філософії у світі.

Серед причин успіху ЛВФШ, безперечно, була надзвичайна відкритість впливам найрізноманітніших чужоземних філософських напрямів. Так, статистика усіх семінарських занять Твардовського у львівському університеті в період з 1896 по 1929 роки свідчить про те, що предметом 60-ти семестральних досліджень були 22 праці німецьких, австрійських, англійських, французьких, грецьких та інш. філософів (Аристотель, Тома Аквінський, Берклі, Ляйбніц, Лок, Кондільяк, Г'юм, Шопенгаувер, Кант, Brentano, Мур та інші) [Jadczyk, 1997: s. 17]. На засіданнях керіваного Твардовським Польського філософського товариства у Львові навіть відбувалися виступи та дискусії присвячені індійській та японській філософії. Більше того, ЛВФШ характеризувалася відкритістю й плюралізмом не лише щодо географічних координат джерел чужоземних впливів, але й щодо концептуально-тематичних ознак останніх. Саме тому серед представників школи були «спіритуалісти й матеріалісти, номіналісти й реалісти, логіцисти й психологісти, філософи природи й теоретики мистецтва» [Dąbwska, 1948: s. 17].

¹ Про значення і вплив львівсько-варшавської філософської школи в передвоєнній Польщі красномовно свідчить той факт, що після відновлення польської держави в 1918 році всі кафедри філософії і психології на майже усіх тодішніх польських університетах були очолені безпосередніми учнями Твардовського.

2. Аналітична філософія vs неналітична філософія

Але 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. Що саме могло б бути ним?

Відповідь на це питання нам може дати дещо глибший погляд на ЛВФШ і причини її успіху. Кожен, хто знайомий з історією розвитку цієї школи, погодиться з твердженням, що значення цієї інтелектуальної формації полягало передусім у наданні польській філософії аналітичного характеру й створенні в Польщі одного з найпотужніших у світі відгалужень аналітичної філософії. Тобто, відкритість ЛВФШ зовнішнім впливам зовсім не була довільною чи хаотичною, а від початку мала свідомо заданий і конкретний напрямок. ЛВФШ, дійсно, приймала в поле своєї уваги максимально широкий зміст, який імпортувався з інших національних філософських традицій, але не засвоювала це різноманіття бездумно, а здійснювала критичний відбір, брала на власне озброєння лише те, що вважала пріоритетом. Іншими словами: відкриваючись зовнішнім впливам, ЛВФШ, по-перше, мала наперед задану конкретну мету (створення в Польщі філософської традиції певного типу, а саме аналітичної) і конкретний план її реалізації; по-друге, вона володіла інструментами обробки цього змісту (методологією аналітичної філософії) і свідомо шукала в іноземних філософських традиціях ті елементи, які уможливлювали вдосконалення цих інструментів. Згадані мета й методологія, були, власне, тим ядром, яке, попри всю концептуально-тематичну різноманітність доробку численних представників ЛВФШ, забезпечувало школі внутрішню єдність.

Таким чином, для розуміння суті того якісного стрибка, який, завдяки ЛВФШ, відбувся в розвитку польської філософії останнього століття, необхідним є звернення до поділу філософії на аналітичну й неаналітичну². Тут буде доречним питання: а в чому ж полягає «аналітичність» філософії? В чому принципова різниця між аналітичною та неаналітичною філософією, і чому ця різниця є такою важливою? Один з найвидатніших представників сучасної аналітичної філософії, професор Університету штату Нью-Йорк у Бафало Барі Сміт, виразив це питання так: «Що єднає Мартина Гайдегера зі, скажімо, Жаком Деридою й Люс Ірігаре, і що їх відрізняє від таких філософів, як Адольф Райнах, Роман Інгарден чи Йоганес Дауберг?» [Smith, 1997: s. 5]. Відповідь Сміта є такою: нехить до науки та її підміна політикою. Отже, згідно зі Смітом, принципова різниця між аналітичною й неаналітичною філософією полягає в тому, що перша тісніше пов'язана з наукою, а друга – з політикою. Розвиваючи цю думку Сміта, можна сказати, що даний зв'язок найвиразніше виявляє себе (1) в меті, яку ставлять перед собою ці два типи

² Інколи як синонім пари «аналітична-неаналітична філософія» використовуються дихотомія «англосаксонська-континентальна філософія». Остання, однак, є не зовсім коректною, оскільки аналітична філософія розвинулася і в континентальній частині Європи. Ближчою, натомість, за значенням до пари «аналітична-неаналітична філософія» є пара «наукова-ненаукова філософія».

філософії, (2) у формі їхнього вияву та (3) в інституційному характері середовищ, де вони розвиваються.

(1) Першочерговою метою аналітичної філософії є безсторонній і вільний від будь-яких світоглядних настанов пошук істини заради самої істини, тоді як першочерговою метою неаналітичної філософії є конструювання й просування певного типу світогляду, здійснення певного ідеологічного впливу на суспільство, в якому вона функціонує. Аналітичні філософи вбачають у філософії передусім науку, і при цьому мають чітку свідомість того, що претендуючи на статус науки, філософія не може одночасно претендувати на остаточне розв'язання екзистенційних і моральних дилем людства: «Хіба науковий критицизм не виключає прийняття й розповсюдження поглядів, котрі претендують на те, щоб містити в собі остаточні відповіді на найважчі питання, з якими стикається людина? На питання, які стосуються суті, початку й мети усього буття, а також на питання про призначення людини? Хіба можливо якимось чином обґрунтувати відповідь на такі питання науковими методами, за допомогою логічної аргументації?» [Twardowski, 1965: s. 379–380], – заявив Твардовський 12 лютого 1929 року під час своєї урочистої промови з нагоди 25-ліття Польського філософського товариства у Львові. У той час як аналітичні філософи є «ідеологічно непридатними», неаналітичні філософи, навпаки, завжди свідомо або несвідомо обслуговують певну ідеологію (мабуть, саме тому в нацистській Німеччині університетська кар'єра Мартина Гайдегера процвітала, тоді як, наприклад, Ніколай Гартман був відсторонений від викладацької діяльності). Юзеф Марія Бохенський називає неаналітичних філософів «виробниками світоглядів» та вважає такими, серед інших, усіх філософів континентальної Європи Нового часу, за винятком Ляйбніца. Іноді ці філософи вдавалися до аналітичного методу, але тільки для того, щоби підтримати або спростувати певний світогляд (так, «Критика» Канта написана з метою захисту християнства, а «Етика» Спінози з метою критики християнства й обґрунтування альтернативного світогляду) [Bocheński, 1993a: s. 139].

(2) Аналітична філософія функціонує у формі скрупульозних наукових досліджень, неаналітична ж – швидше у формі художньої літератури з елементами суспільної критики. Перша надає великої ваги відповідності використовуваної методології вимогам логіки, чіткості та ясності вживаного термінологічного апарату; друга ж цим особливо не переймається, віддаючи перевагу майже нічим не обмеженому й довільно вираженому «польотів фантазії». Часто форма вираження цих фантазій навіть не претендує на жодну наукоподібність, але в деяких випадках (і вони є більш небезпечними) творці цього типу філософії намагаються репрезентувати її, як, власне, наукову, і подають її назовні в науковій обгортці. Здебільшого таке маскування здійснюється за допомогою вживання псевдонаукової термінології³.

(3) Характерною рисою аналітичної філософії є те, що вона є переважно продуктом університетів і науково-дослідницьких інститутів, тоді як неаналітична зазвичай розвивається поза університетськими осередками.

³ Для ілюстрації вживання такої псевдонаукової термінології можна навести довільно вибраний Смітом фрагмент з праці Дериди «Шпори: стилі Ніцше»: стосовно того, що жіноча дистанція виабстраговує істину від неї ж самої під час тимчасового припинення відношення до кастрації... Це є тимчасове припинення відношення до кастрації, але не до істини кастрації, в яку жінка не вірить, і не до самої істини, якщо вона може бути кастрацією [див. Smith, 1997: s. 6].

Традиційно вважається, що осередками аналітичної філософії є Англія, США, країни Австралоазії й Скандинавії, тоді як «стара» Європа, репрезентована передусім Францією й Німеччиною, є осердям неаналітичної філософії. Проте в «старій» Європі теж є країни, які можуть похвалитися потужною аналітичною традицією. Більше того, саме в межах філософії однієї західноєвропейської мовно-етнічної групи різниця між неаналітичною й аналітичною філософією виявилася найяскравіше. Йдеться про різочу різницю між німецькою й австрійською філософськими традиціями. З німецького боку стоять такі фігури, як Кант, Фіхте, Шелінг, Гегель, Шопенгавер, Ніцше, Ясперс, Гайдегер чи Габермас – мислителі, творчості яких притаманна якась таємнича «глибина» й «автентичність», що відкриваються тільки тим втаємниченим, які повністю вчуваються, «поринають з головою» в стиль мислення цих філософів. З австрійського ж боку стоять Больцано, Brentano, «ранній» Гусерль, Мах, Попер, Бергман, Вітгенштайн, представники Віденського гуртка тощо, творчість яких відзначається чіткістю і яснотою й які цінують логіку, раціональний виклад і технічну компетенцію більше від літературних, ідеологічних і історичних кваліфікацій.

Особливу роль у зародженні й розвитку аналітичної філософії в Австрії, а потім у її поширенні на інші країни Європи, відіграв Франц Brentano й створена ним «австрійська філософська школа», яка виникла й розвивалася в гострій опозиції до «містичної парафілософії» німецьких ідеалістів. Найважливіші центри наукової філософії в континентальній частині Європи першої половини ХХ століття – Відень, Прага, Грац, Берлін, Гетинген і Львів – це міста, в університетах яких кафедрами філософії керували безпосередні учні й послідовники Brentano. Одним з них, власне, був Твардовський, який у 1895 році, після закінчення філософських студій у Віденському університеті, отримав професорську посаду на кафедрі філософії Львівського університету. Мета багатосторонньої педагогічної, наукової й організаційної діяльності польського філософа, яку він розгорнув у рамках своєї університетської роботи у Львові, була виражена в наступних його словах: «Я відчував себе покликаним наблизити до своїх земляків той спосіб філософування, якого я навчився від Франца Brentano, а особливо ввести в дух і метод цієї філософії університетську молодь» [Twardowski, 1992: s. 29]. Таким чином, історична роль Твардовського полягала в перенесенні на польський ґрунт філософії «австрійської школи» Brentano й створенні у Львові потужного осередку так званого брентанізму [Див. Czerny, 1990]. Можливо, саме цей факт став причиною появи полемічної відповіді Твардовського на статтю Струве в «Ruch Filozoficzny», адже засновник ЛВФШ міг сприйняти закид Струве про згубний вплив надмірного захоплення чужими філософськими напрямками на свою адресу.

Тепер стає зрозуміло, що дискусія між Струве й Твардовським була дискусією передусім між представниками, відповідно, «старої», неаналітичної й «нової», аналітичної філософії. Перший був представником російської частини Польщі, другий – австрійської. Перший вважав, що першочерговим завданням філософії є «прагнення загального погляду на світ» [Struve, 1911: s. 1], другий рішуче це заперечув, доводячи, що філософія не повинна претендувати на розв'язання екзистенційних, моральних чи світоглядних проблем [Twardowski, 1965: s. 382]. Перший був прихильником німецької концепції поняття національної філософії та вважав, що термін «польська філософія» позначає якийсь унікальний, притаманний лише полякам і недоступний представникам інших націй спосіб філософуван-

ня. Натомість другий схилявся до австрійської інтерпретації цього поняття й уважав, що філософія, подібно до математики, фізики чи хімії, є універсальною наукою, а відтак про «польськість» філософії можна говорити в тому ж значенні, що й про «польськість» точних наук (тобто, польська філософія – це просто філософія, яка створюється в Польщі).

Перевірка часом показала, що в дискусії Струве й Твардовського раціо мав останній. Так, філософська творчість польських месіаністів, таких як Август Пешковський, Броніслав Трентовський чи Юзеф Хоене-Вронський, яка мала би бути втіленням існування якогось унікального та ще й вищого щодо усіх інших національних філософій польського способу філософування, сьогодні повністю втратила свою актуальність і поза польським контекстом сприймається не інакше як дивакуваті фантазії, які можуть становити певний інтерес виключно для дослідників історії становлення польської національної самосвідомості. З протилежного ж боку стоять такі фігури як Ян Лукасевич, Станіслав Лесневський чи Альфред Тарський, які принесли польській філософії світове визнання й наукові здобутки яких назавжди записано на скрижалях світової науки.

Слід відзначити, що й старше, і молодше покоління послідовників Твардовського в Польщі цілком свідомі того, завдяки чому польській філософії вдалося зробити цивілізаційний прорив і в якому напрямку вона зобов'язана рухатися далі: «[Польська філософія заслуговує на [світове] визнання саме тому, що вона остаточно відкинула ідею національної філософії в німецькому розумінні. Саме про це йшлося Твардовському» [Woleński, 1997, s. 46–47] (Ян Воленський). «Ми повинні бути свідомими того, що справжня філософія сучасності – це аналітична філософія. Все інше (можливо, за винятком феноменологічної філософії) належить минулому» [Bocheński, 1993b: s. 44] (Юзеф Марія Бохенський). «Якщо ми занедбаємо [розвиток польської філософії в дусі школи Твардовського], то це призведе до цивілізаційного регресу нашої країни, якій не залишиться нічого іншого, як користуватися здобутками інших, і то ціною почуття нищотності й щоразу гірших комплексів» [Božek, 2014: s. 45] (Хуберт Божек).

3. Українська філософія

Мабуть, не потребує особливо складних логічних умовиводів для свого доведення та теза, що діагноз Струве й Твардовського, поставлений польській філософії понад сто років тому, може бути ще в більшій мірі екстрапольований на філософію українську в її теперішньому стані. Цей стан можна охарактеризувати словами українського філософа Івана Мірчука на З'їзді слов'янських філософів у Варшаві ще в далекому 1925 році: «Представники української духовної культури не тяжіють до пізнання історії в тому сенсі, що їх дуже мало цікавлять результати, яких дійшли їхні українські попередники, так що кожен з них починає *ab ovo*. Внаслідок цього нема в українській науковій творчості тієї традиції, а також тієї неперервності, того органічного зв'язку, який є основою й умовою усіх серйозних результатів» [Mirczuk, 1927: s. 126; Мірчук, 2011: с. 184–185]. Не буде також перебільшенням сказати, що серед основних причин цього стану речей, як і у випадку польської філософії початку ХХ ст., є надмірний і однобічний вплив зовнішніх чинників. Протягом останніх століть репрезентована українцями філософія ниділа в тіні зовнішніх впливів, які, внаслідок свого однобічного характеру, мали для неї деструктивні наслідки. В першу чергу я маю тут на увазі вплив російської філософії, який мав місце в період входження

українських земель до складу Російської імперії й Радянського Союзу, особливо ж потужно відчувався протягом XIX–XX століть⁴.

Згубність впливу російської філософії на українську, однак, полягає не тільки в його однобічності, а й у тому, що, поза всяким сумнівом, російська філософія завжди розвивалася (і розвивається до сих пір) як філософія ненаукова, неаналітична (чи навіть антианалітична), в усіх своїх проявах вона завжди виконувала роль «ancilla ideologiae» і розвивала свою специфіку передусім як філософія в значенні певного світогляду, а не в значенні науки⁵. Ненауковість і неаналітичність є для російської філософії явищем всеохопним. В цьому відношенні не повинно збивати з пантелику відоме протистояння російських матеріалістів й ідеалістів, яке мало місце в другій половині XIX-го століття й яке зазвичай інтерпретується як протистояння наукового й ненаукового таборів всередині російської філософії. На те, наскільки «науковий» табір російської філософії був далеким від самої науковості, свого часу вникливо звернув увагу Ніколай Бердяєв: «В Росії матеріалізм набув зовсім іншого характеру, ніж на Заході. Матеріалізм [в Росії] перетворився на своєрідну догматику й теологію [...] Вже в 60-х роках XIX століття матеріалізм отримав це теологічне забарвлення, він став морально зобов'язувальною догмою й за ним була прихована своєрідна нігілістична аскеза. Був створений матеріалістичний катехізис, фанатично засвоєний широкими колами лівої російської інтелігенції [...] Стосунок російських матеріалістів до науки був ідолопоклонницьким. Наука, під якою розумілися передусім природничі науки, в той час підфарбовані матеріалістичним кольором, стала предметом віри, вона була перетворена на ідола [...] В російському матеріалізмі не було нічого скептичного, він був віруючим» [Бердяєв, 1990: с. 38–39]. Те саме можна сказати й щодо неподільно пануючої в Радянському союзі філософії діалектичного матеріалізму, яка також вважалася взірцем наукової філософії: «[Російський марксизм] сприйняв передусім не детерміністську, еволюційну, наукову сторону марксизму, а її месіанську, міфотворчу, релігійну сторону [...] У міфі про пролетаріат по-новому відновився міф про російський народ. Відбулося ніби ототожнення російського народу з пролетаріатом, російського месіанізму з пролетарським месіанізмом [...] Відбулася русифікація й орієнтація марксизму» [Бердяєв, 1990: с. 88–89]. Отже, російська наукова філософія у формі матеріалізму (як «вульгарного», так і діалектичного), була по своїй суті псевдонауковою й за рівнем своєї науковості недалеко втекла від вчення про містичні космічні сутності російських релігійних філософів – Владіміра Соловйова, Сергея Булгакова, Павла Флоренського тощо. Звичайно, тут можна вказати й на певні винятки, зокрема, на таких мислителів аналітичного складу, як творець «уявної геометрії» Ніколай Лобачевський чи один з

⁴ Не є таємницею, що російська філософія сама здобула свою суб'єктність і «органічну єдність» (тобто, перестала бути простою інтерпретацією (чи навіть ретрансляцією) певних фрагментів впливових західних філософських течій) досить пізно – щонайраніше в другій половині XIX століття. До цього ж часу (XVIII – перша половина XIX століття) в Російській імперії мала місце ретрансляція і адаптація до власних ідеологічних потреб вибраних елементів німецького і французького просвітництва (Вольф, Вольтер, Дідро), а також німецької ідеалістичної філософії (Кант, Фіхте, Шелінг, Гегель): «Думаюча Росія, яка створила велику літературу й шукала соціальну істину, була розірваною та безстильною, вона не мала органічної єдності» [Бердяєв, 1990: с. 8].

⁵ Досить промовистим є той факт, що в майже 500-сторінковій «Історії російської філософії» Ніколая Лоського розділ «Логічні дослідження» займає неповні 3 сторінки [див. Лосский, 1991: с. 366–369].

творців «уявної логіки» Ніколай Васильєв. Ці науковці потенційно могли б стати й творцями аналітичної традиції в російській філософії, однак, цього не сталося, адже *de facto* вони діяли в край несприятливому для себе інтелектуальному середовищі: наукові праці Лобачевського й Васильєва залишилися в Росії непоміченими, методологія й напрямок їхніх досліджень не знайшли своїх послідовників⁶. Так само непомітними в Росії залишилися й перші наукові праці одного з найвизначніших представників ЛВФШ, Станіслава Лесневського, які в 1913 році були опубліковані в Санкт-Петербурзі російською мовою [Лесневській, 1913].

У період незалежності української держави, попри формальну відсутність обмежень доступу до інших іноземних впливів, українська філософія не поспішає розлучитися зі спадком тривалого російського впливу, тому цей вплив і надалі залишається в ній домінуючим. Це виявляється передусім у розумінні статусу й завдань філософії, її методології, а подекуди навіть і у використанні типової для діалектичного матеріалізму термінології (так, під час читання деяких сучасних кандидатських дисертацій молодих українських філософів складається гнітюче враження, що вони написані ще в 70-х роках ХХ століття). Часте включення в поле досліджень модних напрямків західної філософії тільки створює ілюзію відкритості українських філософів світові, адже до дослідження цих напрямків вони підходять зі старим радянським методологічним апаратом, а на додаток, через незнання відповідних іноземних мов і відсутність українських перекладів, послуговуються російськими перекладами оригінальних праць, тобто дивляться на ці іноземні напрямки російськими очима. При цьому як привило вибір робиться на користь неаналітичних філософських напрямків (екзистенціалізм, структуралізм, постмодернізм та інші), жонглювання вельми хитким термінологічним апаратом яких дозволяє українським дослідникам відносно легко маскувати власну некомпетентність. Інколи сучасна українська філософія навіть використовує терміни, притаманні аналітичній філософії, але при цьому вириває їх із природного контексту та вкладає в них зовсім інше значення, більше властиве старій марксистській парадигмі філософування. Така ситуація, наприклад, склалася в Україні з терміном «епістемологія», на що влучно звернув увагу професор Віктор Петрушенко: «За умов тотального насаджування марксистської парадигми філософування в нас вивчалися проблеми пізнання, але – не знання, тобто певною мірою підтримувалися та здійснювалися дослідження в галузі гносеології, але епістемологія, фактично, була зовсім невідомою галуззю знання [...] [Тепер] у нас цей термін [«епістемологія»] майже всюди прийшов на заміну гносеології – вагомого раніше розділу в філософії марксизму під назвою “теорія пізнання”. На жаль, досить часто це являло собою лише зміну назв» [Петрушенко, 2005: с. 294–295, 297].

Викладені вище думки засвідчують, що української філософії у вузькому значенні цього слова як доконаного факту ще не існує, хоча, без сумніву, їй притаманні ознаки потенційного існування. Використовуючи термінологію Аристотеля, можна було би так перефразувати попередню думку: нині українська філософія – це *δύναμις*, що потребує для своєї актуалізації долучення відповідної форми. Що ж слід зробити, аби українська філософія відбулася, тобто, віднайшла свою властиву форму й посіла гідне місце серед розвинених філософій? Якщо спроектувати на українські

⁶ Подібно й в історії німецької філософії можна вказати на таких визначних аналітичних філософів як Готлоб Фреге чи Давид Гільберт, котрі, однак, не зуміли (принаймні за свого життя) започаткувати потужну аналітичну традицію в німецькій філософії [див.: Smith, 1997, s. 8].

реалії рецепт, запропонований для польської філософії Твардовським, то відповідь на це питання буде такою:

Крок 1. *Усунення домінації російського впливу через його врівноваження іншими іноземними впливами.* Це означає, що українські філософи повинні бути максимально відкритими світові, «усебічно й рівномірно» черпати з філософських здобутків країн, які мають власну потужну традицію та йдуть у фарватері сучасних філософських досліджень, не віддаючи при цьому помітної переваги котрійсь одній із них. Це завдання передбачає не тільки фахове знання українськими філософами відповідних іноземних мов, але й їхню активну участь у міжнародних дослідницьких програмах, проведення досліджень в провідних іноземних філософських осередках і активне залучення авторитетних закордонних філософів до роботи в українських наукових інституціях. У цьому процесі важливим є освоєння не стільки змісту досліджень, скільки їхнього методологічного апарату.

Крок 2. *Цілеспрямований розвиток аналітичного напрямку в українській філософії.* Це означає, що відкритість української філософії зовнішнім впливам не може бути хаотичною, а повинна мати чіткі пріоритети. Так, скажімо, якщо йдеться про німецьку філософію, Фреге повинен цікавити українців більше, ніж Ніцше, а, коли йдеться про французьку, Пуанкаре повинен бути для них важливішим від Сартра. У плані ж перекладацької роботи пріоритетним повинен бути переклад українською оригінальних праць саме аналітичних філософів⁷.

Щоб українська філософія здобула свою внутрішню єдність і органічний зв'язок, дійшла до стану власного самоусвідомлення, «аналітичний переворот» повинен торкнутися й такої дисципліни, як історія української філософії. Надзвичайно важливо в історії вітчизняної філософії «відділити зерна від половини». Це означає, по-перше, що основну увагу в історії української філософії слід було би приділити тим аналітичним (чи швидше протоаналітичним) пробліскам, які в різні історичні епохи все ж мали в ній місце: наприклад, логічні дослідження професорів Києво-Могилянської академії (Інокентій Гізель, Теофан Прокопович, Григорій Кониський та інші) в XVII–XVIII століттях, філософія мови Олександра Потєбні, творчість представників українського крила ЛВФШ (Степан Балея, Степан Олексюк, Мирон Зарицький та інші) [Ivanuk, 2014], а також українських філософів, які в 60–80-их роках ХХ століття створили опозицію до пануючої в СРСР концепції діалектичної логіки, протиставивши їй аналітичний і системний підходи (Мирослав Попович, Сергій Васильєв, Авенір Уйюмов та інші). По-друге, в історії української філософії слід було би зредувати до мінімуму (а то й зовсім усунути) розгляд філософів, творчість яких характеризувалася спекулятивним метафізицизмом, містифікаційною стилістикою, виразною ідеологічною спрямованістю, іншими словами – усім тим, що є характерним для ненаукової, неаналітичної філософії. Це означає, що в новій історії української філософії може зовсім не знайтися місця таким фігурам як Григорій Сковорода й Тарас Шевченко, не кажучи вже про такі постаті, як Михайло Драгоманов чи Дмитро Донцов. Не важко передбачити, що сворення аналітичної історії української філософії зустрине потужний опір не тільки з боку великої частини філософів старої радянської закалки, але й із боку філософів

⁷ Одним з перших важливих кроків у цьому напрямку стало видання «Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку» за науковою редакцією Андрія Синиці (Львів, 2014) [див.: АС, 2014].

національно-патріотичної орієнтації (ці дві групи, зрештою, перехреснюються між собою). Тим не менше, створення такої історії української філософії сприятиме майбутній модернізації самої української філософії, яка повинна повністю відмежуватися від усіх форм ідеології й відмовитися від заангажованості будівництвом будь-яких політичних проєктів.

Проєкт розвитку аналітичної філософії в Україні може, однак, наштовхнутися на закид прихильників теорії соціо-культурної детермінації розвитку філософії. Згідно з цим закидом, розвиток аналітичної філософії можливий тільки в країнах, які володіють відповідним культурно-історичним фундаментом. Іншими словами, розвиток аналітичної філософії можливий тільки в країнах, історично й культурно пов'язаних з Англією чи Австрією та неможливий у пов'язаних з Німеччиною чи Росією. Звідси випливало б, що проєкт розвитку аналітичного напрямку в українській філософії був би, з огляду на описані вище обставини, *a priori* приречений на поразку. Проте, ближчий погляд на розвиток філософії в різних країнах (особливо тих, які з'явилися на мапі Європи після Першої світової війни) виявляє, що роль культурно-історичних умов у зародженні й розвитку аналітичної філософії в тій чи іншій країні не слід перебільшувати й абсолютизувати.

Впадає у вічі, що аналітична традиція не запустила міцних коренів на чеському ґрунті, хоча Чехія має набагато тісніші культурно-історичні зв'язки з Австрією, ніж Польща: Чехія повністю входила до складу австрійської держави протягом майже 300 років (1620–1918), тоді як Польща тільки частково (Галичина) і протягом вдвічі меншого часу, лише 150 років (1772–1918). Роль, яку в польській філософії відіграв Твардовський, у чеській міг відіграти видатний учень Brentano Томаш Масарик. Але Масарик не пішов слідами свого віденського вчителя, а засередився на політиці як у теоретичних дослідженнях, так і в практичному житті. Те саме можна сказати й про найвидатнішого чеського філософа другої половини ХХ століття Яна Паточку, який між раннім і пізнім Гусерлем зробив вибір на користь пізнього. Як наслідок, чеська філософія ХХ століття виразно черпала натхнення не стільки з австрійської, скільки з російської й німецької філософії, і, відповідно, не спромоглася видобути з себе більш-менш вагомий плід.

Якісна різниця між польською й чеською філософією була помітна вже в 20-х роках ХХ століття. Так, чеський філософ Карел Воровка, після своєї участі в уже згаданому вище Слов'янському філософському з'їзді у Варшаві в 1925 році не без певної заздрості писав, що в Польщі «займаються філософією набагато професійніше, ніж у нас у Чехії, [польські] філософи не втручаються до політичного й релігійного життя, а детально займаються проблемами досить відстороненими, де без точної розумової роботи не можна ступити й кроку. Польські філософи є спокійнішими, космополітичними, ніж наше покоління [...] Тут відчувається вплив професора Твардовського, професора Львівського університету, котрий має серед професорів польських університетів цілу низку своїх учнів і послідовників» [Vorovka, 1925: s. 170–171].

Схожа ситуація склалася й із розвитком філософії в середовищі галицьких українців у першій половині ХХ століття. Попри те, що серед учнів Твардовського у Львові було багато українців, риса аналітичності простежується в їхніх наукових працях набагато слабше, ніж у працях їхніх польських колег⁸. В деяких випадках

⁸ Цікавий факт: серед українських учнів Твардовського не було жодного чітко вираженого логіка. Переважали, натомість, психологи.

навіть спостерігалось явище певної амбівалентності, коли один і той самий український філософ одночасно продукував праці як аналітичного, так і неаналітичного характеру [див.: Іваник, 2010]. Так, наприклад, один з найвідоміших українських учнів Твардовського, Степан Олексюк (псевдонім – Тудор), поруч із суто науковими роботами публікував статті, які мали виразну ідеологічну спрямованість (наприклад, в дискусії з математиком Володимиром Левицьким Олексюк доводив «партійний характер» математики й необхідність її заснування «на засадах діалектичного матеріалізму») [Левицький, 1930; Тудор, 1930]. Микола Шлемкевич, інший відомий український філософ того періоду, був учнем Моріца Шліка, під керівництвом якого захистив докторську дисертацію у Віденському університеті. Але в усій філософській спадщині Шлемкевича важко дошукатися ознак аналітичної філософії не тільки в її радикальній версії (у формі логічного позитивізму), але й у найбільш широкому її розумінні. Загалом не буде перебільшенням сказати, що аналітичний напрям в українській філософії в Галичині ледве жеврів у перших десятиліттях ХХ століття й швидко згас після 1939 року.

Окрім того, можна вказати й на приклади народів, які, маючи за собою багаж несприятливих культурно-історичних умов, зуміли розвинути у власній філософії потужну аналітичну традицію. Тут передусім слід назвати Фінляндію, яка, після понад столітнього (1809–1917) перебування в складі Російської імперії, свідомо взяла курс на розвиток аналітичного напрямку. У підсумку ця маленька за кількістю населення країна дала світові цілу низку видатних аналітичних філософів (Ейно Кайла, Георг Генрік фон Врігт, Яако Гінтіка та інші [Analytic, 2003] і сьогодні вважається одним із провідних світових осередків аналітичної філософії.

Висновок

Підсумовуючи, можна погодитися з думкою Мірчука про те, що українці не створили й ніколи не створять «нових систем теоретичної філософії» й що «ми не будемо мати ані [свого] Декарта, ані Спінози, ані Канта, ані Фіхте, Гегеля чи Шелінга» [Mirczuk, 1927: s. 135; Мірчук, 2011: с. 191]. Але це ще не означає, що ми не можемо мати свого Твардовського, Лукасевича, Шліка чи Гінтіку. Більше того, якщо українська філософія хоче вийти на рівень світових стандартів серйозного, дійсно професійного філософування, то саме поява українських Твардовських і Лукасевичів, а зовсім не Гегелів чи Шелінгів, є необхідною умовою досягнення цієї мети. З огляду на це, шлях, проторений польською філософією останнього століття, може слугувати сучасній українській філософії надійним орієнтиром.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- АС (2014): Антологія сучасної аналітичної філософії, або Жук залишає коробку. Наук. ред. А.С. Синиця. Львів: Літопис, 2014, 374 с.
- Бердяєв (1990): Бердяєв, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Наука, 1990, 224 с.
- Іваник (2010): Іваник, С. «Степан Олексюк як український учень Казімежа Твардовського: між ідеологією і наукою». В: *Тези Міжнародної наукової конференції «XXII Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського»*, 9-11 лютого 2010 р. Львів: Вид-во Нац. ун-ту «Львівська політехніка», 2010, С. 133.
- Левицький (1930): Левицький, В. «В ім'я вільної науки». В: *Діло*, Вип. 06.03.1930, С. 2.

- Лесневській (1913): Лесневській, С.И. Логическія разсужденія. Санкт-Петербург: Типографія А. Смолінскаго, 1913, 87 с.
- Лосский (1991): Лосский, Н.О. История русской философии. Москва: Советский писатель, 1991, 480 с.
- Мірчук (2011): Мірчук, І. «Про слов'янську філософію». В: *Sententiae*, Вип. XXV, 2011, № 2, С. 177–193.
- Петрушенко (2005): Петрушенко, В.Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія. Львів: Ахілл, 2005, 319 с.
- Тудор (1930): Тудор, С. «Ті, що пасуться на задах реакції». В: *Вікна*, 1930, № 7–8, С. 86–90.
- Analytic (2003): *Analytic Philosophy in Finland*. Ed. L. Haaparanta, I. Niiniluoto. Amsterdam; New-York: Rodopi, 2003, 593 p.
- Bocheński (1993a): Bocheński, J.M. «Filozofia analityczna». In: *Bocheński, J.M. Sens życia i inne eseje*. Kraków: Philed, 1993, S. 136–152.
- Bocheński (1993b): Bocheński, J.M. «O filozofii analitycznej». In: *Bocheński, J. M. Logika i filozofia. Wybór pism*. Warszawa: PWN, 1993, S. 35–49.
- Božek (2014): Božek, H. «Ile procent Twardowskiego?» In: *Тези Міжнародної наукової конференції «XXVI Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського»*, 10-11 лютого 2014. Львів: Новий світ 2000, 2014, С. 44–45.
- Czerny (1990): Czerny, J. Kazimierz Twardowski – współtwórca brentanowskiego programu filozofii. Wrocław; Warszawa; Kraków: ZNO, WPAN, 1990, 93 s.
- Dąbmska (1948): Dąbmska, I. «Czterdzieści lat filozofii we Lwowie». In: *Przegląd Filozoficzny*, 1948, № 44, z. 1, S. 14–25.
- Ivanyk (2014): Ivanyk, S. Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Warszawa: Semper, 2014, 223 S.
- Jadczak (1997): Jadczak, R. Mistrz i jego uczniowie. Warszawa: Scholar, 1997, 227 s.
- Mirczuk (1927): Mirczuk, I. «O filozofii słowiańskiej». In: *Przegląd Filozoficzny*, 1927, R. XXX, z. 2–3, S. 117–135.
- Smith (1997): Smith, B. «Dlaczego nie istnieje filozofia polska». In: *Filozofia Nauki*, 1997, R.V, № 1 (17), S. 5–15.
- Struve (1911): Struve, H. «Słówko o filozofii narodowej polskiej». In: *Ruch Filozoficzny*, 1911, R. I, № 1, S. 1–3.
- Twardowski (1911): Twardowski, K. «Jeszcze słówko o filozofii narodowej polskiej». In: *Ruch Filozoficzny*, 1911, R. I, № 6, S. 1–3.
- Twardowski (1965): Twardowski, K. «Przemówienie z okazji 25-lecia PTF». In: *Twardowski, K. Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN, 1965, 396 s.
- Twardowski (1992): Twardowski, K. «Autobiografia filozoficzna». In: *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 1992, R. I, № 1 (1), S. 19–33.
- Vorovka (1925): Vorovka, K. «Dojmy z Varšavy». In: *Ruch Filozofický*, 1925, R.V, S. 169–171.
- Woleński (1997): Woleński, J. «W sprawie polskiej filozofii narodowej». In: *Woleński, J. Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Warszawa: Scholar, 1997, S. 43–47.

Стаття одержана редакцією 17.12.2014

REFERENCES

- Analytic Philosophy in Finland. Ed. L. Haaparanta, I. Niiniluoto. Amsterdam; New-York: Rodopi, 2003, 593 p. [= Analytic, 2003]
- Anthology of Contemporary Analytic Philosophy, or Beetle Leaves a Box. Ed. A.S. Synytsya. [In Ukrainian]. L'viv: Litopys, 2014, 374 p. [= AC, 2014]
- Berdyaev, N.A. The Origin of Russian Communism. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1990, 224 p. [= Бердяев, 1990]

- Bocheński, J.M. «Filozofia analityczna». In: *Bocheński, J.M. Sens życia i inne eseje*. Kraków: Philed, 1993, S. 136–152. [= Bocheński, 1993a]
- Bocheński, J.M. «O filozofii analitycznej». In: *Bocheński, J. M. Logika i filozofia. Wybór pism*. Warszawa: PWN, 1993, S. 35–49. [= Bocheński, 1993b]
- Božek, H. «Ile procent Twardowskiego?» In: *Proceedings of the International Conference «XXVI Readings in Memory of the Founder of the Lvov-Warsaw School K. Twardowski»*, 10-11 February 2014. L'viv: Novyii Svit – 2000, 2014, P. 44–45. [= Božek, 2014]
- Czerny, J. Kazimierz Twardowski – współtwórca brentanowskiego programu filozofii. Wrocław, Warszawa, Kraków: ZNO, WPAN, 1990, 93 s. [= Czerny, 1990]
- Dąbbska, I. «Czterdzieści lat filozofii we Lwowie». In: *Przegląd Filozoficzny*, 1948, № 44, z. 1, s. 14–25. [= Dąbbska, 1948]
- Ivanyk, S. «Stefan Oleksiuk as Ukrainian Student of Kazimierz Twardowski: between Ideology and Science». [In Ukrainian]. In: *Proceedings of the International Conference «XXII Readings in Memory of the Founder of the Lvov-Warsaw School K. Twardowski»*, 10-11 February 2010. L'viv: L'vivska Politekhniky UP, 2010, P. 133. [= Іваник, 2010]
- Ivanyk, S. *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Warszawa: Semper, 2014, 223 S. [= Ivanyk, 2014]
- Jadczyk, R. *Mistrz i jego uczniowie*. Warszawa: Scholar, 1997, 227 s. [= Jadczyk, 1997]
- Leśniewski, S.I. *Logical Reasonings*. [In Russian]. Saint Petersburg: Tipografiia A. Smolinskogo, 1913, 87 p. [= Лесневский, 1913]
- Levytsky, V. «In the Name of Free Science». [In Ukrainian]. In: *Action*, Iss. 06.03.1930, P. 2. [= Левицький, 1930]
- Lossky, N.O. *History of Russian Philosophy*. [In Russian]. Moscow: Sovietskii pisatel', 1991, 480 p. [= Лосский, 1991]
- Mirchuk, I. «On Slavic Philosophy». [In Ukrainian]. In: *Sententiae*, 2011, Iss. XXV, № 2, P. 177–193. [= Мірчук, 2011]
- Mirczuk, I. «O filozofii słowiańskiej», *Przegląd Filozoficzny*, 1927, R. XXX, z. 2–3, S 117–135. [= Mirczuk, 1927]
- Petrushenko, V. L. *Philosophy of Knowledge: Ontology, Epistemology, Axiology*. [In Ukrainian]. L'viv: Ahill, 2005, 319 p. [= Петрушенко, 2005]
- Smith, B. «Dlaczego nie istnieje filozofia polska». In: *Filozofia Nauki*, 1997, R.V, № 1 (17), s. 5–15. [= Smith, 1997]
- Struve, H. «Słówko o filozofii narodowej polskiej». In: *Ruch Filozoficzny*, 1911, R. I, № 1, S. 1–3. [= Struve, 1911]
- Tudor, S. «Those that Graze on the Back of the Reaction». [In Ukrainian]. In: *Windows*, 1930, № 7–8, P. 86–90. [= Тудор, 1930]
- Twardowski, K. «Autobiografia filozoficzna». In: *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 1992, R. I, № 1 (1), S. 19–33. [= Twardowski, 1992]
- Twardowski, K. «Jeszcze słówko o filozofii narodowej polskiej». In: *Ruch Filozoficzny*, 1911, R. I, № 6, S. 1–3. [= Twardowski, 1911]
- Twardowski, K. «Przemówienie z okazji 25-lecia PTF». W: *Twardowski, K. Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN, 1965, 396 s. [= Twardowski, 1965]
- Vorovka, K. «Dojmy z Varšavy». In: *Ruch Filozofický*, 1925, R.V, S. 169–171. [= Vorovka, 1925]
- Woleński, J. «W sprawie polskiej filozofii narodowej». In: *Woleński, J. Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Warszawa: Scholar, 1997, S. 43–47. [= Woleński, 1997]

Received 17.12.2014

Stepan Ivanyk

What is Polish Philosophy and What Can It Give to Ukrainian Philosophy?

The article examines discussion which took place in 1911 between Polish philosophers Henryk Struve and Kazimierz Twardowski about the state of Polish philosophy and plans for its future development. The results of the discussion were extrapolated to the current situation of Ukrainian philosophy and its challenges. The conclusion is that the path of Polish philosophy of the last century can serve to modern Ukrainian philosophy as reliable guide to the future. Polish philosophy's recipe of success transferred to modern Ukrainian philosophy consists in, firstly, elimination of external domination of Russian influence due to its balancing by other foreign influences, and, secondly, purposeful development of analytical direction.

Stepan Ivanyk, Doctor of philosophy, researcher and lecturer of the Faculty of Philosophy and Sociology at University of Warsaw

Степан Іваник, доктор філософії, дослідник і викладач факультету філософії і соціології Варшавського університету

Степан Иванык, доктор философии, исследователь и преподаватель факультета философии и социологии Варшавского университета

e-mail: stepan.ivanyk@uw.edu.pl
