

УДК 123.1 : [165.242.1 + 165. 75] : 177.5

**Шелудченко И.В.**  
**Національний педагогічний університет**  
**імені М.П. Драгоманова**

### **«НЕСЧАСТНОЕ СОЗНАНИЕ» КАК СУБЪЕКТИВАЦИЯ БАЗОВОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**

*Статья посвящена историко-философскому осмыслению гегельянской категории «несчастливого сознания». Главное внимание в статье уделяется рассмотрению интерпретаций «несчастливого сознания» через альтюссеррианскую методологию сверхдетерминации, базового противоречия и идеологической действительности. Опираясь на неогегельянские, экзистенциалистские, неомарксистские, психоаналитические и феминистские теории доказано, что данная категория выступает не только субъективацией присутствующих в действительности противоречий, но и субъективацией базового противоречия как такового, которое продуцирует разрыв между действительным и возможным, делая сознание «несчастливым». Поскольку становление субъекта возможно только через идеологию, базовое противоречие находится в идеологической действительности.*

**Ключевые слова:** «несчастное сознание», интерпеляция, субъективация, сверхдетерминация, базовое противоречие, идеологическая действительность, трансгисторический субъект, тотальность.

**Шелудченко І.** *«Нещасна свідомість» як суб'єктивация базової суперечності ідеологічної дійсності.* Стаття присвячена історико-філософському осмисленню гегельянської категорії «нещасної свідомості». Головна увага в статті приділяється розгляду інтерпретацій «нещасної свідомості» через альтюссеріанську методологію наддетермінації, базового протиріччя і ідеологічної дійсності. Спираючись на неогегельянський, екзистенціалістський, неомарксистський, психоаналітичний і феміністський дискурс доведено, що дана категорія виступає не тільки суб'єктивацияю наявних в дійсності протиріч, але й суб'єктивацияю базового протиріччя як такого, яке продукує розрив між дійсним і можливим, роблячи свідомість «нещасною». Оскільки становлення суб'єкта можливо тільки через ідеологію, базове протиріччя знаходиться в ідеологічній дійсності.

**Ключові слова:** «нещасна свідомість», інтерпеляція, суб'єктивация, наддетермінація, базове протиріччя, ідеологічна дійсність, трансгисторичний суб'єкт, тотальність.

**Sheludchenko I.** *"Unhappy consciousness" as subjection basic ideological contradictions of reality* The article is devoted to historical and philosophical understanding of the hegelian categories of "unhappy consciousness." The main attention is given to consideration of interpretations of "unhappy consciousness" through overdetermination altyusserianskuyu methodology, the basic contradictions and ideological reality. Based on the

*neohegelian, existentialist, neomarxis, psychoanalytic and feminist discourse it is proved that this category is not only subjectivation inherent contradictions in reality, but also the underlying contradictions of subjectivation itself which produces the gap between the actual and the possible, making the consciousness of the "miserable". Since the formation of the subject is possible only through ideology, basic contradiction is in fact, ideological.*

**Keywords:** *"unhappy consciousness," interpellation, subjectivation, overdetermination, basic contradiction, ideological reality, transhistorical subject, totality.*

### **Вступление.**

Категория «несчастливого сознания» является как одной из наиболее фундаментальных для понимания философии Гегеля, так и одной из последовательно-теоретически не осмысленных. Понятие «несчастливого сознания», делая разрыв диалектической системы Гегеля и подрывая ключевые положения (противопоставление теории и практики, детерминация, тождество разумного и действительного) имеет еще и ошибочную моральную эвдемонистскую модальность – «несчастное сознание» в контексте гегелевской диалектики означает базовое противоречие в пределах сознания самого Гегеля: «Это несчастное, раздвоенное внутри себя сознание – так как это противоречие его сущности есть для себя одно сознание – всегда должно, следовательно, в одном сознании иметь и другое, и, таким образом, тотчас же как только оно возомнит, что оно достигло победы и покоя единства, оно из каждого сознания должно быть снова изгнано. Но его истинное возвращение в себя самого, т.е. его примирение с собой, выразит понятие духа, ставшего живым и начавшего существовать, так как этому сознанию уже присуще как одному нераздельному сознанию быть двойным сознанием: оно само есть устремление взора одного самосознания в другое, и оно само есть и то и другое самосознание, и единство обоих есть для него также сущность, но для себя оно еще не дано себе как сама эта сущность, еще не дано как единство обоих».[7. с.181]

**Актуальность темы исследования** может быть рассмотрена в огромном пространстве сверхдетерминированных плоскостей, которые могут сведены к методологической бинарности. С одной стороны, эпоха расщепления личностного «Я» под действием контролируемых рынком глобализационных и информационных процессов, перманентного воспроизводства условий производства и растущей тотальности идеологии и как следствие — онтологического запрета на целостность путем насаждаемой фрагментарности требует тех практик, теоретических практик и практических теорий, которые помогли бы решить данную проблему. С другой стороны, проблема действительности заключается в отсутствии теории, дающей ответ на эффективность теоретических практик — проблема «несчастливого сознания» концептуализирована неогегельянами первой половины XX, после чего теряет хоть какую-то претензию на саму системность исследования. Хотя с одной стороны — категория используется многочисленными исследователями, как сказал бы Хайдеггер «античным» способом, без ее осмысления, с другой стороны — существует острая социальная и политическая необходимость осмысления феномена «несчастливого сознания» в идеологической действительности.

**Степень научной разработки темы.** «Несчастное сознание» выступало объектом фундаментального исследования лишь немногих философов - Жана Ипполита, Александра Кожева и Жана Валя, дискурс которых (Ипполита и Валя) зачастую полон мистических и религиозных элементов. Это не является чем-то удивительным, учитывая историческую привязанность «несчастливого сознания» к периоду возникновения и развития христианства у самого Гегеля. Проект Кожева хотя может претендовать на некую системность и комплексность осмысления «несчастливого сознания», однако является проектом все еще идеалистическим и во многом диалектические категории подменяются метафизическими. Разнообразные фрагментарные взгляды мы можем проследить во многих мыслителей XX века, как экзистенциалистов, так и психоаналитиков, (пост)структуралистов. Вторым, важным компонентом является тот методологический аппарат, с помощью которого мы подходим к анализу категории несчастного сознания — альтюссерианский категориальный аппарат еще не был использован для анализа «несчастливого сознания», однако является наиболее точным, подходящим и строгим, поскольку оперирует понятиями «базового противоречия» и «идеологической действительности».

**Ключевая цель работы** - это не вывести базовое противоречие текущей действительности в момент написания статьи, а указать, что «несчастное сознание» - это не только субъективация присущих в действительности противоречий, но и субъективация базового противоречия как такового, которое продуцирует разрыв между действительным и возможным, делая сознание «несчастливым».

**Основная часть.**

Понятие *базового противоречия* не известно Гегелю и в этом плане он совершает действие по отношению к понятию, которое можно было назвать интуитивным и донаучным. Рационализация и включение «несчастливого сознания» в онтологический проект Гегеля разрушило бы как саму систему, так и являлось в данном диалектическом проекте *базовым противоречием по преимуществу*.

Однако, перед тем зафиксировать методологический уровень исследования, необходимо рассмотреть критику гегелевского «несчастливого сознания» Карлом Марксом: «Отделы о «несчастном сознании», о «честном сознании», о борьбе «благородного и низменного сознания» и т.д. и т.д. содержат в себе – хотя еще в отчужденной форме – критические элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т.д. И подобно тому как сущность, предмет выступают у Гегеля как мысленные сущности, так и субъект есть всегда сознание или самосознание, или, вернее, предмет выступает только как абстрактное сознание, а человек только как самосознание. Поэтому различные выступающие в «Феноменологии» формы отчуждения являются только разными формами сознания и самосознания. Подобно тому как абстрактное сознание – в качестве какового рассматривается предмет – есть в себе только один из моментов самосознания, полагающего свои собственные различия, так и в качестве результата всего этого движения получается тождество самосознания с сознанием, абсолютное знание, или такое движение абстрактного мышления, которое направлено уже не вовне, а совершается уже только внутри самого себя, т.е. в качестве результата получается диалектика чистой мысли».[11. с.170]

Таким образом, мы имеем спекулятивное гегельянское понимание «несчастливого сознания» и комментарии к «несчастному сознанию» молодого Маркса периода «Экономическо-философских рукописей 1844 года», где он нашел в критической форме элементы целых областей – религии, государства, гражданской жизни и т.д. В последующем к первой традиции стоит причислить первых исследователей «несчастливого сознания» - французских неогегельянцев Жана Ипполита, Александра Кожева и Жана Валя («Несчастное сознание в философии Гегеля» (1929)) и многих экзистенциалистов. Ко второй попадет, прежде всего Луи Альтюссер, Жак Лакан, Жак Деррида, Джудит Батлер и т.д.

«Несчастное сознание» не воплощено в конкретной минувшей исторической эпохе - у Гегеля «несчастное сознание» связано с формированием христианства, как и абсолютный дух воплощен в политической действительности Пруссии. Данные утверждения не только ошибочны, но и идеалистичны по отношению к действительности - Гегель, в отличие от Маркса разделяет теорию и практику.

Отмечая этот момент, Альтюссер подчеркивает, что следует отличать жизнеописание от истории, поскольку история - это теоретическая практика именно действительности.

Хотя, в этом случае стоит отметить, что фронтальные «оппоненты» (Кожев, Ипполит, Сартр – Альтюссер, Батлер, Деррида) не поддаются тотальной детерминации в пределах созданных классификаций, однако дают возможность определить структуру и формы преемственности мыслительных форм. Вместе с этим, если для сравнительного анализа выбрать становление субъекта Луи Альтюссера и Жан-Поля Сартра, то подобные мыслительные процедуры смогут вызвать непреодолимые противоречия ввиду отсутствия черт теоретической схожести.

Тем не менее, при небольшом анализе станет очевидно, что оба автора имеют разный уровень концептуальности, т.е. интерпелляционный дискурс и свердетерминация Альтюссера может служить мета-анализом для других теорий, поскольку главное преимущество суждений, по мнению Альтюссера, в том, что они максимально строгие.

Таким образом, альтюссерские дискурсы сверхдетерминации (изначально существующей переплетенности ситуации и невозможности перехода из простых форм в сложные и наоборот), субъективации / смерти субъекта (становления субъекта идеологией), идеологической действительности (суммы внутреннего поведения / посещение институтов и внешней среды (роль и влияние идеологических аппаратов) выступают теорией по отношению ко всем теоретическим практикам понимания «несчастливого сознания». И, таким образом, альтюссерское «несчастное сознание» - это трансисторический субъект идеологической тотальности, осознавший базовое противоречие (противоречие, являющееся ключевым) в отсутствии любой в т.ч. собственной субъектности. Базовое противоречие как и любое противоречие, согласно Альтюссеру сверхдетерминировано и по отношению к единичному сознанию является отображением существующих противоречий действительности. Однако, оценка такого сознания как «несчастливого» обесценивала саму критическую работу сводя рациональное к моральному и этическому. По справедливому замечанию Жака Лакана, «несчастное сознание» у Гегеля является отсрочкой некоего знания.

«Разве не бросается в глаза расстояние, отделяющее «несчастное сознание», которое, сколь бы глубокий отпечаток ни оставило оно у Гегеля, можно считать просто-напросто отсрочкой некоего знания [suspension d'un savoir], от «неудовлетворенности цивилизацией» у Фрейда — при всем том, что лишь вскользь, во фразе, произнесенной с готовностью взять свои слова назад, указывает он на нечто такое, что при чтении ее приходится сформулировать не иначе, как «отклонение» (англичане сказали бы: skew) субъекта от пола»[10. с.42].

В то же время, проблема общества не в несчастном сознании, а наоборот, по замечанию Герберта Маркузе замене его на «счастливое сознание». «Несчастное сознание» по Маркузе, столкнувшись с неразрешимыми противоречиями и не имея возможностей для их удовлетворения, имеет огромный созидательный потенциал и подталкивает человека к сублимации – замещению своих желаний в творческой активности, напрямую оказывая влияние на эту действительность.

Вместе с этим, возвращаясь к вопросу сравнения Сартра и Альтюссера как теоретической практики и теории, необходимо оттолкнуться от крайне влиятельных французских неогегельянцев – Ипполита и Кожева.

Жак Ипполит в работе «Генезис и структура» выделяя тему «несчастливого сознания» как фундаментальную в «Феноменологии духа» отмечает, что сознание остается несчастным, поскольку не достигает тождества достоверности и истины.

Ипполит, как и Валь придает категории «несчастливого сознания» мистический и религиозный оттенок, ведь предпосылки есть и в самом феноменологическом проекте Гегеля – «несчастное сознание» Гегель отождествлял с христианством, что во многом связано с еще одним существующим противоречием относительно места религии и Бога в диалектике Гегеля.

Хотя Ипполит и связывает «несчастное сознание» с самосознанием, он ошибочно связывает самосознание с субъективностью, а субъективность – с личной истиной. «Несчастное сознание» и сознание несвободы в индивидуальном сознании так и не находят своего разрешения, индивид не может достичь свободы и счастья именно в силу своей индивидуальности. Кроме того, когда сознание решает противоречие и схватывает себя как сознания для себя, то подобное самопревосхождение сознание уничтожает.

Для Ипполита счастливым сознанием является либо наивное сознание, которое ещё не заметило своего несчастья, либо сознание, преодолевшее двойственность и обнаружившее за разделением единство.

Слова, которыми некоторые из атеистических экзистенциалистов назвали религиозных, обвинив их непоследовательности и «малодушии», можно было бы предписать к Жану Ипполиту, если бы только сам Гегель в вопросе «несчастливого сознания» был последовательным, а для подобной последовательности существовал бы эталон, закреплённый в философском дискурсе того пространства и времени.

Однако, причиной действительности является сама действительность: решение проблемы уже как заключено в самой действительности, так и во всем разнообразии государственных и идеологических аппаратов действительности. Соответственно, во-первых, не существует в текущей действительности объекта для компаративного уличения Ипполита в непоследовательности. И во-вторых, именно решение

противоречий сознания решает необходимую для Ипполита проблему тождества достоверности и истины, ведь более ранний экзистенциалистский тезис Кьеркегора звучит как «Истину нельзя знать или не знать, в истине можно быть или не быть. Истина – это не то, что ты знаешь, истина – это то, что ты есть». [9. с.58] Место в логических структурах для трансцендентного оставляется для замещения текущей (теоретической) проблемы в пользу веры. На самом же деле, единство выступает непродуктивным / ложным конструктом, поскольку существует онтологическая невозможность редукции для сверхдетерминированных субъектов.

Что примечательно, аргументы относительно трансцендентности аргументации могут быть применены и к Сартру. Реальность человека, по Сартру это «несчастное сознание» без надежд выйти из несчастья. В «Бытии и ничто» Сартр выступил против введение любых трансценденций в сознание, ссылаясь на обреченность сознания на незнание Бытия(в-себе). Вместе с этим, Сартр, не разделяет гносеологический оптимизм Гегеля, хотя с другой стороны разделяет положения о ключевой роли отрицания для преобразования действительности. Но возможность видеть идеологические противоречия действительности дали бы Сартру основания для «гносеологического оптимизма».

«Власть знает, что реальность специалиста – это постоянное и взаимное отрицание общего и частного, и что он, по крайней мере потенциально, является тем, что Гегель назвал «несчастное сознание». Поэтому власть относится к специалистам в высшей степени подозрительно. Она упрекает их в том, что «они все постоянно отрицают», хотя прекрасно знает, что это не из-за дурного характера, что отрицание – это необходимый маневр для научной мысли».[14]

Куда ближе к альтюссеровскому уровню концептуализации действительности находятся Камю и Кожев. Последнего Альтюссер хотя и критиковал, но тем не менее, достаточно ценил как исследователя Гегеля.

Стоит признать, что Кожев выходит на новый уровень осмысления гегелевского концепта самосознания как «несчастливого сознания». Реализация подобного становится возможной через концепт желания как неосуществимый проект признания. Однако негативность как проявление желания, лежащая в основе процесса субъективации, обеспечивает постоянное несовпадение субъекта с самим собой в перспективе живого времени, что позволяет ему выйти из логики господства/подчинения и открывает возможность для исторического свободного действия.

Субъект Кожева, желая желание другого имеет целью стать объектом желания другого, но именно стать таким объектом можно лишь заняв место другого. Т.е., необходимо сделать вывод, что такая операция в рамках логики Кожева оказывается невозможной. Кожев проблематизирует концепт «желания» как условие антропологизации исторического опыта, оставляя за желанием негативный характер как основу творчества и свободы, в котором желание трансформируется в действие, а действие становится целью универсального сознания, выступая как условие всей человеческой деятельности.

Одним из невидимых исследователей «несчастливого сознания» и тотальности действительности, несомненно является Альбер Камю. Фундаментальной категорией всей философии Камю является абсурд. Понимание бессмысленности существования

превращает сознание в «несчастное сознание», ставя на первый план вопрос самоубийства. Но самоубийство как выход с существующего противоречия Камю отвергает. Он полагает, что тот, кто уяснил, что этот мир полностью абсурден, обретает граничную свободу. Но эту свободу можно обрести в перманентном действии, в преобразовании действительности, в бунте.

«А пока вот первый результат, которого добился мятежный дух благодаря рефлексии, проникнутой абсурдностью и ощущением очевидной бесплодности мира. В опыте абсурда страдание индивидуально. В бунтарском порыве оно осознает себя как коллективное. Оно оказывается общей участью. Первое достижение ума, скованного отчужденностью, состоит в понимании того, что он разделяет эту отчужденность со всеми людьми и что человеческая реальность страдает в своей целостности от обособленности, отчужденности по отношению к самой себе и к миру. Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заражающей всех. В наших повседневных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет «*cogito*» в порядке мышления; бунт - это первая очевидность. Но эта очевидность выводит индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем» [8. с.6].

Если Камю переложить на Альтюссера, то абсурд является ничем иным, нежели идеологической действительностью.

Таким образом, субъективация за Альтюссером возможна только как идеологическая субъективация с помощью идеологических институтов и агентов.

Противоречия уже заключены в работе данных аппаратов, которые каким-то образом сделаны, но существует базовое противоречие, специфика которого раскрывается в конкретном временно-историческом измерении. Такими противоречиями были отношения между феодалом и крестьянином, между наемным трудом и собственностью и т.д.

Субъекты не только подчинены аппаратам, но воспроизводят идеологические нормы в действительности. Но рациональность подобных субъектов ограничена существующими аппаратными нормами, не учитывая то, что есть интерес конкретных субъектов в сохранении существования данных институтов.

Но само только поддержание существования аппаратов является подавлением существования человека, подавление производственной рациональности по отношению к расширяющей возможности рациональности.

Субъект воспроизводит моральные, юридические, этические нормы аппарата, снимая ответственность с самого себя. Но поскольку ответственность находится в диалектической связи со свободой, это является ничем иным, чем подавлением свободы.

Единственное, что стоит отметить в этом случае, так это при внешней схожести данных положений с «негативной диалектикой» и экзистенциальным бунтом Камю, необходимо подчеркнуть основополагающее отличие – Альтюссер не показывает ограниченность аппарата через демонстрацию будущей свободы - достаточно показать, что аппарат некоторым образом сделан с рациональностью, которая ограничена по отношению к действительности. Произвести критическую работу - продемонстрировать то, что является для аппарата противоречивым, показывать ограниченность через

будущую свободу - это продуцировать формы идеологического мышления и идеологию как таковую.

Отходя от историко-философского анализа понятия «несчастливого сознания» необходимо закончить философией, в работах которой «несчастное» сознание и субъективация базового противоречия действительности имеют характер тождества (при понимании недостатков понятия «несчастливого сознания»). Стоит также принять во внимание, что Джудит Батлер использует альтюссеровскую терминологию и идентифицирует себя как «альтюсерианка».

В «Психике власти» Батлер отмечает, что в мире тотального подчинения и гегемонных этических ориентиров выход из диалектического отношения господства-рабства не приводит к действительному освобождению, поскольку подчинение происходит на более глубинном уровне, на уровне приложения к себе этических законов. ««Несчастное сознание» устанавливает отношение между самопорабощением как телесным подчинением и формулировкой налагаемых на себя этических императивов» [4. с.39].

Трансформированным историческим противоречием, которое может претендовать на роль базового является, прежде всего, противоречие идеологического характера. Опираясь на Ницше и Фуко Батлер констатирует, что пределы свободы стоит понимать как условия формирования субъекта.

Структурирующая привязанность к подобному подчинению становится условием моральной субъективации.

Моральное и этическое выступает в роли «базового противоречия». Делая возврат к Марксу необходимо выделить отношения базиса и надстройки - определяющим, с чем и согласен Альтюссер, является экономическая детерминанта. Однако базовым противоречием является идеологический компонент, содержащийся в надстройке.

**Выводы.** Таким образом, в вопросе «несчастливого сознания» как субъективации базового противоречия идеологической действительности необходимо сделать такие умозаключения:

1) Гегельянское понимание «несчастливого сознания» наложило огромный отпечаток на сами теоретические практики, подменив диалектическое трансцендентным.

2) В (нео)гегельянстве проблема «несчастливого сознания» не могла решиться (в системе гегельянской логики), поскольку: 1) «несчастное сознание» не является проблемой, а является субъективацией базового противоречия; 2) категория «несчастливого сознания» сверхдетерминирована совокупностью внешних и внутренних детерминант, которые стоит назвать «идеологической действительностью».

3) Субъективация базового противоречия соотносится с «несчастливым сознанием» как теория по отношению к теоретическим практикам.

4) Альтюссерианский дискурс понимания «несчастливого сознания» не вступает в противоречие с экзистенциальным, поскольку субъективация происходит через идеологию. Институциональный аппаратный анализ формирования идеологической действительности раскрывает статус «несчастливого сознания» как критического по отношению к действительности.

5) «Несчастное сознание» снимается (Aufheben) субъективацией базового противоречия идеологической действительностью как нечто, имеющее внутреннее противоречие.



**Литература:**

1. *Альтюссер Л.* За Маркса Издательство: М.: Праксис Год, 2006. – 392 с.
2. *Альтюссер Л.* Человек, эта ночь [<http://xz.gif.ru/numbers/77-78/cette-nuit/>] Художественный журнал Moscow Art Magazine
3. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства. Заметки для исследования / Пер. с фр. С. Б. Рындина // Неприкосновенный запас, 2011. - №3(77). – С. 26
4. *Батлер, Дж.* Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюяна Харьков: ХІЦГІ; СПб.: АлетеЯ, 2002. – 168 с. (Серия «Гендерные исследования»)
5. *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля. Перевод с французского В. Ю. Быстрова Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. – 334 с.
6. *Великовский С. И.* Грани «несчастливого сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. Издательство: М.: «Искусство», 1973. - 240 с.
7. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Пер. с нем. Шпета Г.Г., комм. Селиванова Ю.Р. – М.: Академический проект, 2008. – 767 с.
8. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство, М.: Политиздат, 1990. – 329 с.
9. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Диалектическая лирика Йоханесса де Силенцио / С. Кьеркегор. М.: «Республика», 1993. - 112 с.
10. *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. – 154 с.
11. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс и Ф.Энгельс. – ПСС.– Т.42. – С. 43-174.
12. *Маркузе Г.* Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. пер. с англ. М.:«REFL-book», 1994. - 368 с
13. *Постер М.* Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции / Философско-антропологические исследования. – 2007. – № 1. – С.24
14. *Сартр Ж-П.* Защитительная речь в пользу интеллектуалов [[http://scepstis.ru/library/id\\_2752.html](http://scepstis.ru/library/id_2752.html)] // Научно - просветительский журнал «Скепсис»
15. *Хейде Л.* (Автономность и несчастное сознание // Философско-литературный журнал «Логос», 1999. – № 9 (19). – С. 36

УДК 1(091)(477)

**Кучмії О. В.**  
**Національний педагогічний університет**  
**імені М.П. Драгоманова**

### СУЧАСНІ ІДЕЇ ТА НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ В УКРАЇНІ

*Сучасний стан історії філософії України характеризується існуванням різноманітних підходів до її тлумачення. У філософській літературі представлений ряд наукових праць, які виконанні у межах описового підходу до історії української філософії. Існують роботи, автори яких розглядають процес утворення і розвитку філософії в Україні як невід'ємну частину вітчизняної культури. Метою дослідження є*