

**ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ В КУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ  
(З ДОСВІДУ КИЇВСЬКИХ ІСТОРИКІВ ФІЛОСОФІЇ  
XIX - ПОЧАТКУ XX ст.)**

*Статтю присвячено аналізу теоретичних засад і методологічних орієнтирів культурологічного підходу до вивчення історії філософії. Автор доводить, що перший вітчизняний досвід його обґрунтування і реалізації у практиці конкретних досліджень здійснений істориками філософії Київської духовної академії та Університету св. Володимира.*

Процес деідеологізації, що його переживає історико-філософська наука на пострадянському просторі, закономірно висуває завдання перегляду її теоретичних засад і методологічних орієнтирів. Система принципів - партійності, науковості, прогресивно-

поступального розвитку та ін. - і відповідних до них методів історико-філософського дослідження, на яку спиралася марксистсько-ленінська теорія історії філософії, чиї речники присвятили доведенню її виняткової науковості не один десяток

томів, завалилась як «картковий будиночок» разом із збанкрутілим «єдино вірним» ученням. Що ж залишилось? На які засади повинна спиратися сучасна українська історико-філософська наука, прагнучи підвищення якості та ефективності досліджень у галузі історії філософії, у тому числі вітчизняної?

На жаль, як свідчить аналіз української історико-філософської продукції останнього десятиліття, ці питання сьогодні цікавлять надто вузьке коло науковців. Замість, здавалося б, необхідної інтенсифікації дослідницького пошуку саме в галузі теорії та методології історії філософії, без яких марно сподіватись на успішність будь-яких історико-філософських студій, маємо більш ніж переконливі свідчення ледь не тотальної байдужості до ключових проблем історії філософії як науки. Навіть порівняно з 80-ми роками, відзначеними доволі активними студіями українських істориків філософії саме у галузі теорії та методології історико-філософського дослідження, наступне десятиліття демонструє якусь незрозумілу млявість, байдужість, а подекуди й зневажливе ставлення до тих принципових питань, з розв'язання яких, власне, й повинно починатись історико-філософське дослідження.

Факт надання теоретико-методологічним проблемам історико-філософського дослідження цілковито «ритуального» характеру найпереконливіше засвідчують, хоч як прикро, фахові дисертаційні дослідження 90-х років. Недбалість методологічних експлікацій, продемонстрованих у деяких з них, інколи просто приголомшує. Яке уявлення про методологічне підґрунтя роботи дає, наприклад, перелік з чотирьох десятків (!) імен російських і українських теоретиків і методологів, на здобутки яких спирався дисертант, вочевидь не надто переймаючись цілковитою несумісністю виявлених ними підходів до вивчення історії філософії та культури [1]? Як узгоджуються в такому дослідженні методологічні настанови М. Іовчука і О. Лосева або І. Гросу та С. Аверинцева?

Або ж які конкретні методологічні пріоритети увиразнює зізнання іншого автора в оперті на «досягнення сучасної вітчизняної та зарубіжної науки в галузі історії, історії філософії, історії релігії, релігієзнавства, культурології, літературознавства стосовно методології та загальної теорії цих дисциплін» [2]? Не кажу вже про пасажі такого стибу: «Методологічну основу дисертаційного дослідження складають основні філософські принципи *поєднання* історичного і логічного, об'єктивності, єдності та різноманітності культур та культурних традицій, *ставлення* національної самосвідомості та світоглядно-філософських національних орієнтацій» (курсив мій. - М. Г.) [3]. Подібні приклади, на жаль, можна наводити десятками...

Не набагато кращим виявляється стан справ і з українською навчальною та монографічною історико-філософською літературою. Досить промовис-

тим видається той факт, що жоден із новітніх систематичних викладів історії української філософії (за винятком підручника В. С. Горського), не містить необхідного теоретичного і методологічного обґрунтування, яке увиразнювало б ті засади, на яких здійснена чергова спроба концептуального осмислення філософських процесів, що відбувалися в Україні впродовж її історії. Замість таких засад читачеві або нагадують відомі концепції етногенези українського народу [4], або ж у котре бідкаються з приводу «білих плям» і спотворених фактів [5]. Відтак залишається лише гадати, чому одні автори вважають Г. Флоровського і Л. Шестова «філософами української діаспори», а інші про них узагалі не згадують; де той критерій, за яким один визначається тільки «українським», а інший «українським і російським» мислителем, один - «академічним філософом», а інший - «професором філософії» чи її істориком.

Втім наскільки б сумною не видавалась загальна картина занепаду теоретико-методологічної проблематики в сучасних історико-філософських блуканнях під рятівними гаслами «світоглядного плюралізму», право на який кожен автор, як правило, залишає, врешті, лише за собою, історико-філософська наука встигла накопичити доволі значний досвід осмислення тих принципових питань, навколо яких власне й конституюється історія філософії як окрема наукова дисципліна. Вивчення цього досвіду, аналіз тих моделей, підходів, концепцій історико-філософського процесу, що склались у ній, видається особливо корисним за доби методологічної «розхристаності», яку переживає наша наука сьогодні.

Фундаментальні принципи, закладені в підвалини сучасної історико-філософської науки, визначились, як відомо, у теоретико-методологічних пошуках європейської філософії другої половини XIX ст. Не менш відомо й те, що ці пошуки були спричинені прагненням подолання гегелівського історико-філософського монолізму, його велично-похмурої схеми історико-філософського процесу, в якій «філософські вчення, що видаються різними, являють собою лише *одну* філософію на різних щаблях її розвитку...» [6]. Екзистенційні виміри людського буття, що визначили філософські пріоритети посткласичної доби, ствердились у визнанні самочинності й самоцінності індивідуального перед загальним і з необхідністю довели марність спроб вкласти той особистісний спалах свідомості, з якого вічно народжується філософування, в «прокрустове ложе» абсолютної істини. Однолінійна модель розвитку філософії, виплекана за доби просвітництва, впевненого у субординованості минулого щодо теперішнього, виявилася надто тісною, аби вмістити той могутній культуротворчий фактор, яким є самовизначення й самореалізація особистості, можливі лише як віднайдення себе через іншого. З ча-

сів В. Дільтея і В. Віндельбанда деперсоніфіковані моделі історії філософії, відірвані від її живлячого ґрунту - людського світу, поступилися місцем усвідомленню того незаперечного факту, що, кажучи словами К. Ясперса, «гола думка може бути цікавою тільки у спеціально-науковому плані, лише як інструмент, як часткове пізнання й приготування», що «стикаючись із справжньою філософією, ми вступаємо в комунікацію з людською екзистенцією, з філософською особистістю» [7].

Отже, зароджуючись і стверджуючись як альтернатива гегелівському історико-філософському апіоризму та схематизму, так званий культурологічний підхід до вивчення історії філософії ґрунтувався на розумінні філософії як особливої сфери духовної діяльності, в якій знаходить вираз людське усвідомлення граничних підстав буття й широкого кола смисложиттєвих проблем. Переносячи центр уваги на особистісний вимір філософії та її історії й вимагаючи розгляду ідей певного мислителя через призму його особистості, в якій сфокусовані культурно-історичні й теоретичні детермінанти їхнього розвитку, такий підхід став переконливим свідченням гуманістичного повороту в історико-філософській науці. Найважливішим результатом останнього виявилось, на наш погляд, визнання діалогізму як способу буття філософії в культурі й, водночас, засадничого принципу історико-філософського пізнання. На відміну від традиційного просвітницького погляду на історію філософії як односторонньо спрямований до пізнання абсолютної істини монологічний процес, осмислення філософії в контексті культури як сфери людського спілкування і взаємодії стверджує необхідність усвідомлення того, що, хоча, «відповідно до самого сенсу філософії у кожний момент часу в конкретній людині й наявна істинна, завершена, наповнена присутність буття, вона є становленням, самознайдінням, пошуком і ще-не-володінням» [8], і в цьому сенсі, за влучним виразом К. Ясперса, «філософія й досі перебуває в дорозі» [9]. Адже немає істини як остаточного знання, як єдино правильної точки зору, згідно з якою повинна будуватися шкала історико-філософських цінностей. Виходячи з такого розуміння, історія філософії набуває образу своєрідного філософського симпозіону, де не існує «вершин» і нижчих шаблів, де вшановується кожний індивідуальний і самоцінний голос рівних і вільних співрозмовників.

У тканину української історико-філософської науки розуміння сутності культури як простору спілкування і взаємодії, в якому знаходять реалізацію людські цінності й смисли, міцно ввійшло у 80-ті роки ХХ ст., визначивши теоретичні засади культурологічного підходу до історико-філософського дослідження, що став предметом спеціальної рефлексії і послідовного втілення в працях В. Горського, С. Кримського, М. Поповича та ін. Втім аналіз істо-

рико-філософської спадщини київських академічних філософів ХІХ - початку ХХ ст., що доклали чимало зусиль для становлення й розбудови історико-філософської науки на теренах колишньої імперії, переконує в тому, що перший досвід осмислення й реалізації культурологічного підходу до вивчення історії філософії вітчизняні історики філософії здобули принаймні століттям раніше.

У ствердженні на східнослов'янському ґрунті історії філософії як самостійної наукової дисципліни київським історикам філософії зазначеної доби, що здійснили вагомі кроки у розбудові теорії, методології, історіографії історії філософії, належить виняткова роль. Маємо на увазі передусім глибоке і творче осмислення історико-філософської спадщини Гегеля, перші спроби якого на теренах Російської імперії здійснили київські професори філософії Орест Новицький і Сильвестр Гогоцький. Пов'язуючи з історико-філософською творчістю Гегеля значну віху в становленні історії філософії як науки, що усвідомила нарешті своє завдання як розкриття необхідного внутрішнього зв'язку між минулим і сьогоденням, як з'ясування сенсу і значення кожного з філософських вчень у цілісному і єдиному розвитку філософії, обидва мислителі виявили себе непримиренними критиками історико-філософського апіоризму, скерувавши теоретико-методологічні пошуки київських істориків філософії у напрямку подолання гегелівського іманентизму і монологізму в тлумаченні історико-філософського процесу, спростування деперсоніфікованої моделі історії філософії, відірваної від ґрунту, який її живить, - людського світу [10].

Рух у цьому напрямку продовжують найближчі наступники С. Гогоцького на філософській кафедрі Київської духовної академії - П. Юркевич і П. Ліницький, у спадщині яких знаходимо спроби конструктивної критики гегелівського іманентизму.

Памфіл Юркевич, зокрема, здійснює критику гегелівської методології з позицій конкретного ідеалізму. Розуміючи ідею як об'єктивно-реальну життєдайну сутність речі, норму і закон її розвитку, він рішуче заперечує проти спроб осягнення взаємин речовинного світу і безумовної підвалини буття апіорним шляхом: «ідеалізм людського духу, - на переконання мислителя, - є чимось більш життєвим, більш суттєвим, ніж звичайна логічна думка, яка складає лише момент у ньому; а звідси стає ймовірним, що і дух, котрий проникає й визначає явища світу, виявляє себе багатоманітніше й багатше, ніж логічна ідея, що замикається у мізерному й монотонному процесі покладання й зняття своїх визначень» [11]. Виходячи з такої точки зору, П. Юркевич особливо наголошує на марності спроб представити історію філософії як односторонній прогресивно-поступальний рух, скерований законами логіки. Зв'язок між логічним та історичним, на думку мислителя, «повинен бути знайдений, а не продовжений» [12].

Хоча проблеми теорії і методології історії філософії не становили осердя філософської творчості П. Юркевича, його зріла й аргументована критика гегелізму знаменувала, на наш погляд, новий щабель як у розвитку вітчизняної філософії загалом, так і в становленні історико-філософської науки на теренах імперії зокрема. Особливо звернімо увагу на важливе у методологічному відношенні положення мислителя про неможливість покладатися на якийсь загальний погляд на історію філософії і з ним братися до її вивчення - положення, що червоною ниткою проходить крізь лекції професора з філософії та її історії. Недарма у свідомості студентів П. Юркевича закарбувались його слова про те, що «розвиток філософії є надто різноманітним... аби підвести його під мірку якоїсь строго визначеної й більш або менш вузької системи, теорії або думки» [13]. Ця точка зору видається глибоко співзвучною пошукам європейських істориків філософії кінця XIX - початку XX ст.<sup>1</sup> Таку ж співзвучність виявляє й акцент, зроблений П. Юркевичем на ролі особистішого начала в розвитку філософії, начала, що з часів В. Віндельбанда набуває в історико-філософській свідомості значення однієї з детермінант філософської творчості.

Думка П. Юркевича про те, що «філософ не є лише орган мислення, логічний автомат», позбавлений індивідуальності в ім'я загального мислення [15], знаходить подальше розгортання в історико-філософській творчості Петра Ліницького, для якого теза Гегеля про «позбавлену своєрідності думку» як творчий суб'єкт філософського розвитку є так само цілком неприйнятною. «Філософські думки *переживаються*» - стверджує П. Ліницький, - тобто сприймаються не лише розумом, а й почуттям, і на волю так само діють, а відтак збуджують любов або ненависть до себе» [16]. Оцінюючи гегелівську історико-філософську концепцію як перший і впливовий досвід «суто конструктивного» викладу історії філософії, що має на увазі виключно внутрішній логічний лад філософських вчень і такий само зв'язок їх між собою, П. Ліницький рішуче заперечує проти надмірного логіцизму в тлумаченні історико-філософського процесу. Для нього цілком очевидно, що «розвиток філософії в історії зовсім не відбувається з ...незмінною й одноманітною правильністю» [17], як то волів зобразити Гегель, адже в історії філософії діють не лише суто логічні, а й «загальнокультурні» фактори, - передусім «політичні й соціальні, релігійно-моральні чинники», що збуджують філософську думку й висувають перед нею ті або ті завдання [18]. На наш погляд, П. Ліницький значно чіткіше артикулює, по-

рівняно з О. Новицьким, С. Гогоцьким і П. Юркевичем, проблему взаємовпливу філософії з іншими формами духовної культури: з одного боку, філософія як любов до істини і досконалого знання «прагне до роз'яснення основних мотивів і цілей, а також до утворення керівних понять в усіх ...родах діяльності людини і формах її духовного буття»; з іншого боку, «релігія, мистецтво, наука, та або інша спрямованість практичної діяльності здійснюють вплив на філософію, отже, між першими і останньою відбувається постійна взаємодія» [19].

Так, підставою взаємодії філософії і релігії, на думку П. Ліницького, є спільність предмета - Бог, людина і світ, уявлення про яких в обох сферах духовного життя набувають світоглядного значення. Звідси, філософія «природно стикається з релігійними уявленнями й нерідко змішується з ними» [20]. Втім, на відміну від релігії, «філософія ґрунтується на розумі й відтак визнає своїм надбанням тільки такі погляди, що здобуті через свідоме й методичне розмірковування. Наскільки суттєве значення для філософії має ця ознака, видно з того, - підкреслює П. Ліницький, - що, вступаючи до найтіснішого зв'язку з релігійними уявленнями, вона або прагнула очистити ці уявлення від усього незрозумілого й потворного, піднести їх і зробити більш-менш розумними (так було в давній філософії щодо язичництва), або навпаки, сама силкувалась підвестись до висоти релігійних споглядань, але так само не інакше ніж через посередництво правильного, методичного мислення, на підставі цілої системи понять і начал розуму (так було в середньовічній, почасти і в новій філософії щодо християнства» [21].

Поряд із впливом релігії на характер філософського мислення П. Ліницький відзначає відчутний вплив на нього мистецтва. Втім між мистецтвом і філософією мислитель знаходить низку розбіжностей: мистецтво має своїм джерелом фантазію й відчуття краси, прагне до вдоволення естетичних почуттів і подає свої образи та ідеали передусім у чуттєвих формах, натомість філософія має своїм джерелом розум, прагне дійти істини й висловлює свої ідеї в абстрактних поняттях.

Найближчими, на думку П. Ліницького, є стосунки філософії з наукою, адже філософія, так само як і наука, прагне знання. Філософію зазвичай і визначають як «науку, що прагне пізнання сутності, законів і зв'язку всього дійсного» [22], втім філософія, справедливо відзначає П. Ліницький, є, на відміну від усіх інших наук, наукою не спеціальною, а *світоглядною*: «Філософія прагне утворення загального світогляду; в цьому полягає її суттєве за-

<sup>1</sup> Така позиція знайшла обґрунтування, зокрема, у філософії життя (В. Дільтей) та філософії екзистенціалізму (К. Ясперс). К. Ясперс, наприклад, так само висловлював переконання у неможливості написати історію філософії з певної точки зору, загалом у неспроможності будь-яких тотальних конструкцій історії філософії як цілісності. «Загальна картина, - писав він, - ...полягає не в якійсь новій схемі, що виголошується єдино правильною, а в оволодінні схемами й свободою їх створення та поєднання. ...Загальна картина являє собою не сталу єдність історії, а відкривається окові як безмежне поле комунікації. Вона полягає у пошуку єдності, якою ніколи не можна оволодіти» [14].

вдання, що випливає з природи людського розуму, який необхідно прагне єдності в пізнанні, поєднання окремого у загальному. Завдання це, - наголошує мислитель, - є особливістю філософії, адже в усій своїй повноті не входить до жодної іншої науки й не може входити, бо кожна інша наука обмежує свої дослідження певним колом предметів й отже може сприяти утворенню філософського світогляду, втім не здатна своїми засобами утворити його» [23].

Наголошуючи на світоглядних функціях філософії, П. Ліницький вбачає завдання історико-філософської науки в тому, щоб, з одного боку, «представити основні риси світогляду кожної історичної епохи й показати, як поступово розвивався і складався за кожної історичної доби відповідний їй світогляд», а з іншого - виявити, «як видозмінювалось у різні часи і розвивалось людське самопізнання, тобто як людина кожної історичної доби розуміла саму себе, чого від себе вимагала й до чого прагнула» [24], адже пізнання світу й самопізнання людини становлять нерозривне ціле. Таке завдання стоїть перед історією філософії як наукою не лише філософською, а й історичною. П. Ліницький одним із перших серед вітчизняних істориків філософії наголошує на належності історії філософії до історичних наук, до «гуманної історії», що має своїм предметом «не самий лише об'єктивний рух історичних подій, а й суб'єктивні наслідки подій, що здійснились, а саме вплив їхній на внутрішнє життя сучасників, відображення їх у думках, почуттях і прагненнях людей, а також суб'єктивні мотиви, з яких виходили, якими скеровувались чи супроводжувались події» [25]. У цьому сенсі перед істориком філософії, так само як і перед будь-яким іншим «гуманним істориком», стоїть завдання «відтворити суб'єктивний світ почуттів, прагнень, ідей, у світлі якого отримує теплоту й життя, істинний свій смисл і значення механічне й байдуже саме по собі зчеплення фактів» [26]. Всупереч гегелівським настановам, П. Ліницький, як бачимо, переконаний у тому, що для будь-якого історика думки «не повинно бути чужим усе людське» [27]. Водночас навіть в історичному розгляді філософії головне значення, на думку мислителя, має філософська, а не історична оцінка: «філософія, - наголошує він, - повинна обговорюватись з філософською, а не з історичної точки зору» [28].

Розглянуті вище історико-філософські позиції П. Юркевича та П. Ліницького увиразнюють той факт, що напрямок, в якому рухалась київська духовно-академічна філософія на шляху подолання одномірності гегелівської концепції історії філософії, збігається з напрямком німецької післягегелівської історико-філософської традиції, представленої К. Фішером, В. Віндельбандом, В. Дільтеєм та ін. Причому рух цей виявляє себе як результат самостійних роздумів і власної історико-філософської творчості. Грунтовне знайомство з новітньою захід-

ноєвропейською історико-філософською літературою давало лише стимули для неї, не маючи нічого спільного з епігонством.

Ще більше увиразнюють визначений напрямок руху теоретико-методологічні студії київських університетських істориків філософії кінця XIX - початку XX ст.

Особливою зваженістю і поміркованістю в оцінках історико-філософської концепції Гегеля вирізняються, на наш погляд, праці Павла Тихомирова. На переконання П. Тихомирова, хоч би якими не доліками страждала гегелівська модель історико-філософського процесу, хоч би якою далекою була вона від реальних умов філософського розвитку, «основний погляд Гегеля на сутність історичного процесу в зміні філософських вчень як процесу послідовного, зв'язного й закономірного наближення до істини, є цілком правильним» [29]. Інша річ, що вимагаючи від філософських систем одноманітності й розташовуючи їх за апріорними рубриками, німецькому мислителю не вдалося забезпечити плідному принципу такої ж плідної реалізації. Втім у розвитку історико-філософської науки, справедливо наголошує П. Тихомиров, і здобутки Гегеля, і його прорахунки відіграли однаково важливу роль: «Позитивна і цінна сторона гегелівського погляду на історію філософії, так само як і усвідомлення допущених ним помилок, утворюють той ґрунт, на якому зросло й постало ясне усвідомлення істинних наукових завдань історії філософії та правильне розуміння її методів» [30].

На думку П. Тихомирова, особливо значну роль щодо останнього відіграли праці Куно Фішера: його історико-філософські студії, увиразнюючи плідність гегелівських принципів і водночас долаючи похибки в їхній реалізації, допущені Гегелем, стали настільки серйозним кроком у розвитку історико-філософської науки, що «Куно Фішера разом із Гегелем можна вважати творцем наукової історії філософії» [31]. Одну з найбільших заслуг К. Фішера П. Тихомиров вбачає саме у ствердженні в історико-філософській свідомості значущості культурно-історичної детермінанти розвитку філософії.

Втім хоч би як історико-філософська наука має завдячувати Гегелю і К. Фішеру, далеко не всі проблеми, на думку П. Тихомирова, дістали належне висвітлення й розв'язання у спадщині її творців. Останнє стосується передусім ролі індивідуального фактора, творчої особистості, в розвитку філософії, - фактора, відкинутого Гегелем і недооціненого К. Фішером. Як зазначає П. Тихомиров, важко назвати ім'я історика філософії, що вперше акцентував увагу на особистісній детермінації історико-філософського процесу, втім найбільше відзначились у цьому питанні, на його думку, В. Віндельбанд, Р. Фалькенберг та Г. Гефдінг.

Висновок, зроблений П. Тихомировим на підставі аналізу найзначніших станів у становленні

і розвитку історико-філософської науки, видається цілком закономірним: «відтоді як історія філософії стала на твердий науковий ґрунт - з Гегеля й до наших днів - для історика з'ясувалась необхідність, пояснюючи будь-яку систему, розкривати в ній дію *трьох факторів: логічного, культурно-історичного та індивідуального*» (курсив мій.- М. Т.) [32], а отже, «показати три речі: чому і за яких обставин навчав даний філософ? Як виникло таке вчення? Яку цінність воно має у загальному зростанні філософського зору?» [33].

Відповідно до зазначених детермінант розвитку філософії П. Тихомиров визначає методи, до яких має вдаватися історик філософії, як ідейно-прагматичний, культурно-історичний і психологічний, кожен з яких «у належних межах повинен застосовуватися до вивчення кожної системи» [34]. Виходячи з необхідності виявлення в усякій філософській системі моменту істини, дослідник повинен усвідомлювати пріоритетність «ідейно-прагматичного» тлумачення як такого, що власне й уможливує адекватну філософсько-критичну оцінку, але з необхідністю має спиратись і на культурно-історичний, і психологічний методи, які «мають сприяти, передусім і головним чином, виокремленню у досліджуваній системі науково-цінного та істинного від випадкового історичного та індивідуально-суб'єктивного домішки, а також виразненню позитивного наукового значення тих або тих ідей системи вказівкою на їхні реальні мотиви й відношення» [35]. Отже, культурно-історичне і психологічне пояснення «повинні передувати ідейно-прагматичному, утворювати для нього природне ґрунт та історичне опертя» [36]. Виходячи з такого міркування, П. Тихомиров піддає глибокому сумніву як твердження В. Віндельбанда про залежність використання того або іншого із згаданих методів історико-філософського дослідження від фактичного стану джерел, так і визнання виключного значення ідейно-прагматичного методу тими з істориків філософії (зокрема Гегелем), які вбачають у попередньому розвитку підготовку до певної філософської системи. На думку київського історика філософії, «погляд, що вважає історію філософії підготовкою або введенням до абсолютно істинної системи філософії є, в принципі, цілком законним, і лише за нього історія філософії постає науково цінною дисципліною. Єдине, що потрібно пам'ятати, ... аби не припуститися помилки, - зауважує П. Тихомиров, - це те, що жодна система не буває настільки всеохопною, бодай для свого часу, аби справедливо вважатися повним підсумком попереднього філософського розвитку» [37].

Розглядаючи проблеми методології історико-філософського дослідження, П. Тихомиров особливо наголошує на марності спроб визначити для нього якісь одноманітні зовнішні прийоми і способи. Всі вони залишатимуться лише «мертвою схемою»,

якщо не поєднуватимуться з тим, що не піддається чіткій методологічній регламентації. Поділяючи віндельбандівські настанови, П. Тихомиров має на увазі здатність «стати на точку зору пояснюваного автора, немовби асимілювати своє мислення і свої інтереси з його мисленням та інтересами» [38]. Вимагаючи від історика філософії здібності до «симпатичного переживання чужого душевного життя», П. Тихомиров розглядає цю здібність не стільки як особливий талант, скільки як результат праці над собою. «Головна і певною мірою єдина умова для історика філософії - збутися під час пояснення всіх своїх власних переконань щодо істинного і хибного, пам'ятати, що все це, власне, доволі умовні категорії, - й істинне для нашого часу може здаватися таким тільки нам, за плечима яких стоїть понад двохтисячолітня історія думки, натомість для давніших мислителів існували інші обрії, так само, як зовсім інші обрії існуватимуть і для наших далеких нащадків... Ніщо так не заважає розумінню чужих поглядів, - справедливо зазначає вчений, - як надто міцна й короткозора впевненість в остаточній і непохибній істинності своїх власних суджень. Лише той, хто переконав себе у відносності всіх історично виниклих точок зору, не виключаючи й своєї власної, хто привчив себе цінувати саму цю відносність як запоруку постійного і нескінченного нашого наближення до абсолютної істини, - той здатен надати своєму мисленню достатню рухливість, аби озвичаїтись у рамках будь-якого світогляду» [39].

Аналізуючи сутність і специфіку історико-філософської оцінки, П. Тихомиров наголошує на неприпустимості її отождоження з пересічною критикою. Вже К. Фішер зауважував на тому, що оцінка філософського вчення не повинна зводитися до осуду або схвалення, пошуку хибного або правильного. Акцентуючи значущість накресленої німецьким мислителем «схеми» філософської критики, ґрунтованої на формально-логічній перевірці основних засад і висновків того чи іншого вчення, П. Тихомиров вважає її дещо застарілою й надто прив'язаною до «гегелівських забобонів». К. Фішер, як справедливо відзначає П. Тихомиров, «цілком незаконно покладає на історика філософії завдання доповнювати і виправляти систему, в разі коли вона не доводить своїх висновків до кінця або робить неправильні висновки; справа історика - тільки *показати* цю неповноту і неправильність, як підґрунтя для нового перегляду проблеми в подальших системах; так само йому нема жодної потреби ані погоджуватися з системою та пропагувати її, ані відкидати» [40]. Заперечення П. Тихомирова викликає і характерне для К. Фішера отождоження істинності з відсутністю логічних суперечностей. Як справедливо зауважує П. Тихомиров, «унікати суперечностей вміє навіть міфологічне мислення. Набагато важливіше показати, наскільки засадові начала є вільними від догматичних і суперечливих припущень» [41].

Як найадекватніший метод історико-філософської оцінки П. Тихомиров оцінює запропонований В. Віндельбантом метод «іманентної критики», що має на увазі розгляд і оцінку певного філософського вчення у межах його власних засад і припущень. «Іманентна критика» перебачає формально-логічну перевірку вчення в цілому, його вихідних засад і відповідності до них висновків, причому перевірки «не за даними нашої науки і нашого досвіду, а за даними тодішньої науки, тодішнього досвіду» [42].

Розглядаючи здійснення іманентної критики як одне з найважливіших завдань історико-філософської науки, П. Тихомиров вбачає її основну мету в увиразненні «позитивного значення тієї чи тієї філософської системи в історичному русі загальнолюдської (універсальної) філософської думки», а послідовну реалізацію цієї мети вважає надійною запорукою «проти різного штибу суб'єктивних захоплень» [43]. Втім, як слушно відзначає науковець, заклики до історико-філософської безсторонності на практиці реалізуються надто нечасто. Не завжди належним чином тлумачиться і сама безсторонність. Яскравий приклад того, наскільки далеко здатний відхилитися захоплений історик філософії від мети іманентної критики, П. Тихомиров знаходить в історико-філософських працях А. Фульє, який підміняє завдання виявлення суперечностей і похибок у досліджуваних ученнях їхнім виправленням і розв'язанням. Справа історика філософії - «показати, як у послідовній зміні систем людський розум поступово наближається до оволодіння абсолютною істиною, а не обробляти кожну систему так, аби вона могла стати елементом універсального істинного світогляду. Це - справа історії як об'єктивного, здійснюваного в часі, процесу, а не справа історії філософії як науки, що тільки зображує цей реальний процес, але ніяк не вирішує наперед його результати» [44]. Рішуче заперечуючи проти «власного філософування на чужі теми» (так влучно характеризує П. Тихомиров доволі поширені в історико-філософській літературі спроби розв'язання суперечностей, знайдених у тому або тому вченні, чи розгортання полеміки з його автором), науковець глибоко переконаний: «Не витворювати доктрини і відповіді на філософські питання повинен історик філософії, а лише пояснювати й оцінювати доктрини та відповіді, що вже існують... Справді, генетичний процес поступового й різнобічного вироблення філософського світогляду тільки тоді буде зрозумілим, якщо надати змогу досліджуваним системам самим говорити за себе, і відкриті в них прогалини не заповнювати власними теоріями, а показати, як ці прогалини поступово заповнювались - може, й не завжди вдало - іншими системами. А ті сторони певного питання, що залишались нез'ясованими, - лише відзначати як проблеми майбутнього» [45].

Надзвичайно важливою у методологічному відношенні видається критика П. Тихомировим ку-

мулятивістського підходу до вивчення історії філософії. Історико-філософський процес не розглядається ним як ієрархія щаблів розвитку, де кожний подальший «знімає», вживаючи гегелівську термінологію, кристалізовані істини попередніх, утримуючи зерна істини, з яких колись має зрости істина цілокупна. Немає жодної необхідності, на переконання вченого, «визнати в даній системі істинним, з певної точки зору, неодмінно утримувати як елемент універсальної системи. Якщо певне начало складає момент наближення до істини, то це ще не значить, що воно має бути утримане, - бодай з виправленнями й обмеженнями, - в остаточному підсумку філософського розвитку: адже воно могло бути лише перехідним моментом, могло мати значення лише методологічного принципу й, зігравши свою історичну роль, вже втратити своє позитивне значення. Справа історика, - наголошує П. Тихомиров, - лише судити про філософські принципи, а не видавати їм свідчення на безсмертя, не вбирати їх у шлюбну одягу, в якій вони були б гідні ввійти в чертоги істини» [46].

Отже, численні «осаяння», що їх знаходимо у спадщині згаданих вище істориків філософії Київської духовної академії та Університету св. Володимира щодо ролі культурно-історичних та особистісних чинників історико-філософського процесу, виразно засвідчують факт визрівання в київській академічній традиції XIX - початку XX ст. цілісного, концептуально оформленого і теоретично обґрунтованого підходу до історії філософії, позбавленого монологічності, логіцизму й пафосу деперсоніфікації. І все ж таки, вже названі у цій статті київські історики філософії демонструють, здебільшого, саме «осаяння» - навіть у працях П. Тихомирова не знаходимо останнього й рішучого кроку до концептуального осмислення історико-філософського процесу через призму єдності логічного і культурно-історичного начал, сфокусованих у творчій філософській індивідуальності. Такий крок, а разом із ним обґрунтування культурологічного підходу до вивчення історії філософії, здійснює Олександр Гіляров, з іменем якого пов'язані найзначніші досягнення київської академічної філософії у галузі історико-філософської науки на зламі XIX-XX ст.

Підґрунтя історико-філософської концепції О. Гілярова становить розуміння філософії як творчої діяльності, спрямованої до побудови «такого цілісного і злагодженого світорозуміння, яке відповідало б усім вимогам нашого духу, однаково теоретичним, моральним, естетичним, допомагало б порозумітися в усіх складних питаннях і давало б керівництво для життя» [47]. Таке тлумачення не означає заперечення мислителем наукового статусу філософії - неприйнятним для нього є лише сциєнтистське її тлумачення. У розумінні О. Гілярова філософія є особливою світоглядною наукою, що, вміщуючи знання про світ, висловлює ціннісне до нього ставлення, створює моральний ідеал, що дає

людині систему життєвих цінностей, переконань і вчинків. Висловлюючи людське прагнення до гармонії зі світом, єдиним з нею й водночас зовнішнім щодо неї, філософія спрямована й на досягнення внутрішньої єдності - єдності розуму, почуття і волі, що складають людську духовність. Адже в реальному житті, рухливому й плинному, душа людини не може зберігати необхідної для пізнання істини рівноваги, шматуючись між «істинами розуму» й «істинами серця», прагнучи їхньої єдності в цілісному світорозумінні, віднайдення якого й становить найважливіше завдання філософії.

Критикуючи хронікальні виклади філософських учень, що позбавляють історію філософії внутрішнього сенсу, зводячи її до зовнішньої зміни точок зору, О. Гіляров водночас не поділяє й гегелівської концепції, злагоженість якої, кажучи його словами, купується ціною насилля над фактами, що не бажають вкладатися до заздалегідь підготовленого логічного каркасу. Історія філософії, з погляду О. Гілярова, відображає одвічне людське прагнення до цілісного і суголосного світорозуміння, а позаяк світорозуміння «складається разом і особистою творчістю, і дією навколишніх умов», то «за різних часів бувають і різні світорозуміння, залежно від стану загальної культури» [48]. Відтак у концепції мислителя історичний розвиток філософії розглядається через призму єдності логічної, особистісної та культурно-історичної детермінант, сфокусованих у творчій особистості.

На наш погляд, О. Гіляров надзвичайно влучно схоплює таку специфічну рису філософії, як її амбівалентність: відображаючи об'єктивний світ, вона водночас висловлює певне ставлення до світу з боку суб'єкта; існуючи як дещо відокремлене від суб'єкта, вміщене у загальні форми, вона водночас виявляється у формі індивідуально-особистісної: «Кожен з філософських синтезів - плід особистої творчості їх авторів, що визріває на ґрунті сучасної для них культури, відповідно до їхніх особистих схильностей, смаків, настроїв, співчуттів і неспівчуттів» [49].

Цей акцент, зроблений мислителем на опосередкованості культурно-історичної детермінації розвитку філософії механізмом детермінації особистішої, видається надзвичайно плідним. Справді, функціонуючи в системі культури, філософія є не лише вченням про мислення, а й осягненням світу через мислення, історично визначеним образом, стилем мислення, кажучи словами Гегеля, «епохою, схопленою думкою». Втім мислення як природно-історичний процес відбувається лише в людській голові, й у цьому сенсі самий акт мислення завжди індивідуальний. Феномен культури, філософія водночас є й особистісним феноменом. Відчуваючи вплив середовища і часу, особа ніколи не є «відбитком» соціуму, його повторенням на рівні мікросмосу, її духовний світ - активний і самодостатній, і філософська ідея є результатом її внутрішньої активності, синтезу знань про світ і морального його переживання.

У своєму прагненні вивчити особистісний аспект філософського знання О. Гіляров виходить з переконання, що універсальною проблемою філософії є людина та її ставлення до світу: «Всі наші думки, погляди, переконання, вірування, настанови, теорії тощо - людські й мають сенс і значення лише для людини і через відношення до неї», - підкреслює він [50]. Людина в розумінні мислителя є цілісною, природною і соціальною водночас істотою, відтак дослідження явищ духовного життя однаково потребує знання природних і соціальних закономірностей людського буття: «Без знайомства з усіма... подробицями нашої природи, - зазначає О. Гіляров, - не можна чітко зрозуміти такої нашої складної діяльності, як філософська. Туман у визначенні сутності й значення філософії йде передусім від нечіткого погляду на нашу істоту» [51]. Водночас, наголошує мислитель, «для розуміння нашого життя недостатньо вивчення лише людських індивідів, необхідно брати людину як члена суспільства, в її суспільному середовищі» [52].

З позицій єдності природного і соціального в людині О. Гіляров підходить і до вивчення філософії як особистісного феномена, як творчої діяльності, в якій відбувається самореалізація філософуючого суб'єкта і результати якої завжди відбивають своєрідність даної особи, особливості її людської долі, психічної організації, характеру й темпераменту, прихованих за теоріями та ідеями.

Акцентуючи на ролі емоційно-вольових моментів у філософській творчості, О. Гіляров виходить з того, що пізнавальний акт, здійснюючись завжди в особистісній формі, не може бути зрозумілим лише у межах логіки. Суб'єкт пізнання не є абстракцією, він є особистість, що має свій, унікальний духовний світ, світ не лише думок, а й почуттів: він шукає, кохає, страждає, відчуває радість і біль. Як світогляд, як засіб духовно-практичного осягнення світу філософія не вичерпується лише знаннями про світ, спираючись на все розмаїття людських почуттів, без яких неможливо перетворення знань на переконання. Адже ж знання набуває світоглядного значення лише тоді, коли переломлюється через призму життєвих цінностей, настанов, мотивів людської діяльності.

Отже, історія філософії уявляється О. Гілярову не у вигляді застиглих постулатів, а як творчий процес, безперервний рух до філософського ідеалу, рух, участь в якому беруть не «безликі» ідеї, а їхні творці, в якому кожна творча доля, неповторна та індивідуальна, несе на собі відбиток часу й унікального внутрішнього світу особистості. Безперечно заслуговують на увагу кроки, зроблені мислителем на шляху вивчення механізму філософської творчості, - у дослідженні свідомого й несвідомого, ролі уяви, емоційно-вольових компонентів у створенні філософських вчень, у доведенні того, що звернення до психології є необхідним моментом у вивченні історії пізнання взагалі.



Особливу цінність викладеним міркуванням О. Гілярова надає той факт, що, наполягаючи на ролі особистісного начала у розвитку філософії, він уникає суб'єктивістських абсолютизацій і вузькопсихологічних трактувань. Особистісне знання, яким є філософія як активне осягнення світу, тлумачиться ним як своєрідний сплав внутрішнього, індивідуального й об'єктивного, незалежного від нього. Вбачаючи у кожному філософському вченні печатку своєрідності особистості її творця, О. Гіляров ніколи не забуває, що особа «в усіх своїх суб'єктивних переживаннях стоїть під впливом середовища і часу» [53]. В особі філософа, наголошує О. Гіляров, немовби у фокусі знаходять своє відображення соціальні, економічні, моральні, політичні та інші реалії його епохи. Переломлені крізь призму творчої індивідуальності мислителя, вони визначають його світорозуміння. Отже, філософія «породжується всім багатством суспільного і духовного життя, це багатство у собі відображає, собою примножує й суспільному життю служить» [54]. Відтак будь-яке філософське вчення може бути зрозумілим лише у конкретно-історичному контексті, з урахуванням усіх різноманітних зв'язків, в яких перебуває філософія кожної доби, адже ж «між усіма сторонами духовного життя існує тісний зв'язок» [55].

На думку мислителя, виривати історію філософії із зв'язку з іншими течіями суспільного і духовного життя, бачити в ній самодостатнє ціле, - «значить розуміти її не лише однобічно і вузько, а й зовсім неправильно» [56]. Виходячи з такого переконання, О. Гіляров завжди намагається розглядати філософію в єдності з іншими формами суспільної свідомості, прагне показати, як у реальній історії переплітаються релігія, філософія, наука, мистецтво, моральність, політика, право, невтомно наголошуючи, що сутність останніх розкривається, тільки виходячи з єдності всіх форм духовного життя, обумовленої «спільною творчою діяльністю, що по-різному в цих різновидах розгалужується» [57].

Важливий у теоретичному і методологічному відношенні висновок про те, що «внаслідок органічної єдності нашого духу всі його витвори настільки переплітаються, що цілковито розмежувати їх і дати для кожного точне визначення неможливо» [58], О. Гіляров робить на підставі вивчення реальних умов функціонування філософії в її історії. Цілісність, внутрішня єдність духовної культури певної доби не є абстракцією, що існує у мисленні історика: вона реальна, конкретна, наочна у діяльності її творців. Історія культури, нагадує О. Гіляров, зберігає імена всебічно й універсально розвинених осіб. В античності майже кожний значний мислитель був водночас і філософом, і фізиком, і астрономом, і геометром, і поетом. Видатні мислителі середньовіччя відомі як богослови, містики, філософи, алхіміки й навіть винахідники. Творчий універсалізм «титанів» Відродження викликає подив і

захоплення всіх подальших поколінь. Те саме стосується й новоєвропейської культури, починаючи від Галілея (природознавця, філософа, автора праць з мистецтвознавства, одного з творців італійської літературної мови), Паскаля (математика, філософа, публіциста, сатирика), Ляйбніца (філософа, історика, юриста, географа, політика, дипломата) й закінчуючи багатьма іншими мислителями. Історик філософії, справедливо наполягає О. Гіляров, повинен, отже, досліджувати творчу спадщину того чи іншого мислителя як цілісність, не обмежуючись лише її філософською стороною й не вириваючи з тієї єдності, поза якою вона не може бути зрозумілою й оціненою.

Намагаючись з'ясувати, чим же визначається культурно-історична специфічність епохи, відбита у філософських пам'ятках, О. Гіляров заперечує проти вивчення історико-філософського процесу лише з погляду його «зовнішньої» зумовленості. Поряд із зовнішньою мислитель визнає й внутрішню, логічну закономірність філософського розвитку. Для нього безумовна наявність генетичного зв'язку між філософськими вченнями. Історія філософії має свій внутрішній сенс і не може розглядатися як суто зовнішня зміна різноманітних поглядів та ідей, що виникають невідомо чому і навіщо. Важливу роль в історико-філософському процесі, на думку О. Гілярова, відіграє філософська традиція, наступність філософських учень. Задуми, що виступають під іменем певної особи, завжди мають за собою довжелезну історію. Філософські теорії створюються в цьому смислі століттями, «розумовою діяльністю не одного, а багатьох, інколи цілих поколінь, до того ж різних народів» [59].

Втім, справедливо відзначає О. Гіляров, абсолютизація логічної детермінанти розвитку філософії є помилкою. Критикуючи гегелівську концепцію історії філософії за її «логіцизм», за зображення історії філософії як розгортання ідеї, в «якому кожне наступне необхідно покладається попереднім згідно зі схемою, встановленою за суто теоретичними міркуваннями самим Гегелем» [60], О. Гіляров висловлює переконання в тому, що правильним треба визнати той шлях, «яким історія філософії розвивається згідно певної схеми, але не нав'язаної історії, а з неї виведеної, і таким чином, аби кожний період пояснювався без усіляких напинань з різноманітних суспільних умов йому попередніх і сучасних» [61]. Тільки виходячи з єдності, а не тотожності логічного та історичного, і можна, на думку мислителя, відтворити історико-філософський процес в усій його повноті.

Отже, у концепції О. Гілярова знаходимо безпрецедентну для вітчизняної історико-філософської традиції спробу всебічного розгляду проблеми детермінації розвитку філософії. Внесок київського науковця в її розробку полягає не лише у послідовному й змістовному аналізі особистісної, культурно-

історичної та логічної детермінант, а й, передусім, у самому підході до розв'язання цієї проблеми – у прагненні вивчити історико-філософський процес у його цілісності, через призму єдності тих факторів, що його зумовлюють. Не протиставляючи й відмежовуючи, а розглядаючи їх у взаємопроникненні й органічному зв'язку і можна сподіватися на адекватне відтворення історії філософії. Цей висновок, зроблений О. Гіларовим, видається надзвичайно важливим для сучасної історико-філософської науки.

Поглиблення теоретичних засад і методологічних настанов культурологічного підходу до вивчення історії філософії знаходимо у працях учнів О. Гіларова, серед яких згадаємо, зокрема, Генріха Якубаніса.

Методологічний інструментарій, експлікований Г. Якубанісом у його історико-філософських розвідках, викладене ним розуміння вихідних принципів і засад історико-філософського дослідження виявляють у ньому послідовного прибічника культурологічного підходу до вивчення історії філософії. Цей підхід, як уже відзначено вище, з необхідністю висуває на перший план аналіз особистісного виміру розвитку філософії, адже культура складається й функціонує як результат і форма діяльності, спрямованої до саморозвитку людини та її індивідуальності. Саме це має на увазі Г. Якубаніс, коли зазначає, що особливість тих чи тих філософських учень «обумовлюється двома причинами: по-перше, властивостями культурної епохи, що в них відображається; по-друге, й до того ж головним чином, особливостями духовного складу їхніх творців, причому ці два агенти входять у настільки тісну взаємодію, що їх майже неможливо відокремити один від одного» [62]. Метод наукології, або науково-раціоналістичний підхід до історії філософії, видається мислителю надто вузьким, адже зосереджуючись на ньому, «ми дивимось на даний світогляд як на зовнішній, мертвий об'єкт вивчення, вилучаємо його з живого зв'язку з особою, з різнобічним змістом внутрішнього світу автора, а якщо й цікавимося цією особою, то, знов-таки, лише остільки, оскільки в ній відбилися ті або ті абстрактні ідеї, що зберегли, прямо чи непрямо, спекулятивний інтерес до нашого часу» [63]. Це нехтування індивідуальним, особистісним началом призводить, на думку Г. Якубаніса, до деформації історико-філософського процесу, адже інколи, підкреслює він, саме в індивідуальних особливостях мислителя «лежить ключ до розгадки цілого» [64]. З іншого боку, «не намагаючись проникнути у внутрішній світ окремих історичних осіб, – наголошує філософ, – ми не зрозуміємо достатньою мірою і культурно-історичного процесу взагалі» [65].

Виходячи з цих загальних принципів, Г. Якубаніс визначає ті конкретні етапи, які повинна містити у собі сама процедура історико-філософського дослідження. Таких етапів, на думку мислителя, має бути

чотири. Перший етап полягає у ретельному вивченні *всієї сукупності загальноісторичних умов*, в яких складалось і визрівало певне філософське вчення. На цьому етапі, наголошує вчений, дослідник аж ніяк не може обмежуватись розглядом науково-філософських ідей конкретної доби. Його завдання – аналіз широкого історико-культурного контексту, усіх «виявів зовнішнього і внутрішнього життя народу» [66], суспільства, в якому живе мислитель. Причому такий аналіз має враховувати не лише наявні реалії певної епохи, а й той прихований потенціал, якому «судилося розвинути і виявитись згодом» [67].

Другий етап історико-філософського дослідження повинен мати на меті всеохопне осягнення творчої індивідуальності творця філософського вчення, в якому *увесь зміст його особи розкривався б як живе ціле*. Дослідник має відмовитись від мимовільного бажання «розчинити» чужу індивідуальність у «своєму» понятті, від її оцінки з упередженої власними схильностями й науковими пріоритетами точки зору, від залучення певного автора «до тієї або іншої категорії типових представників сучасної, новоевропейської думки» [68].

Лише після здійснення перших двох процедур, коли «буде встановлений... загальний фон картини і перестане бути психологічною загадкою її центральна фігура» [69], історик філософії може, на думку Г. Якубаніса, розпочати власне аналіз філософського вчення, вникнути в усі його деталі, зіставити їх між собою, з'ясувати їхнє місце в логічній низці ідей.

Завершувальний, четвертий, етап передбачає, з погляду вченого, перехід від історико-філософського аналізу до історико-філософського синтезу, результатом якого має стати з'ясування дійсного значення певного вчення та його автора, впливу його особи та ідей на сучасників і подальші генерації, визначення «його активної ролі у безперервному культурно-історичному процесі». Як бачимо, Г. Якубаніс, так само як і О. Гіларов, дуже точно схоплює зміст і мету історико-філософського пізнання взагалі: адже остання полягає не в реконструкції, а в актуалізації ідейного надбання минулого, що отримує, як результат, нові смисли.

Модель історико-філософського дослідження, запропонована Г. Якубанісом, розглядалась ним самим як певний ідеал для історика філософії. Він добре усвідомлював, наскільки складним є реальний шлях до здійснення цього ідеалу, хоч залишався глибоко переконаним у тому, що краще «зробити бо-дай кілька кроків складним, але правильним шляхом, аніж зовсім не ставати на нього, посилаючись на труднощі» [70]. Реальні кроки, зроблені київськими істориками філософії XIX – початку XX ст. у цьому напрямку (згадаймо «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичеських вірувань» О. Новицького, «Філософію XVII і XVIII ст. у порівнянні з філософією XIX ст. і відношення одної й другої до освіти» С. Гогоцько-

го, «Грецькі софісти, їх світогляд і діяльність у зв'язку із загальною політичною і культурною історією Греції» та «Передсмертні думки ХІХ ст. у Франції» О. Гілярова, «Емпедокл: філософ, лікар і чародій» Г. Якубаніса та інші праці, в яких визрівали й випробувались теоретичні засади і методологічні настанови культурологічного підходу до вивчення історії філософії) є, на наш погляд, переконливим свідченням правоти такої позиції.

Як бачимо, призабуті (а радше - невідомі) сторінки київської академічної філософії приховують

величезний досвід осмислення проблем теорії і методології історії філософії, конструктивні ідеї щодо механізму взаємодії філософії з релігією, наукою, мистецтвом, співвідношення національного і загальнолюдського, принципів історико-філософської критики, доволі цікаві спроби концептуального осмислення історико-філософського процесу. Вивчення й осмислення цього досвіду є вельми корисним тим історикам філософії, що блукають «методологічними роздоріжжями» пострадянського простору.

1. Див.: *Фицци І. Д.* С. С. Гогоцький як історик філософії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук.- К., 1996.- С 6.
2. *Старовойт О. М.* Релігійне вільнодумство як прояв культурно-національного відродження в Україні кінця ХVІ - початку ХVІІ ст. (Стефан Зизаній): Автореферат дис. ... канд. філос. наук.- Львів, 1997.- С. 9.
3. *Колісник О. В.* Категорія ментальності та її прояви в українській культурі: культурологічний аспект: Автореферат дис. ... канд. філос. наук.- К., 1997.- С 8.
4. Див.: *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб.- К.: Вища школа: Т-во «Знання», КОО, 1999.- С 3-7.
5. Див.: *Федів Ю. О., Мозгова Н. Г.* Історія української філософії: Навч. посіб.- К.: Україна, 2000.- С 3.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук.- Т. 1.- М.: Мысль, 1974.-С. 99.
7. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение.- СПб.: Наука, 2000.-С. 185.
8. Там само.- С. 69.
9. Там само.
10. Докладніше про це див.: *Ткачук М. Л.* Проблеми теорії та методології історії філософії у творчості Ореста Новицького // Наукові записки НАУКМА.- Т. 19. Спеціальний випуск: У 2-х ч.- К., 2001.- Ч. І.- С 87-93. *її ж.* Теоретичні і методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького // Наукові записки НАУКМА.- Т. 19. Філософія та релігієзнавство.- К., 2001.- С. 70-75.
11. *Юркевич П.* Идея // *Юркевич П.* Философские произведения.- М.: Правда, 1990- С 67.
12. *Його ж.* Философия и практическая жизнь, для университетских чтений, лекции 1862-63 гг.- Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського [далі - НБУ] - ДА.- 356 Л (Муз. 818 д).- № 3.- Арк. 8.
13. *Ключевский В. О.* Из писем П. П. Гвоздеву // *Юркевич П. Д.* Философские произведения.- Цит. вид.- С. 545.
14. *Ясперс К.* Цит. праця.- С. 213.
15. *Юркевич П.* Философия и практическая жизнь, для университетских чтений, лекции 1862-63 гг.- Институт рукопису НБУ- ДА.- 356 Л (Муз. 818 д).- № 3.- Арк. 8.
16. *Линицкий П.* Основные вопросы философии: Опыт систематического изложения философии.- К., 1901.- С. 7.
17. *Його ж.* Очерки истории философии древней и новой.- К., 1902.-С. 16.
18. Там само.
19. *Його ж.* Обзор философских учений.- К., 1874.- С. 2.
20. Там само.
21. Там само.- С. 2-3.
22. Там само.- С. 2.
23. Там само.- С. 7.
24. *Його ж.* Очерки истории философии древней и новой.- Цит. вид.- С. 14.
25. Там само.- С. 7.
26. Там само.
27. Там само.
28. *Його ж.* Основные вопросы философии: Опыт систематического изложения философии.- Цит. вид.- С. 8.
29. *Тихомиров П. В.* Научные задачи и методы истории философии.- Сергиев Посад, 1907.- С. 12.
30. Там само.- С. 12-13.
31. Там само.- С. 20.
32. Там само.- С. 23.
33. Там само.- С. 24.
34. Там само.- С. 28.
35. Там само.- С. 29.
36. Там само.
37. Там само.- С. 30.
38. Там само.
39. Там само.- С. 31.
40. Там само.- С. 34.
41. Там само.
42. Там само.- С. 35.
43. Там само.- С. 36.
44. Там само.- С. 42.
45. Там само.- С. 43^14.
46. Там само.- С. 44.
47. *Гіляров А. Н.* Философия в ее существе, значении и истории.- Ч. 1.-К., 1918.-С. 65.
48. *Його ж.* Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Университетские известия (К.) - 1902.- № П.- С. 139.
49. *Його ж.* Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.- Институт рукопису НБУ- Ф. 210.- № 4.- Арк. 25.
50. *Його ж.* Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму II Записки соціально-економічного відділення ВУАН.- К., 1926-1927.- Т. IV- С 75.
51. Там само.- С 85.
52. Там само.
53. *Його ж.* Философия в ее существе, значении и истории.- Т. I - Цит. вид.- С. 59.
54. Там само.- С. 166.
55. *Його ж.* Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции- М., 1888.- С. 70.
56. *Його ж.* Философия в ее существе, значении и истории.- Т. I.-Цит. вид.-С. 166.
57. Там само.- С. 55.
58. Там само.- С. 66.
59. *Його ж.* Философия в революционной и классовой борьбе.- Институт рукопису НБУ- Ф. 210.- № 3.- С. 114.
60. *Його ж.* Философия в ее существе, значении и истории.- Т. I.-Цит. вид.-С. 167.
61. Там само.
62. *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки // *Гельдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла. Драма- К.: СИНТО, 1994.- С. 22.
63. Там само.- С. 24.
64. Там само.- С. 25.
65. Там само.
66. Там само.
67. Там само.
68. Там само.- С. 21.
69. Там само.- С. 26.
70. Там само.

Maryna Tkachuk

**HISTORY OF PHILOSOPHY IN A CULTUROLOGICAL MEASUREMENT  
(FROM EXPERIENCE OF THE KYIV HISTORIANS  
OF PHILOSOPHY XIX - BEGINNING XX CENTURIES)**

*The article is devoted to the analysis of the theoretical and methodological basis of the culturological approach to study of a history of philosophy. The author proves, that the first domestic experience of its substantiation and realizations in practice of particular researches is carried out by the historians of philosophy of the Kyiv Spiritual Academy and St. Vladimir University.*