

Наука, 2005. — С. 478 — 489. **5.** Білорус О. Г. Глобалізація і національна стратегія. — К.: Батьківщина. — 2001. — С. 10. **6.** Нейсбит Дж. Мегатренди. — Москва, 2003. **7.** Рудницька Т. «Інтеграція» і «вестернізація» життєвого світу особистості в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2002. — № 2. **8.** Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — Москва, 2003. **9.** Шейко В. М., Богуцький Ю. П. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина XIX — початок XXI ст.). — Монографія. — К: Генеза, 2005. — С. 189 — 223.

Надійшла до редакції 26.02.2008 р.

### *Костянтин Кислюк*

*КИСЛЮК Костянтин Володимирович* — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри історії та теорії культури Харківської державної академії культури. Сфера наукових інтересів — філософія історії в різноманітні її формоутворень в історії світової і вітчизняної культури.

## **МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІОСОФІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

---

На сьогодні цілком очевидним у найрізноманітніших галузях гуманітарного знання є українознавчий ухил досліджень. Підраховано, наприклад, що за останнє десятиліття XX ст. було надруковано 379 найменувань навчальних видань з історії для вузів, з них безпосередньо: 167 — з історії України, 52 — із всесвітньої історії [6, с.17]. Зрозуміло, що це явище відображує нагальну суспільно-політичну потребу у складанні простору уявлень, навколо якого має завершитися формуван-

ня української політичної нації. Проте творення української національної ідентичності містить також очевидну небезпеку національно-державного ухилу україніки.

На нашу думку, одним із найдієвіших засобів запобігання крайнощам українознавчих студій є постійна ревізія застосовуваного методологічного інструментарію. Його спеціалізоване напрацювання, на нашу думку, може стати у пригоді як для верифікації поширених теоретичних підходів, так і для підвищення концептуального рівня аналізу фактичного матеріалу. Найповніше у 2000-х цей аспект привертав увагу Вілена Горського [4; 5], виступаючи засадничою віссю розвитку очолюваної ним наукової школи української філософської культури.

Метою даної статті ми бачимо якраз встановлення умов можливості дослідження історіософської проблематики у вітчизняній філософській культурі. Вибір предмету нашої роботи зумовлений тим місцем, яке відповідна тематика посідала в колі найбільш значущих для української культури ідей. Якщо використати відомий її поділ із філософської точки зору на чотири періоди (києворуський, бароковий, класичний XIX — першої третині XX ст., філософської думки 1920–1980-х рр. у радянській Україні та українській діаспорі), то впродовж, принаймні, двох з них історіософська проблематика виявиться провідною.

У нашій роботі ми спиратимемося як на принциповий теоретичний засновок на авторську концепцію української історіософії. Під нею розуміємо не синонім філософії історії, або, навпаки, історичної міфології, а своєрідну проміжну «навколофілософію історії», котра становила (і продовжує становити) панівну форму історико-пізнавальної діяльності у вітчизняній культурі.

Зазначимо принагідно, що акцентуація на українській історіософії не повинна розумітися як її відокремлення від філософії історії *на Україні*. Від XIX ст., після завершен-

ня систематизації класичної філософії історії, обидва вони співіснували. Більше того, чітко простежується тенденція до набуття ними загальної організаційної форми в певному науково-дослідному або навчальному закладі. У випадку із західноєвропейською філософією історії йдеться про розробку загальнотеоретичних проблем й універсальних схем всесвітньої історії, які проводяться українськими фахівцями на підмурівку західноєвропейських узгляднень. Українська проблематика до таких досліджень може залучатися опосередковано, наприклад, у процесі реконструкції торгівельно-контактів німецьким вільних міст Ганзейської спілки зі слов'янським світом (Ф. Фортинський).

Українська ж історіософія займається студіюванням в іншій предметній площині — історії української держави, нації, культури. Значною мірою, вона була і почасти залишається неінституціоналізованим феноменом. Причому, доступна для широкого читачього загалу художня історіософія, як, приміром, у випадку з М. Хвильовим, часто більш успішно виконувала етноконсолідуючі та етнозахисні функції, ніж академічна історіософія, замкнена на значно вужче коло фахівців.

З цієї причини потрібне паралельне висвітлення кожної у власному тезаурусі, аж ніяк не притаманне класичній і сучасній російській інтелектуальній традиції виопуклення евристичної специфіки історіософії як наукового стандарту для філософії історії. Втім, розведення філософії історії та української історіософії не виключає необхідності критичної рефлексії й подальшої систематизації української історіософії. В протилежному випадку, зростає вірогідність її втягування в сфери побутовування сучасної «вторинної» (порівняно з первинними її прадавніми зразками) міфотворчості.

У подальших теоретичних міркуваннях виходитимемо з припущення, що концептуалізація української історіософії неможлива поза історико-філософським підходом.

Необхідність історико-філософського підходу зумовлювалася передусім тією обставиною, що історіософія, за всієї «навколофілософічності» її епістемологічного статусу, належить до теоретичних феноменів суспільної свідомості та теоретичних різновидів історико-пізнавальної діяльності. Отже, безсумнівною є її підвищена філософська реципієнтність, чутливість, яка в історії української філософської культури завжди коригувалася суспільно-політичними обставинами, але ніколи так і не була зведена цими обставинами нанівець.

По-друге, треба зацентувати увагу, не стільки на персоналістичній своєрідності «історіософських поглядів» знаних діячів української культури, скільки, передусім, на логічній та ідейній послідовності складання *історіософії* до рівня теоретичної системи. Таких підхід, на нашу думку, дозволить краще виокремити її своєрідність в ідейно-теоретичній площині. У свою чергу, приклад історіософії дозволяє надалі вийти на більш високий рівень теоретичних узагальнень щодо специфіки національного буття філософської думки як такої.

По-третє, історико-філософський метод якнайкраще надається для об'єктивного врахування усього багатоманіття того рецепційованого культурного досвіду, на якому від початку розбудовувалася українська історіософія в своєрідному трикутнику, давно названому в спеціальній літературі: «Південь—Захід—Схід». Звичайно, кожен зі засадничих центрів зовнішніх впливів визначався за *географічною* ознакою по відношенню до місцезрозташування Києва. Але послідовність або зложеність їх домінування, так само як і зворотня рецепція України «очима» Візантії, країн Західної Європи та Російської імперії, поза якою репрезентація української історіософії залишиться безнадійно периферійною, були явищами цілковито *інтелектуальним, ширше — соціокультурним*. До того ж, кожна епоха вносила в це бачення свій автентичний колорит, якій треба обов'язково дослідити і врахувати при власних узагальненнях. Наприклад, відомо, що в сприйнятті країн Західної

Європи Візантія від X—XI ст. все більш виразно асоціювалося зі «Сходом», причому в негативістському сенсі цього слова. Польща разом із Україною у XVI ст. однозначно відносилися до «європейської Сарматії», тому часто описувалися західними інтелектуалами з великою прихильністю. Поступове підпадиння їх у наступні два століття під політичний вплив Російської імперії поволом спрямовувало уявлення європейців, які не бажали визнавати її участі в континентальних справах, у прямо протилежний бік.

Тому доречно уточнити, що історико-філософський дискурс щодо української історіософії мусить бути також спрямованим на історико-культурне середовище.

На переважаюче значення культурного підтексту для історії філософії одним із перших звернув увагу німецький філософ-неокантіанець В. Віндельбанд. Він наполягав на тому, що стан філософської думки визначається, у першу чергу, суспільними потребами і суспільними ж можливостями [3, с.20–24]. Такий самий підхід застосовував у знаменитій «Історії західної філософії» англійський філософ та громадський діяч Б. Рассел: «Моя мета — показати філософію як невід’ємну частину суспільного й політичного життя; не як ізольовані розважання визначних особистостей, а як породження і водночас джерело характеру різних людських громад, у яких процвітали різні філософські системи» [10, с.3].

Наголошуючи на своєрідності *української* історіософії як панівного способу історико-пізнавальної діяльності в українській філософській культурі (ширше — східнослов’янській), ми тим самим приречені на поглиблене залучення вітчизняного культурного тла. Авжеж, ще речниками української діаспори, зокрема Д. Чижевським, було помічено непрофесійний характер української філософії. Ця теза нині послідовно обстоюється і творчо опрацюється науковою школою В. Горського, до числа послідовників якої ми зараховуємо і себе. Згідно до запропонованих цієї

школою критеріїв, не звичайні формальні ознаки (абстрактна логічність змісту, спеціально-термінологічний характер мови, критична рефлексивність розмислу тощо), а та роль, яку відіграє декларована в тексті ідея в українській культурі, є головним для визначення її як «філософської».

Дійсно, ще в середині ХІХ ст., коли лише кількома десятиліттями пізніше, ніж у країнах Західної Європи, відбувалося формування історичної науки як гуманітарної дисципліни, з'явилися фахові історики, працювали численні «доктори філософії», однак ніколи не існувало дипломованих історіософів. Натомість у західноєвропейському інтелектуальному обширі типовою є фігура професійного філософа (історії), який набував популярності своїми теоретичними працями в цій сфері, хоча в царині конкретних історичних знань так і залишався посереднім аматором. Попри те, що найсистематизованіші версії української історіософії пропонувалися саме істориками, непрофесійна історіософія часто набувала більшої суспільної ваги. Поміж іншим, відсутність потреби у своєрідному філософському «підвищенні кваліфікації», на нашу думку, пояснювалася тим, що через уривчастість історичних традицій представники української історіософії змушено не звертали уваги на походження фактичного матеріалу для їх роботи — чи від праць фахівців, чи то з народної пам'яті.

З іншого боку, культурологічний аспект суттєво розширює дослідницькі обрії, тому що «до сфери історії української філософії, тим самим, входять ті вчення, що визрівали на терені культури України, незалежно від того, у якому краї через обставини життя довелося формулювати ці ідеї їхньому авторові. Зрештою, історія української філософії вивчає й ті ідеї, що були створені представниками інших національних культур, але реально функціонували у складі української культури, були сприйняті нею і справили певний вплив на її розвиток» [5, с.24].

Нарешті, культурологічне спрямована історія філософії виявляється більш відкритою до історичної та культурної пам'яті. Якщо історик філософії намагається відтворити картину реального буття філософії, то філософська пам'ять повернута до минулого тією мірою, якою вона присутня в актуальній філософії, що й звертається до минулого в пошуках власного родоводу. Історик розповідає про філософію Платона, творець пам'яті філософує в Платоні. «Для історика філософії, який керується такою методологією, філософські системи минулого — це лише місце його пам'яті» [4, с. 19–20]. Та обставина, що історія української філософської культури ще не препарувала свій власний меморіальний ландшафт відповідно до сучасних концепцій історичної (П. Нора) чи культурної (Я. Асманн) пам'яті, не повинна ставати на перешкоді. Історико-культурна пам'ять України легко може виявитися не простим додатком до історіософії, а тим доповненням (*simplement*), яке, згідно Ж. Дерріда, не просто заповнює пусте місце в теорії, а одночасно заміщує якусь усталену її частину, тим самим викликаючи ланцюгову реакцію з перетворення теорії від початку.

Ще одною особливістю історико-філософського аналізу історіософської проблематики в українській філософській культурі має стати виопуклення її ідейного виміру по відношенню до виміру теоретико-методологічному. Справа в тому, що, за нашими спостереження, своєї «історіософічності» історико-пізнавальна діяльність в Україні набувала через те, *що* вона говорила, а не *як* це робила. Зрештою, системна довершеність характеризує *завершальний* етап її еволюції (кінця XIX–XX ст.) від початків писемної культури в Київській Русі., аж ніяк не *звичайний* *modus vivendi*. Натомість, визначення історіософські значущих ідей стане в нагоді для кращого розуміння нелінійності перебігу загальнокультурних процесів. Адже, добре відома тенденція до поступової втрати питомої ваги використання релігійних чинників та

релігійних конструктів на початку ХХ ст. змінилися створенням альтернативної релігійної історіософії Національної Церкви українського народу. Однак, новонароджена релігійна історіософія базувалася, радше, на науково-філософських, а не богословсько-догматичних підставах, а її здобутки, у свою чергу, у II половині ХХ ст. поступово були інтегровані світською історіософією.

Пропонована нами «ідейність» історико-філософського фокусу, поміж іншим, зумовлена тим піднесенням, якого зазнала в II половині ХХ ст. народжена услід за традиційною військово-політичною історією та новітньою історією соціально-економічних структур «інтелектуальна історія» завдяки відкриттю французькою школою «Анналів» ментального виміру історичної реальності. У 1940-і — напочатку 1960-х рр. вона швидко розвивалася як першопрохідна «історія ідей» (О. Лавджой, М. Фуко), а в 1960-і — 1980-і роки багато потерпала від «історії ментальностей» та «історичної антропології» за надмірний інтелектуалізм і «буржуазну елітарність». Ще показовіше, що останнім часом «інтелектуальна історія» дедалі більше сполучається з «ною культурною історією», складаючи один із напрямів інституціоналізації останньої. У новоствореному тандемі зберігається підвищений інтерес до історичних категорій мислення, інтелектуальної діяльності та інтелектуальних продуктів, але в широкому соціокультурному контексті — т. зв. «історичної культури».

Історико-філософський підхід збільшує практичну значущість будь-якого дослідження історіософської проблематики, адже виявляється суголосним найактуальнішій і водночас найбільш дискусійній проблемі для масової свідомості сучасного українського суспільства — української національної ідеї. Звичайна річ, остаточного бачення від конкретних історико-історіософських досліджень не можна. Але завдяки ним формулюються конкретні аргументи для поглиблення дискусії між «*модерністами*», які українську



національну ідею розуміють як виплід індустріальної стадії розвитку українського суспільства, та «примордіалістами» з їх приписуванням «українськості» первнів, на сьогодні вже значно давніших за киеворуську державу.

Зрозуміло, що історико-філософські штудії з історіософської проблематики за самим її визначенням неодмінно приречені на *методологічну ретроспекцію*, постійне відсилання до первинного тезауруса. Всю нюансованість смислового насичення, так само як своєрідність інструментального оснащення історіософського доробку, неможливо з необхідною повнотою з'ясувати інакше, ніж у зіставленні з тим, що знаменитий англійський історик Р. Коллінгвуд колись назвав «ідеєю історії».

Тут маємо звернутися до авторського бачення долі західноєвропейської філософії історії у доцентрово-відцентровій схемі. Концептуально ця схема виходить із зіставлення програми класичної філософії історії Г.Гегеля та започаткованої Р.Ароном програми «критичної філософії історії» з її маніфестацією заміни дослідження *підстав* об'єктивного історичного пізнання встановленням її *меж* [1, с.16], яка радикалізувалася, зрештою, наприкінці ХХ ст. до уявлень про «кінець філософії історії». Згідно до цієї моделі, від «історіографічної революції» в античності до середини ХІХ ст. у процесі логічного вдосконалення до повної тотожності логічного та історичного триває становлення філософії історії як самостійної дисципліни, окремого розділу філософського знання. Етапами цього руху постали: «емпірична історіографія» — «рефлексивна історіографія» — християнська теологія історії, сполучена з прагматично-рефлексивною історіографією «священної історії» людства, — новочасна «філософська історія» — класична філософія історії (Гегеля).

З моменту набуття філософією історії класичного вигляду, найвищого рівня зрілості, розпочинається зворотній

процес — рух до визнання принципової неможливості представлення історії як єдиного, телеологічно спрямованого процесу всесвітньої історії, а лише в конгломераті мікроаналізів окремо взятих подій або персоналій, непорівнюваних у своїй унікальності [8, с.37–42].

Тепер уведемо схематичний огляд культурного шляху української історіософії *в компаративістський контекст*.

На цьому тлі найбільш правильним буде казати про принципіві розбіжності в динаміці української історіософії та західноєвропейської філософії історії. *Формально* наслідуючи доцентро-відцентровий ритм розвитку західноєвропейської філософії історії, українська історіософія наповнювала його не стільки логічним, стільки ідейним вмістом. Якщо *головною ідеєю* західноєвропейської філософії історії був рух до співпадіння логічного й історичного, то *логіка* української історіософії вміщується в річище прирівнювання національного та всесвітнього.

Тим-то навряд чи правильно абсолютизувати поодинокі успішні реакції української історіософії щодо певних наступних обертів історичної думки, її швидкі «відповіді» на деякі визначальні у майбутньому тенденції. Так буцімто сталося з марксизмом, теоретичною соціологією й похідною «соціальною історією», домінантною для світової історіографії середини ХХ ст., але випереджально застосовуваною вже школою М. Грушевського [2, с.117], чи «культурною антропологією», котра виникає в «Україні раніше, ніж у Франції» [9, с.36–37].

Ми б сказали, що *українська* точка зору дозволяла оригінально розв'язувати окремі, хоча й дуже важливі питання історичного знання (так було, наприклад, із проблемою розподілу селянської власності на землю напередодні Великої Французької революції, внесок у розв'язання якої дослідниками ХІХ ст. безумовно визнавався їхніми закордонними колегами).

До речі, щодо марксизму, дійсно не можна не помічати, що своїми успіхами у світовій гуманітарній думці він багато у чому зобов'язаний понад півстолітньому пануванню в радянській філософії й історичній науці, ідеології та практики розбудови радянського суспільства, завдяки чому він постійно перебував в епіцентрі уваги західних фахівців. Проте наведений приклад зворотного впливу на західну суспільно-гуманітарну думку ідей, що колись були з неї творчо рецепційовані, є унікальним, а по-друге, він носив радше ідейний, а не безпосередньо теоретико-методологічний характер.

Єдине, це засвідчує досліджений німецьким історіографом А.Капелером цикл, взамін «імпорту» *теоретико-методологічного інструментарію*, український інтелектуальний обшир вдало «експортував» конкретно-тематичний матеріал. Наприклад, зацікавлення німецької історичної науки українознавством зросло в період між двома світовими війнами. Саме тоді на Заході творила блискуча плеяда німецькомовних емігрантів з України (серед них — Д. Чижевський і Д. Донцов), серйозно підтримана, уперше після праць Х. Енгеля, власне німецькими істориками. Але це зацікавлення суттєво зменшилося від 1960-х рр., тому що значна частина емігрантів переселилася на американський континент, а старше покоління еміграції припинило науково-філософську діяльність [7, с. 80–81].

У загальному підсумку зазначимо, що такого пріоритетного значення для світової науки, яке у ХХ ст. мали вітчизняні дослідження у природничій сфері, гуманітарні студії, вочевидь, ніколи не набували.

Утім, слабкість проникнення української історіософії до світового інтелектуального універсуму не робить менш цікавим дослідження механізму взаємодії між західноєвропейською філософією історії та українською історіософією. Лише компаративістський підхід відкриває можливість виваже-

ного прочитання української історіософії як особливого «національного» або ширше — східнослов'янського типу історизму (певного уявлення про те, що таке історія), поряд із західноєвропейським, арабським, давньосхідним тощо — замість безплідної дискусії щодо «вищості» чи, навпаки, «меншовартістності» української історіософії як такої.

Однак, застосування компаративістського підходу, очевидно, знову відсилає нас до історико-філософського методу. Справа в тому, що *простір співконфігуративності* між українською історіософією та західноєвропейською філософією історії, попри наявність загальної тенденції до їх часткового збігу, виявлявся дуже мінливим у кожному історичну епоху. Наприклад, генеза української історіософії з її головним питанням «Звідки пішла Руська земля?» зовні суперечила тодішній провідній історіографічній концепції «священної історії людства». Однак вона виявилася суголосною все більш помітній у західноєвропейській історичній культурі від XII—XIII ст. тенденції до зацікавлення власною етнополітичною ідентичністю, тим часом як релігійне самоусвідомлення через приналежність до спільноти «латинського християнства» вже стало доконаним фактом. Зокрема, там спостерігаємо не менш сміливе, ніж на Русі, експериментальне поєднання традиційних жанрів священної або церковної історії з історіями античного язичницького минулого, династійними історіями й актуальною пам'яттю про нещодавні найбільш значущі події.

З іншого боку, коли ми звернемося до козацько-старшинського літописання XVII—XVIII ст., яке скомпонувало власну відрубну схему української історії, виявиться протилежна ситуація. Тоді в Західній Європі, а завдяки «Історії Польщі» Я.Длугоша та особливо «Хроніці всесвітньої історії» М.Бельського в сусідній польській історіографії, все більш виразною ставала тенденція перетворення літописів-анналів на хроніку, а потім і філософію всесвітньої історії,

дотичну тому колосальному розширенню картини світу, якого зазнало європейське людство на початку Нового часу. В Україні навпаки спостерігаємо бажання без перебільшення парадигмальний зсув в історіописанні втиснути до рамок літописання. За великим рахунком, це суттєво зменшувало й без того невеликі рефлексивні можливості української історіософії, прирікаючи її на «антикварність» — не тільки в сенсі поміченого ще М.Грушевським військово-дипломатичного ухилу в описі подій, але, як бачимо, також і в сенсі погано прикритої провінційності. Тим-то такими штучними виглядають потуги висвітлювати визвольні змагання українського народу від середини XVII ст. як невід'ємну частину всесвітньої історії, що спостерігаємо наочно вже в Літописі Самовидця та «Літописі» С. Величка, котрий узяв собі за звичай розпочинати кожний новий розділ (новий рік) подією із всесвітньої історії.

Зводячи сказане до купи, задекларуємо, що повноцінна репрезентація української історіософії можлива за умови використання *історико-філософського підходу в ідейно-культурологічному аспекті та ретроспективно-компаративістському контексті постійного зіставлення з основними напрямками розвитку західноєвропейського філософсько-історичного знання.*

Безумовно, сказане викликає цілу низку наступних запитань для подальшої роботи. Вони торкатимуться, в першу чергу, спеціально-наукових методів, які треба застосувати, щоб адекватно розробити періодизацію та типологію української історіософії, прослідкувати відносини континуїтету/дисконтинуїтету між історіософськими ідеями різних епох. Але не менш актуальною видається нам розробка різноматичної загальнотеоретичної моделі історико-пізнавальної діяльності, де українська історіософія обійме тільки *їй одній* властивий парасток у сітці таких самих паростків.

**Література**

1. *Арон Р.* Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності [Текст] : пер. з фр. / Р. Арон. — К. : Український центр духовної культури, 2005. — 580 с.
2. *Винар Л.* Силуети епох. Дмитро Вишневецький, Михайло Грушевський. Історичні розвідки [Текст] / Л. Винар. — Дрогобич : Відродження, 1992. — 181 с.
3. *Виндельбанд В.* История философии [Текст] : пер. с нем. / В. Виндельбанд. — К. : Ника-центр, 1997. — 553 с.
4. *Горський В.С.* Біля джерел. Нариси з історії філос. культури України [Текст] / В. С. Горський. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — 262 с.
5. *Горський В.С.* Історія української філософії [Текст] : підручник / В.С.Горський, К. В. Кислюк. — К. : Либідь, 2004. — 488 с.
6. *Зякун А.І.* Навчальна література з історії кінця 80–90-х рр. ХХ ст. : історіографічний аналіз : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / А. І. Зякун. — К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2002. — 20 с.
7. *Капелер А.* Україна в німецькомовній історіографії [Текст] / А.Капелер // Сучасність. — 1996. — № 12. — С. 78–85.
8. *Кислюк К.В.* Сучасна історична наука [Текст] / К.В.Кислюк // Персонал. — 2004. — № 5. — С. 37—42.
9. *Колесник І.* Українська культура та історіографія: історія ментальностей [Текст] / І. Колесник // Український історичний журнал. — 2002. — № 1. — С. 26–37.
10. *Рассел Б.* Історія західної філософії [Текст] : пер. з англ. / Б.Рассел. — К.: Основи, 1995. — 759 с.

Надійшла до редакції 16.03.2008 р.