

метою є духовні проблеми людини. Отже, він розвиває правові та моральні аспекти соціального контракту.

Імануїл Кант використовує природний стан для побудови морально-політичної концепції соціального контракту. Для мислителя мораль виступає, як описова дія поведінки людини як політичної істоти. Він поєднує політику і мораль для побудови громадського стану, використовуючи гіпотетичний та категоричний імперативи, як внутрішні закони існування суспільства як такого. Головною метою створення суспільства та підписання соціального контракту є бажання безпеки та справедливості.

Можна зазначити, що під соціальним контрактом філософи вважали таке – це колективна угода між людьми задля захисту їхніх інтересів, співпраці та допомоги один одному та панування справедливості. Соціальний контракт передбачає перехід від природного стану до побудови громадянського суспільства. Покарання не є особливою ланкою соціального контракту. Покарання має нести в собі моральне, а не тілесне навантаження. Перехід є трансформацією і відмовою від природних інстинктів задля морального розвитку.

В. В. Гаджиев, асп.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

#### ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОГО КОНТРАКТА В ЕПОХУ ПРОСВЕЩЕННЯ

*В статті аналізується проблема соціального контракту (общественного договора) в работах просветителей: Дэвида Юма, Чезаре Беккариа, Имануила Канта. Дается сравнительный анализ их концепций.*

*Ключевые слова: социальный контракт, естественное состояние, теория наказания, равноправие, теория справедливости, Томас Гоббс.*

V. V. Gadzhiev, PhD student  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

#### THE PROBLEM OF THE SOCIAL CONTRACT IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT

*This article is devoted to investigation of the social contract in Hume's, Beccaria's, and Kant's works. In order to clarify the notion of social contract the author compares their conception.*

*Key words: social contract, natural state, theory of punishment, equality, theory of justice, Tomas Hobbs.*

УДК 1(091)

І. В. Ляшенко, канд. філос. наук, доц.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

#### ОСОБИСТІТЬ, СВІТОГЛЯД ТА ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ Ф.ШЛЯЄРМАХЕРА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В.ДІЛЬТЕЯ

*У статті аналізуються основні ідеї праці В.Дільтея "Життя Шляєрмахера", визначається вплив особистості, світогляду та філософської концепції Ф.Шляєрмахера на формування філософсько-герменевтичного вчення В.Дільтея.*

*Ключові слова: В.Дільтей, Ф.Шляєрмахер, філософська герменевтика, етика.*

1867 і 1870 роки стали віхами видатної події в історико-філософських дослідженнях, коли німецький історик культури і філософ, представник "філософії життя", фундатор розуміючої психології, школи "історії духу" і сучасної філософської герменевтики Вільгельм Дільтей видає двома частинами перший том своєї фундаментальної праці "Життя Шляєрмахера" [6], що принесла йому світову славу. Дільтею не вдалося закінчити своє дослідження (його взагалі називали "філософом перших томів"), проте у цій праці він відкрив Шляєрмахера наново. Саме з появою цієї праці починається справжній бум у вивченні багатогранної духовної спадщини і місця німецького філософа в тому духовному русі, що зветься "романтизм".

С.Франк у своїй праці "Особистість і світогляд Фр.Шляєрмахера" писав: "Ця книжка чудового, ще недостатньо оціненого берлінського мислителя є не тільки кращим докладним життєписом Шляєрмахера, на жаль не доведеним до кінця, але, здається, і кращою за

#### Список використаних джерел

1. Див.: Гоббс.Т. Левиафан, или материя форма и власть государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т.2. – С. 543.
2. Див.: Локк. Д. Два трактата о правлении. // Локк Д. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – С. 615.
3. Див.: Skyrms B. The Stag Hunt and the Evolution of Social Contract. – New York: Cambridge University Press, 2004. – 164 с.
4. Див.: Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. // Руссо Ж.Ж. Избранные сочинения: В 3 т. – М., Т.1. 1961.
5. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.804.
6. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.644.
7. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.644.
8. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.674.
9. Див.: Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge (MA), 2000. – P. 52–53.
10. Див.: Беккариа.Ч. О преступлениях и наказаниях / Ч. Беккариа. – М.: Юридическое издательство НКЮ СССР, 1939. – 464 с.
11. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соченения: в 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 260 – 263.
12. Кант И. Сочениния: в 6 т. М., 1964. – Т.2. С. 205.
13. Див.: Ролз Дж. Теория справедливости. – К.: Основи, 2001. – 822 с.
14. Горций Г. О праве войны и мира // Г.Горций. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

глибиною і багатством ідей історією німецької романтики і всього німецького розумового руху кінця XVIII і початку XIX ст." [3, С.7].

Шляєрмахеру Дільтей зобов'язаний багато чим. Він приходив до своєї "філософії життя" й філософської герменевтики, вивчаючи саме філософію Шляєрмахера.

До студіювання Фр.Шляєрмахера Дільтея залучив Людвіг Йонас – зять Шляєрмахера й хранитель його архіву. Він же залучив його пізніше до роботи з підготовки зібрання творів Шляєрмахера. Під керівництвом Йонаса Дільтей починає свої спеціальні дослідження етики й теології мислителя. Вже перша його велика праця була присвячена герменевтиці Шляєрмахера. Це був твір на конкурс, що його оголосило в 1860 р. товариство Шляєрмахера, – "Освітити особливі заслуги герменевтики Шляєрмахера у порівнянні з більш ранніми трактуваннями цієї науки, а саме у Ернесті й Кайля". У цій праці Дільтей намагався з'ясувати "переворот в історико-філософському підході й методі, що відбувається

ся внаслідок Шляєрмахерового [перекладу] Платона" [5, S.70]. Цей переворот полягав, насамперед, у формулюванні центральної для гуманітарних наук проблеми конститування їх предмету, у введенні поняття "внутрішньої розумової форми", покликаному пояснити єдність твору й задуму автора. Дільтей вважає, що саме Шляєрмахер конститує герменевтику у загальнофілософську науку. Проте від нього не вислизують й слабкі сторони герменевтики Шляєрмахера. А саме: принцип конструювання "внутрішньої розумової форми" спонтанною діяльністю суб'єкта отримує у нього перевагу над аналізом історичного взаємозв'язку й спадкоємності. Шляєрмахерова герменевтика недооцінює історичну роботу гуманітарних наук. Вона "все розбиває на індивідуальності, осягає як замкнуте ціле, із своєю самобутньою композицією й своєю самобутньою внутрішньою формою". Та автор, заперечує Дільтей, не творить із нічого, а сприймає ідеї й прийоми своїх попередників, відштовхуючись від них і переробляючи їх. "[...] Внутрішній закон історії вимагає всюди сприймати всерйоз континуальність" [5, S.95].

Интерес до мислителя не полишає Дільтея впродовж усього його життя. Починаючи з 1864 р. Дільтей – приват-доцент філософського факультету Берлінського університету – читає курс "Про Шляєрмахера (в зв'язку з філософією й теологією нашого століття)". Не полишає він курсу й у Базелі, де з 1866 р. посів на філософському факультеті посаду університетського професора, і в Кілі з 1868 по 1871 рр. Його трирічне перебування в Кілі майже цілком присвячене роботі над "Життям Шляєрмахера". Під керівництвом А.Тренделенбурга Дільтей захищає в січні 1864 р. дисертацію "De principiis ethices Schleiermachers", а в липні того ж року й габілітацію "Досвід аналізу моральної свідомості". Центральна проблема обох праць – проблема обґрунтування етики. Шляєрмахер чи не одним із перших висуває ідею побудови конкретної, матеріальної етики, яка б доповнювала формальну етику Канта. Цією ідеєю, услід за Шляєрмахером, переймаються чи не всі відомі етики післякантової доби. Дільтей іде шляхом, торованим Шляєрмахером. Він, як і останній, не відкидає кантівської етики, а переконаний у тому, що кантівський принцип "безумовної цінності доброї волі", тобто моральної оцінки вчинків незалежно від деяких зовнішніх мотивів (задоволення, успіх, корисність тощо), є "істинним первнем сучасної етики". Проте треба подолати дилему формальної й матеріальної етики. Дільтей схвалює те, що Шляєрмахер намагався здійснити синтез кантівської етики обов'язку й аристотелівської етики конкретного блага. Здійснення такого синтезу – і є завданням "утворюючої етики", "яка не протиставляє людському еству деяке зобов'язання, ніяк не пов'язане з нашим поглядом на світ і людину, а прагне зрозуміти зобов'язання зв'язку речей, що осягнутий з середини" [1, С.37]. І Шляєрмахера, і Дільтея не влаштовує кантівське хибне протиставлення змісту й форми, мотиву й уявлення про закон через його абсолютизацію, визначення доброї волі лише, як чисто формальної, абстрагованої від усіх змістовних характеристик мотиву, що призводить нерідко до абсурдних наслідків. Як це трапилось у Канта з положенням про безумовну аморальність неправди з людинолюбства. Заперечують вони й те, що принцип чистої волі можна реконструювати без протиріч. А вже після редукації змісту вчинків залишається, як єдина характеристика волі, лише законовідповідність, тобто можливість уявити підставу вчинку як загальний закон. Тут неминуче постає питання про розуміння всезагального. А вже й члени банди, що керуються своїм "законом" грабувати, можуть стверджувати моральність такого

правила через його загальність для членів банди. Формальний розгляд критерію моральності явно недостатній. Шляєрмахер, а услід за ним і Дільтей, намагаються протиставити кантівській формальній етиці матеріальну етику конкретної волі.

Та Дільтей не в усьому погоджується із Шляєрмахером. Його не влаштовує шляєрмахерівське вирішення проблеми співвідношення суцього й належного, які, з одного боку, різко протиставляються, а з іншого поступлюється їх преустановлена гармонія, що гарантує, ніби, втілення моральних мотивів у фізичному світі. У дисертації критика Дільтеєм етики Шляєрмахера завершується нарисом власного уявлення про зміст і завдання "утворюючої етики". Моральна проблема все життя займала Шляєрмахера й становила чи не головний його інтерес. Уже в 1797 р. він виношував плани написання "Апології гуманності", яка була б спрямована проти моральної системи Канта. Фр.Шлегель бачив у його паперах нарис "Про аморальність будь-якої моралі".

Праця "Життя Шляєрмахера" була не просто біографія. "Її задум у тому, – формулював мету праці сам Дільтей, – щоб пояснити одного мислителя, виходячи з існуючого напрямку цього культурного періоду за допомогою точного дослідження генетичних рядів. З іншого боку цього задуму буде – піддати перевірці цінність його погляду на світ й на життя, по-перше, науковим шляхом, а, по-друге, за допомогою визначення місця, яке посідає вольове й душевне устремління цієї культури в цілому європейської еволюції" [6, S.450]. У ході роботи над "Життям Шляєрмахера" починає складатися остаточний план його Критики історичного розуму – філософської теорії науки, що прояснює основні структури людського життя й їх рефлексію в гуманітарно-наукових дослідженнях. Основною філософською тенденцією Дільтея стає: зрозуміти життя й форми його раціонального артикулювання з життєво-практичного взаємозв'язку людського існування, не встаючи на позицію абсолютного спостерігача, що думає угледіти життя з боку.

У своїй праці "Історія молодого Гегеля" (1905), що мала неабиякий резонанс серед гегелістів, Дільтей знову звертається до Шляєрмахера й відстежує його вплив на формування світогляду Гегеля. А вже саме завдяки праці Дільтея про розвиток молодого Гегеля й опублікованим за його ініціативою ранніх творів видатного мислителя, можна узнати, що основна ідея Гегелевої філософії – ідея об'єктивного духу, як носія історичного розвитку, виникла з релігійно-історичних роздумів, на які безпосередньо наштовхнули Гегеля "Промови про релігію..." Шляєрмахера. Хоча Дільтей виступає проти ідеалістичного конструювання Гегелівського поняття "об'єктивного духу", він розпізнав у цьому понятті життєвість справжнього історичного поняття і відводить йому у своїх пошуках основи наук про дух чи не центральне місце. Він навіть розширює це поняття, усуваючи ту різницю, яку Гегель проводив між абсолютним і об'єктивним духом. У Дільтея мистецтво, релігія і філософія також охоплюються поняттям об'єктивного духу. На противагу Гегелю, для якого повернення духу додому відбувається у філософському понятті, у Дільтея філософське поняття має не пізнавальне значення, а значення "вираження". Тому для нього формоутворенням духу, яке є воістину "абсолютним духом", тобто повною самопрозорістю, повним знищенням усього чужого й усякого інобуття є не спекулятивна філософія, а історична самосвідомість, яка тільки й відповідає цьому ідеалу.

Сутність етичних поглядів Шляєрмахера найбільш повно представлена в його моральнісній сповіді "Монологи", що були написані в тому ж році, що й "Призначення людини" Фіхте – у 1800 р. Дільтей надавав цій

праці величезного значення. "Серед усіх моральних творів сучасних мислителів, – писав він, – тільки "Монологи" впливають досі на широкі кола. Де вони зустрічаються більш глибоким натурам у вирішальні роки розвитку, вони майже завжди справляють визначальний вплив. Кожен уважний спостерігач знає чимало людей, які зобов'язані саме "Монологам" поштовхом до більш свідомого й високого морального життя". Вони виникли з потреби "виразити себе самого, своє прагнення, внутрішні закони свого життя". Разом із тим, вони являють собою "спробу перенести в життя філософську точку зору на ім'я ідеалізм, зобразити характер, що відповідає цій точці зору" [5, С.286]. Причому Шляєрмахер спробував викласти своє моральнісне світорозуміння не як систему абстрактних правил і вчень, а як конкретну форму особистого життя.

Аналіз "Монологів..." авторитетним знавцем німецької класичної філософії С.Франком приводить його до висновку, що "Збагнення метафізичного й морального сенсу індивідуальності є великим відкриттям Шляєрмахера" [3, С.31]. Однак для того, щоб підкреслити своєрідність етичних поглядів Шляєрмахера, він надто зближає етичну точку зору Фіхте з точкою зору Канта, невпинно говорить про "канто-фіхтевський дуалізм", "канто-фіхтевське життєрозуміння", й протиставляє йому шляєрмахерівське. Однак таке протиставлення, якщо в деякій мірі й виправдано як методологічний прийом розв'язання конкретної історико-філософської задачі, що постала перед С.Франком, то відразу ж дає збій при розв'язанні іншої задачі – з'ясування розходження фіхтевського й кантівського етичних вчень. В цьому випадку більш продуктивно акцентувати точки дотику позицій Фіхте й Шляєрмахера, ніж проводити вододіл між ними.

"Відкриття" Шляєрмахером "метафізичного й морального сенсу індивідуальності" було все ж інспіровано Фіхте, попри те, що після публікації "Призначення людини" Шляєрмахер пише її критику, підкреслюючи пункти розбіжності між ним і Фіхте. Шляєрмахер у своїй етиці більш рішучий за Фіхте виходить з аналізу не "трансцендентального", а реально даного Я, його погляди здобувають більш життєвого і реалістичного характеру, переборюючи кантівський дуалізм між внутрішнім буттям ідеального духу й зовнішнім, емпіричним життям.

Кант поділяв пануюче в його епоху розуміння людини, як тільки абстрактної ідеальної "людини взагалі", що ставило тому перед кожною людиною задачу бути виразником загальної людності. Єдина мораль і єдина "релігія в межах тільки розуму" повинна була об'єднувати всіх людей. У Шляєрмахера ми знаходимо ту думку, що *індивідуальність*, особиста *своєрідність* кожної людини, є тією точкою в ній, через яку вона найбільш глибоко пов'язана з істинним та нескінченним буттям і точніше за все відображує його. Він з'ясував, що внутрішня, метафізична й моральна сутність людини невіддільна від її своєрідності, що кожна особа є самобутньою ентелехією, що покликана на свій лад виразити й здійснити нескінченну сутність буття, й що всесвіт є не агрегатом однорідних атомів, а системою або організмом живих своєрідних істот.

Для Канта, як і для всього XVIII століття, індивідуальність й індивідуальна своєрідність, розмаїття особистостей є лише недоліком, нечистотою, що усувається лише вищим вабленням до чистого й загального Я. Окрема особа є лише знаряддям й засобом реалізації розуму, категоричного імперативу.

Навпаки, основна думка всього етичного світогляду Шляєрмахера полягає в розумінні моральності як вимоги особистого внутрішнього саморозвитку й самовиховання, що випливало з переконання в індивідуальній

своєрідності життя. У другому діалозі Шляєрмахера ми знаходимо його одкровення стосовно шляху, який привів його до свого вчення про мораль: "Високе одкровення дане було мені з середини, його не викликали ніякі моральні сні вчення, ніякі системи мудреців: довгий пошук, незадоволений ні одним, ні другими, був увінчаний світлим моментом; свобода розв'язала дію темні сумніви". "Довгий час і я задовольнявся тим, що знайшов розум; надаючи почестей однорідності буття, я гадав, що для кожного випадку є лише одна правда, що поведінка має бути для всіх однаковою і що одна людина відрізняється від іншої лише своєю рідністю свого положення у світі і місця. Людність, здавалося мені, має різноманітні появи тільки в багатоманітні зовнішні дії; внутрішня людина не має бути своєрідно розвиненою істотою, а всюди кожен сам по собі має бути рівним іншому". Тому що, коли людина, "призираючи негідну відстороненість чуттєвого тваринного життя, набуває свідомість загальнолюдності і підкорює себе обов'язку, вона не здатна в той самий час підвести свій погляд до вищої самобутності духовного розвитку і моральності [...]". Багато хто зміцнює себе в цьому невизначеному проміжному стані. А саме, в переконанні необхідності підкорити своє життя кантівському всезагальному моральному закону. Однак "всі, хто не сприйняв думки про самобутність окремої істоти, подібні грубі масі каменю, якому не вистачало простору і спокою, аби, кристалізуючись, досягти своєрідної форми. Мною ж оволоділа ця думка. Не на довгий час зміг я заспокоїтися на одному лише почутті свободи; я питав, для чого ж тоді потрібна особистість і єдність плінної свідомості в середині мене? І мене *тягнуло шукати вище моральнісне начало, яке відкривало би сенс особистості*. Мене не задовольняло переконання, щ людство має існувати як однорідна маса яка всюди розрізнена у своїх проявах, але внутрішню завжди тотожна. Мене дивувало, що, за цим переконанням, окремі духовні образи людей набувають характер сталої єдності плінних явищ без будь-якої внутрішньої основи, лише за зовнішніми причинами, в силу тертя і дотику.

Так відкрилося мені те, що з того часу більше за інше возвеличує мене; мені стало зрозумілим, що кожна людина має на свій манер виражати людство" [4, С.363, 364-365].

Кантівський безособово-загальнолюдський обов'язок людини може реалізуватися, за Шляєрмахером, лише через етичний особистісний первінь індивіду. Бо у кожного своя частка й своя доля в творінні. Причому "індивідуалізм" Шляєрмахера виростає не всупереч, а на ґрунті універсалізму. Самоспоглядання – є свідомість загальнолюдськості. Шляєрмахер говорить про "дві визначні умови моральності", розвитку "задатків своєрідності" – *сприйнятливості й любові*. "Хто хоче розвинути з себе певну істоту, той має бути здатний сприймати все, що не є він сам". Лише якщо індивід "постійно усвідомлює обов'язок споглядати все людство і спів ставляти будь-яке інакше вираження останнього з власним, він може зберігати свідомість своєї самості: бо лише через проти покладання пізнається одичне". Любов – це "святе почуття", без якого б були "неможливі самобутнє життя і розвиток", без неї "все розпливалося б в однорідну грубу масу". У любові індивід одночасно самостверджує себе, самодоповнює й самовідкриває. "Поза любов'ю немає розвитку, поза самобутнього розвитку немає завершеної любові; одне доповнює інше, і обидва зростають у нерозривному зв'язку" [4, С.370, 371]. Моральний обов'язок людини – самобутньо вдосконалюватися й заповнювати себе в любові. А любити можна лише самостійну істоту. Прийдешне "во-

звеличене царство культури і моральності" мислиться Шляєрмахером як "взаємоспоглядання душ". Дільтей не пройшов повз ці думки Шляєрмахера. Однак Дільтей не уgliedів глибокого внутрішнього споріднення між Фіхте й Шляєрмахером і протиставляв їх. "[...] Ця вимога, – пише В.Дільтей, – абсолютного і цілком автономного самовизначення постійно верталось у Фіхте до загально значимого моральнісного закону. Він був суб'єктивним лише в аспекті свого походження з свободи, не в аспекті свого змісту. Тут той пункт, де сама натура Шляєрмахера вдирається до системи Фіхте, перебуваючи її. З Я виходить індивідуальність, з суб'єктивності виток суб'єктивності змісту" [2, С.94]. Цілоком в цьому положенні із Дільтеєм погодитися не можна. Шляєрмахер не стільки "перебудовує", скільки "договорює" Фіхте й проясняє його.

И. В. Ляшенко, канд. филос. наук, доц.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

### ЛИЧНОСТЬ, МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Ф.ШЛЕЙЕРМАХЕРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ В.ДИЛЬТЕЯ

*В статье проводится анализ основных идей работы В.Дильтея "Жизнь Шлейермахера", устанавливается влияние личности, мировоззрения и философской концепции Ф.Шлейермахера на формирование философско-герменевтического учения В.Дильтея.*  
*Ключевые слова: В.Дильтей, Ф.Шлейермахер, философская герменевтика, этика.*

I. V. Liashenko, PhD, Associate Professor  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

### PERSONALITY, WORLD VIEW AND PHILOSOPHICAL CONCEPTION OF F.SCHLEIERMACHER BY V.DILTHEY'S INTERPRETATION

*In this article the main ideas of V.Dilthey's work "The Life of Schleiermacher" are analyzed. The influence of F.Schleiermacher personality, world view and philosophical conception on formation of V.Dilthey's philosophical and hermeneutical doctrine is revealed.*  
*Key words: V.Dilthey, F. Schleiermacher, Philosophical hermeneutics, Ethics.*

УДК 1(091)

С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

### ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ З.А.КАМЕНСЬКОГО (МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ)

*У статті аналізуються основні методологічні ідеї історико-філософської концепції З.А.Каменського, які можуть бути застосовані у сучасних дослідженнях історії української філософії та у процесі її викладання як навчальної дисципліни.*

*Ключові слова: З.А.Каменський, методологія історико-філософського дослідження, імперативно-цільова концепція історико-філософського дослідження, раціональна реконструкція.*

Важливим джерелом дослідження методологічних проблем вивчення історії національних філософій у цілому та історії української філософії зокрема, джерелом розробки нових методичних підходів до їх викладання як навчальних дисциплін у системі вищої освіти, на нашу думку, є дослідження у галузі методології історико-філософського пізнання відомого радянського та російського історика філософії, спеціаліста у галузі історії російської філософії З.А.Каменського. Серед чисельних історико-філософських праць вченого значна частина присвячена саме методологічним питанням розвитку історико-філософської науки. Можна стверджувати, що З.А.Каменському вдалося розробити оригінальну історико-філософську концепцію, яка пропонує розв'язання багатьох актуальних сьогоденні проблем дослідження як історії світової філософської думки, так й історії національних філософських традицій, течій, шкіл, напрямів. У 2002 році (після смерті вченого) колективом Інституту філософії РАН була видана монографія З.А.Каменського "Методологія історико-філософського дослідження" [1], в якій у систематизованій формі пропонуються результати багаторічних досліджень питань теорії та методології історико-філософської науки.

#### Список використаних джерел

1. Дильтей В. Введение в науку о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории [пер. с нем. под ред. В.С.Малахова] // Собр. соч. под общей ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. В 6 т: Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
2. Дильтей В. Герменевтика и теория литературы [пер. с нем. под ред. В.В.Библина и Н.С.Плотникова] // Собр. соч. под общей ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова. В 6 т: Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. Франк С.Л.. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. // Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – М.: REFL-book, ИСА, 1994.
4. Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – М.: REFL-book, ИСА, 1994.
5. Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. – Hrsg. von C. Misch. 2. Auflage. – Stuttgart, 1960.
6. Dilthey W. Leben Schleiermachers. – Berlin, 1870, Bd. 1.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Ця праця охоплює широке коло теоретичних та методологічних проблем вивчення історії світової та вітчизняної філософії, ідеї З.А.Каменського мають надзвичайно високий евристичний потенціал та багатоаспектний характер. Вважаємо, що історико-філософська концепція З.А.Каменського заслуговує на окреме дослідження, тому, здійснивши аналітичний огляд цієї роботи, ми свідомо зупинимося на висвітленні тих ідей вченого, які стали основою для реалізації наших дослідницьких цілей, й, можливо, дещо штучно відірвемо їх від інших ідей вченого та загального контексту його праць.

По-перше, основоположною для нас стала ідея З.А.Каменського про розуміння історії філософії як історіографії та як науки, яка за своєю структурою складається з 1) пропедевтики історії філософії як вчення про об'єкт, предмет та структуру цієї науки; 2) теорії історико-філософського процесу як дослідження про його закономірності; 3) вчення про цілі та форми історико-філософського дослідження; 4) методології – в широкому розумінні – як вчення про методи та засоби досягнення цілей історико-філософської науки. У сучасних умовах розвитку історико-філософської науки, особливо – історії української філософії, можна повністю пого-