

# ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ В НАУКМА: АКТУАЛЬНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ

В.І. Менжулін

Кафедру філософії та релігієзнавства Національного університету «Кієво-Могилянська академія» створено у 1992 році. Відтоді на базі цього науково-освітнього підрозділу здійснено й надалі здійснюється чимало досліджень, що мають передовсім історико-філософське спрямування. Природно, що при цьому перед могилянськими науковцями постають численні методологічні проблеми. У пропонованій статті ми спробуємо визначити, про які проблеми йдеться і які існують шляхи (стратегії, методології, методики, техніки, прийоми, способи тощо) їх подолання. Основними джерелами для нашого аналізу будуть статті викладачів та аспірантів кафедри, надруковані у профільних томах і випусках загальноуніверситетських наукових часописів «Наукові записки. Філософія та релігієзнавство» (виходить із 1996 р. раз на рік, далі — НЗ) та «Магістеріум. Історико-філософські студії» (виходить із 1999 р. раз на два роки, далі — МГ).

Оглядова стаття Івана Лисого, присвячена V Міжнародному конгресу українців [18], містить спостереження й узагальнення щодо означеної теми. Науковець звертає увагу на те, що в сучасних вітчизняних гуманітарних дослідженнях досі простежується характерне для методології радянських часів партійне протиставлення «свого» і «чужого». Зазвичай воно лише маскується під зовні менш одіозні, але не менш штучні протиставлення на кшталт «українофільське — космополітичне», «традиціоналістське — інноваційне» тощо [18, с. 100]. Як зазначає автор, саме для того, аби засвідчити власну належність до пев-

ної «наукової партії», гуманітарії нерідко використовують «наспіх, неадекватно й некритично, поверхово [...] запозичені методології, поширені в західній гуманістиці, не адаптовані з урахуванням особливостей свого предмета й епістемологічної ситуації» [18, с. 101]. Критикуючи такий стан справ, І. Лисий стверджує, що «продуктивне засвоєння (а не механічне запозичення) апробованих у світовій гуманістиці методологій і паралельне продукування нових методологічних пропозицій, необхідних для реалізації оригінальних дослідницьких проєктів, нездійсненне без глибинної рефлексії щодо реальної методологічної ситуації у гуманістиці, без зваженої [...] оцінки побутуючих тут методів і підходів» [18, с. 102]. Ще одна серйозна методологічна проблема, на якій акцентує автор публікації, полягає в тому, що деякі «гуманітарії, усвідомивши глибину кризи донедавна на наших теренах єдино можливої марксистсько-ленінської методології, екстраполювали цей стан на методологію загалом» [18, с. 101]. Наслідком цього стає свідомий аметодологізм, що супроводжується явною відмовою від раціонального обґрунтування, зловживанням не до кінця відрефлексованими поняттями («поняттями-інтуїціями») та активним декларуванням плюралізму, який насправді нерідко виявляється усього лише еkleктизмом [18, с. 101]. Натомість про методологічну зрілість науки, згідно з І. Лисим, можна говорити тільки тоді, коли вона демонструє «спроможність уникати як голої описовості, повзучого емпіризму, так і доктринерського теоретизування» [18, с. 103].

Питання, що їх порушує І. Лисий, дуже актуальні і для історіографії філософії. Особливо складною видається ситуація з методологічним плюралізмом, що конкретизується не лише як проблема наявності великої кількості дуже несхожих історико-філософських підходів, а і як проблема смислової плюральності, яка внутрішньо притаманна кожному філософському тексту і зумовлює множинність його можливих інтерпретацій. Ба більше: як показано у статті Людмили Архипової, фундаментальна відкритість і варіативність властива не тільки процесу витлумачення, а й самій дисципліні, спрямованій на його вивчення, тобто герменевтиці [1]. Інша дослідниця (Світлана Кузьміна), розмірковуючи над тим, як займатися історіографією філософії за умов дедалі чіткішого усвідомлення відкритості всього герменевтичного проєкту і зростання популярності принципу деконструкції, пропонує обличити відсторонений деперсоналізований аналіз історико-філософського матеріалу і спробувати зосередитися на поглибленому дослідженні спадщини кожного мислителя, зв'язавши при цьому історію та філософію психологічною ниткою [16, с. 6]. Водночас С. Кузьміна розуміє,

що це не дасть можливості позбавитися певного релятивізму і плюралізму, адже однозначної «рецептури впровадження здобутків психології в історико-філософських інтерпретаціях ніколи не з'явиться» [16, с. 7].

Загроза суб'єктивізму й релятивізму відчувається і в такій важливій для історико-філософської науки практиці, як переклад іншомовних філософських текстів. Розглядаючи у спеціальній статті проблеми перекладу, Л. Архипова зізнається:

Звичайно, раз і назавжди виробити ідеальну стратегію перекладу, що відповідала би всім текстам і всім перекладачам, неможливо. Проте в мене, попри всю постмодерність нашої культурної ситуації, залишилась дещо найвна віра в рефлексивні зусилля [4, с. 116].

Звісно, «постмодерність нашої культурної ситуації», про яку говорить авторка, позначається й на перекладацькій практиці, й на інших аспектах історико-філософської діяльності. Зрозуміло також, що однієї лише віри в рефлексивні зусилля для розвитку науки за таких умов замало. Наприклад, аби протистояти постмодерністським тенденціям, можна спробувати розглянути роботу істориків філософії на контрасті з діяльністю філософів, які створюють оригінальні концепції. Сенса такого протиставлення полягає у припущенні: якщо автор оригінального філософського тексту не може уникнути певної двозначності, то історик філософії таку можливість має, адже він, як прийнято вважати за замовчуванням, займається винятково коментуванням. Утім, як зауважує в одній зі своїх статей Денис Прокопов, межа між оригінальною філософською творчістю й історико-філософським коментуванням, принаймні якщо поглянути на неї крізь оптику, яку пропонують такі впливові філософи новітніх часів, як Жак Деррида та Умберто Еко, виявляється надзвичайно умовною: насправді «ми постійно здійснюватимемо акти трансгресії між філософією та історією філософії» і, навіть виконуючи, як нам здається, суто коментаторську роботу, пишемо не так строгі наукові тексти (що нібито лише описують та роз'яснюють ті чи ті філософські тексти), як нові філософські тексти, створюючи тим самим нові смислові світи, які потребують нових і нових інтерпретацій [24, с. 13].

В іншій статті [25] Д. Прокопов розвиває думку, згідно з якою сучасності властива ще масштабніша трансгресія — філософія зазнає потужної літературизації. Схожу позицію займає й Тетяна Голіченко, на думку якої історія філософії

є не чим іншим, як результатом аналізу оповіді, отриманої за допомогою опитування — знанням, яке потрапляє до дослідника через «другі

руки», опосередковано, себто через пам'ять та різного роду свідчення. Історія філософії, отже, позначена елементами непевності, гіпотетичності та ймовірності, що й становить елемент фабульності історико-філософських досліджень [8, с. 26].

Тож зовсім не випадково, що у НЗ кілька років тому опубліковано спеціальну статтю, присвячену ідеї Річарда Рорті про неминучість появи глобальної післяфілософської літературної культури [17]. Однак усвідомлення того, що в результаті зближення філософії з літературою (чи навіть поглинання першої другою) можливостей для нових інтерпретацій тих самих філософських текстів стає дедалі більше, породжує потребу ввести бодай якісь обмеження. Показовою з огляду на це є еволюція поглядів У. Еко, який в одній із своїх порівняно пізніх праць (*Межі інтерпретації*, 1990) спробував

збалансувати важелі діалектичного взаємозв'язку між правами інтерпретаторів та правами текстів, які в останні роки явно переважували у бік інтерпретаторів. Розроблювана в попередніх працях Еко пірсієвська ідея нескінченного семіозису стає предметом рефлексії і в цій книжці; однак тут головною інтенцією автора є насамперед намагання продемонструвати, що саме поняття «нескінченного семіозису» жодною мірою не означає того, що в інтерпретації немає ані об'єкта, ані критеріїв: «визнати потенційну нескінченість тексту ще означає визнання успішності кожного акту інтерпретації». Це стає можливим завдяки критичному аналізу тієї інтерпретації «нескінченного семіозису», яка була представлена Ж. Деррида у другій частині «*De la Grammatologie*» [25, с. 16].

Справді, з одного боку, «нескінчений семіозис» дає імпульс для пошуків новизни й розкриття раніше не відомих можливостей [2, с. 65], але, з іншого боку, в результаті його безконтрольної експлуатації «може вийти будь-що — від нонсенсу до інтелектуальної революції» [3, с. 37]. Як показано в одній зі статей автора цих рядків, саме продукування інтерпретацій, позбавлених хоч якогось сенсу, загрожує перетворенням філософії на порожню балаканину. В цьому контексті особливої актуальності набуває позиція американського філософа Г. Франкфорта, згідно з якою порожня балаканина (bullshit) виникає зовсім не внаслідок бажання збрехати, а через «байдужість до справжнього стану речей» [22, с. 46].

Якщо універсальним засобом від інтерпретаційного свавілля є *небайдужість* до справжнього стану речей, то безпосередньо для історіографії філософії основний інструмент реалізації такої інтелектуально-терапевтичної процедури — це передусім *небайдужість* до джерел

дослідження. Отже, цілком логічно, що в багатьох статтях увагу зосереджено на різних аспектах історико-філософського джерелознавства. Наприклад, як наголошує Анатолій Тихолаз, вивчення спадщини Геракліта неможливе без усвідомлення того факту, що образів цього філософа існує стільки, скільки і його перекладачів, тож «годі й сподіватися на те, що колись з'явиться переклад, який покладе край цьому нескінченному шереху тлумачень його вчення» [29, с. 5-6]. На прикладі Аристотелевої «Метафізики» науковець застерігає від такого поширеного прояву джерелознавчої наївності, як прийняття за першоджерело того варіанта тексту, що поданий у його сучасних виданнях. Насправді у випадку з «Метафізикою», як і з низкою інших класичних філософських текстів, ми маємо справу з твором, який набув цілісності й побачив світ через багато років після смерті свого автора і відтоді зазнав численних модифікацій. Таким чином, «дослідженню корпусу текстів, об'єднаних назвою “Метафізика”, мусить передувати вивчення історії його формування, що можливе лише через звернення до історичної долі всієї аристотелівської літературної спадщини» [31, с. 38]. Окрім того, серйозний дослідник має брати до уваги, що «робота по вивченню “Метафізики” триває, й можна бути впевненим у появі нових видань її тексту» [31, с. 44].

Як показує С. Кузьміна, солідному історикові варто враховувати й те, що «для розвитку історико-філософського знання потрібний лише один вид історичних джерел — фахові філософські тексти», адже багато важливих для історії філософії ідей або фактів можна взяти з джерел, що з формально-інвентарного погляду до філософії не належать [15, с. 19] (див. також: [8, с. 28]). Відповідно, історик філософії мусить бути готовий здійснювати аналіз і критику найрізноманітніших історичних джерел, не піддаючись при цьому спокусі зайнятися наївним компілюванням (у дусі розкритикованої ще Р.Дж. Коллінгвудом «історії ножиць та клею»). Методологічна пильність також потребує від історика «поставитися до історичного джерела як до свідка, котрий здатний відповісти на певні запитання, але з повним усвідомленням того, що він може повідомляти викривлену або взагалі неправдиву інформацію» [15, с. 20].

На сторінках моголянських філософських періодичних видань відображено й таку важливу джерелознавчу проблему, як атрибутування (встановлення авторства) різних манускриптів. Із статей Миколи Симчича дізнаємося про те, за допомогою яких методик може бути знята завіса анонімності із зашлених архівних матеріалів, що стосуються курсів, читаних професорами філософії в Києво-Моголянській акаде-

мії впродовж XVII-XVIII ст. ([27, 28]). Питання щодо зв'язку між текстом і його автором актуалізується й у контексті іншої методологічно значущої проблеми, стратегію подолання якої пропонує Юрій Сватко: позаяк тексти, що їх написав певний філософ, далеко не повною мірою тотожні його теорії, «праця історика філософії, звичайно, починається з аналізу “текстів”, проте не зводиться тільки до нього. Треба йти далі, до того знання, яке надає цілісності самій “теорії”» [26, с. 5].

Узагалі, проблема зв'язків — одна з пріоритетних для всієї історіографії філософії. Саме на виявлення найрізноманітніших зв'язків (а не лише таких, про які згадано у попередньому абзаці) спрямовано величезну кількість статей у НЗ і МГ. Так, скажімо, можна знайти чимало міркувань на користь глибокого логічного взаємозв'язку у поглядах того чи того мислителя. У багатьох публікаціях показано континуальність у межах певної філософської школи. Пошуки зв'язків можуть мати доволі цікаві результати й тоді, коли йдеться про різні школи або традиції. Зокрема панорамний погляд на історію французької філософії дає підстави стверджувати, що джерелами розквіту філософських ідей у сучасній Франції стали не лише «традиції картезіанства, й особливий синтез філософії та літератури, який послідовно продемонстрували XVII століття та вік Просвітництва, й загостреність соціально-політичної інтуїції французької філософської спільноти після 1789 р.», а й «несправедливо забуте французьке філософське XIX століття з його суперечливими та взаємопов'язаними тенденціями» [9, с. 63].

Проте буває і так, що настановна на пошуки зв'язності, тягlostі, континуальності поширюється не на одного філософа, одну школу чи кілька шкіл, а фактично на всю історію філософії. Скажімо, саме переконання, що філософія як така — це традиція «послідовного і неперервного навіть у своїх найрадикальніших і найреволюційніших формах мислення» [23, с. 22], стало однією з тих ідейних засад, які дали Михайлові Мінакову змогу помітити (у щойно процитованій статті) взаємодоповнюваність концепцій досвіду в Канта й Гегеля. Методологічні засади для подібного історико-філософського континуалізму М. Мінаков знаходить у такій популярній і розвиненій дослідницькій стратегії, як історія понять. Однак при цьому йому доводиться зробити одне вельми істотне припущення. Реконструкція історії філософії саме як історії *понять* передбачає, що поняття, якими оперували й оперують філософи, є «прозорими, чіткими й зрозумілими і за змістом, і за походженням» [там само]. Утім у статті Ірини Бондаревської подано показовий приклад того, що насправді філософські поняття, навіть після тривалої роботи з осмислення їх, і надалі спричинюють

різночитання та непорозуміння. Ідеться про естетику, тобто про таке фундаментальне філософське поняття, яким позначають цілу дисципліну, що посідає дуже важливе місце в системі філософських знань. Навіть зараз існують різні дефініції естетики і, відповідно, різні теоретичні традиції [5, с. 31]. Оскільки ж до XVIII ст. естетики як окремої дисципліни просто не існувало, континуальність у її історії стає зовсім проблематичною:

Наявність або відсутність термінів «естетичне», «естетика» не є формальністю, яку можна подолати вказівкою на існування якихось уявлень про прекрасне в періоді «до». Тобто було б необачно вважати, що якась собі естетична реальність існувала завжди (естетичне відношення, естетичне переживання), але вона була ще не усвідомлена і не проаналізована. Потім філософи нібито врешті виправили становище і дали всім відношенням і переживанням свої імена. [...] Тому фактор «до» і «після» має бути інкорпорованим у сам процес вивчення історії естетики як принципова методологічна вимога. «До» не було того, від чого ми наразі починаємо дослідження. [...] Дефініція набуває в таких умовах методологічно амбівалентної ролі: вона є тим, що створює підставу дослідження, і тим, що має піддаватися «спростуванню» під тиском самого матеріалу [5, с. 32-34].

До сказаного варто додати, що загрози філософській континуальності не завжди виникають тільки з плином часу. Різкі смислові розриви спостерігаються не лише в діахронічному вимірі, а й там, де можна було б очікувати на суцільну синхронію. Наприклад, філософські погляди Льва Шестова з самого початку настільки відрізнялися від поглядів інших російських мислителів його часів, що він буквально одразу став для них «незручним мислителем, “проблемою філософії”, як не випадково називав його М. Бердяєв» [6, с. 69]. Істотні розбіжності були у Шестова також і з тим самим Миколою Бердяєвим — попри те, що обидва народилися в Києві, творили приблизно в одну добу, демонстрували спільність філософських інтересів, підходів і тем [7, с. 35]. Можливо, у твердженні, згідно з яким «причина розходження у поглядах двох мислителів не останньою мірою пояснюється їхніми особистісними рисами» [7, с. 38], є частка істини. Однак і цей конкретний, і багато інших розривів, що їх можна знайти в історії філософії, мають і більш універсальні причини. Вивчення того, як упродовж останніх століть еволюціонував антропологічний дискурс, дає підстави говорити, що, «окрім концепту людської природи як чогось універсального, стійкого і непохитного», Просвітництво відкрило ще дещо, а саме: розуміння індивідуальності як «можливості руйнувати універсальні виміри природи людини, розхитувати її стійкість варіативні-

стю персонального досвіду, рефлексії та дії» [11, с. 12]. Саме у світлі антропологічної, якщо завгодно, запрограмованості радикальних суспільних та технологічних ривків і трансформацій постає питання про появу не лише все нових і нових дискурсивних практик, зокрема й нових антропологічних проєктів, що передбачають радикальні трансформації в розумінні природи людини [11, с. 17], а й усе нових і нових філософських проєктів, які передбачають радикальні трансформації у розумінні природи філософії й кидають нові виклики історико-філософській науці.

Та не треба думати, що сказане вище засвідчує абсолютну недоречність континуалізму. Наведені приклади й міркування радше просто нагадують: в історіографії філософії, крім континуалізму, має право на існування й така настанова, що визнає та уважно вивчає різноманітні дисконтинуїтети: поняттєві, концептуальні, дискурсивні, історичні тощо. Причому у більшості випадків обидві настанови не заперечують, а доповнюють одна одну: паралельно з констатацією певної континуальності реєструється і певний дисконтинуїтет, але наявність останнього допускає і певну зв'язність. Далеке може виявитися близьким і *visa versa*. Так, аналізуючи діяльність перших кантіанців, які з'явилися ще наприкінці 1780-х років, Віктор Козловський зауважує:

кожний із них, визнаючи першість і пріоритет Канта, не бажав виконувати роль епігона його ідей. Тож для перших кантіанців критична філософія стала потужним стимулом до власних інтелектуальних пошуків, що супроводжувалися не тільки позитивним сприйняттям критичної філософії, а й певною незгодою з ідеями Канта [12, с. 32].

Прикладом діалектики зв'язності й дискретності може також слугувати тлумачення експерименту в історії британської філософії: започатковану ще Роджером Беконом традицію використання експерименту для обґрунтування філософських поглядів чотирма століттями пізніше продовжив (хоча й з істотними модифікаціями) його однофамілець Френсіс, а ще через століття відбувся кардинальний перегляд можливостей експериментального дослідження, ініціатором якого став Ісаак Ньютон [14].

Міркування щодо континуальності та розривів, так само, як і пошуки спільного й відмінного, тісно пов'язані з одним із визначальних питань генеалогії філософської влади та значущості, а саме з питанням про впливи (залежність і наслідування) й оригінальність (самобутність) в історії філософської думки. Що глибше сягають ідейні корені певного мислителя, то більш значущою є його місія. Це чудово розуміють не лише філософи, а й представники інших дисциплін, зокрема



другий Президент НаУКМА (нині міністр освіти та науки України) Сергій Квіт — філолог за фахом. В одній зі статей у НЗ він стверджує, що Дмитро Чижевський у своїх дослідженнях

спирається на окреслений ним же український кордоцентризм, міжвоєнний празький формалізм і структуралізм та німецьку феноменологічну школу Е. Гуссерля. В широкому розумінні Д. Чижевський виступає спадкоємцем набагато ширшого кола інтелектуальних традицій, будучи одночасно людиною Відродження, Бароко та Романтизму, містиком, гегельянцем і, зрештою, модерністом [10, с. 3].

Проте, як відомо, значущість мислителя оцінюється не тільки ретроспективно, а й з урахуванням перспективи, тобто беручи до уваги й те, на кого він спирається, й те, для кого він сам став опорою. Нерідко такі впливи залишаються непоміченими, тому потребують реактуалізації. Наприклад, загальноновизнана велич Ньютона як фізика не зовсім заслужено затьмарює його внесок у розвиток усієї британської філософії XVIII ст. Значення цього внеску почали усвідомлювати порівняно недавно — у результаті віднайдення раніше не відомих джерел (щоденників і листів Ньютона) й послаблення позитивістських настроїв в історіографії філософії та науки [13, с. 20]. Із забуття треба повертати не тільки те, що Ньютон вплинув на багатьох авторитетних мислителів (на таких, скажімо, як Девід Юм і Девід Гартлі), а й те, що мали місце зворотні тенденції, зокрема «є підстави вважати, що проєкт розширення меж моральної філософії, викладений у прикінцевих питаннях “Оптики” Ісаака Ньютона, насправді належить не йому, а його послідовникові — Семюелю Кларку» [13, с. 25].

Безперечно, до питань про впливи, ідейну спадкоємність або наслідування варто ставитися обережно. У статті А. Тихолаза [30], присвяченій цьому аспектові історіографії філософії, міститься низка методологічно важливих застережень. З одного боку, навіть елементарного ознайомлення з тим, як розвивалася філософія в минулому, буває достатньо, щоб помітити, «як тому чи іншому новочасному філософові приписуються відкриття, які насправді є лише переспівами ідей багатовікової давнини» [30, с. 3]. Однак, з іншого боку, значно складніше не просто виявити схожість у поглядах філософів різних часів, а й одержати вагомні підстави для того, щоб кваліфікувати цю подібність як прояв впливу. Тільки-но ми замислимося стосовно цих засад,

одразу набудуть проблематичності такі речі, як механізми трансляції цих впливів, умови, що їх спричиняють та уможливають. Виникають питання: що потрібно, аби той чи інший вплив відбувся, що потрібно, аби зазнати певного впливу? [там само].

Неуважність до названих нюансів і поспішність у встановленні зв'язків можуть призвести до глибоких аберацій у розумінні як гіпотетичного джерела впливу, так і його спочатку лише гіпотетичного реципієнта. Водночас проблематизація такої взаємодії зовсім не передбачає заперечення її наявності: уявлення щодо традицій і впливів змінювалися й змінюватимуться, утім цілком вірогідно, що, «окрім свого історичного виміру, філософський вплив має вимірюватися й певними метафізичними та метаісторичними засобами, оскільки сліди, що їх він лишає в площині історично фіксованих фактів, частогусто виявляються лише випадковими віддзеркаленнями тих інтелектуальних зустрічей, що відбуваються в площині духовній» [30, с. 9].

Намагання зрозуміти різноманітні зв'язки та впливи в їхній історичній автентичності зовсім не означає втрату інтересу до феномену, який можна умовно назвати «спотвореною» чи, скажімо, «викривленою» рецепцією ідей окремих філософів або цілих традицій. Навпаки, у процесі усвідомлення обмеженості кумулятивістських, прогресивно-поступальних моделей історичного розвитку філософії стає очевидною важливість і такого негативного досвіду. Так, наприклад, Тарас Лютий, аналізуючи історичні, культурні, літературно-критичні, ідеологічні й художні виміри рецепції Фрідріха Ніцше в Україні, закликає до глибшого осмислення спадщини цього філософа, відштовхуючись від типових недоліків, властивих «українському ніцшеанству» ледь не з моменту його зародження (на межі XIX–XX століть) і до наших днів. Ідеться передусім про такі вади:

карикатурність, поверховість і брак аналітичності; недостатнє вивчення джерел; вибірковість, використання розхожих характеристик і понять; зосередженість переважно на стилістиці, а не ідеях; парадоксальні поєднання соціалізму, комунізму, націоналізму з ніцшеанством; слабкий розвиток позицій; нестримність і надмірність суджень [20, с. 65].

Разом з тим варто наголосити, що ця доволі жорстка критика зовсім не є вироком. Насправді йдеться про своєрідне розчищення дослідницького поля для здійснення ґрунтовніших розвідок. Скажімо, у своїй статті, опублікованій через два роки після процитованої вище, Т. Лютий запропонував власний — доволі оригінальний і глибокий — аналіз того, в якому контексті, під впливом яких чинників виник (а у подальшому — на що і на кого здійснив вплив) такий епохальний твір Ніцше, як «Народження трагедії з духу музики» [19].

Ми, зі свого боку, скористаємося цим оптимістичним поворотом в історії з «українським ніщепанством» для того, щоб завершити власний дуже побіжний огляд теми на мажорній ноті. Так, багато про що нам сказати не вдалося. Історико-філософські студії в НаУКМА тривають, отже, виникають і виникатимуть нові методологічні проблеми, розробляються і розроблятимуться нові стратегії їх подолання. Зокрема в одному з останніх випусків НЗ опубліковано нашу статтю, в якій розглянуто (і знов-таки — з урахуванням досвіду сучасних вітчизняних дослідників) таку проблему, як співвідношення історичних і теоретичних складників у філософському пізнанні [21]. Ще одному важливому аспектові історико-філософських розвідок могилянських науковців (методологічним засадам історико-філософської біографістики) автор цих рядків присвятив окрему статтю, яку, імовірно, буде надруковано у НЗ за 2015 р.

## Література

- [1] *Архипова Л.Д.* Герменевтика у пошуках істини й методу: Ганс-Георг Гадамер — Еміліо Бетгі — Ерік Дональд Гірш // Наукові записки. — Т. 115: Філософія та релігієзнавство. — К.: ВПЦ НаУКМА, 2011. — С. 45-48.
- [2] *Архипова Л.Д.* Інтерпретація як умова існування в семіотичному універсумі // Наукові записки. — Т. 18: Філософія та релігієзнавство. — К.: Стилос, 2000. — С. 59-67.
- [3] *Архипова Л.Д.* Простір надії: Р.Рорті про герменевтичний проєкт Г.-Г.Гадамера // Магістеріум. — Вип. 39: Історико-філософські студії. — К., 2010. — С. 33-37.
- [4] *Архипова Л.Д.* Слово про переклад // Магістеріум. — Вип. 9: Історико-філософські студії. — К., 2002. — С. 116-117.
- [5] *Бондаревська І.А.* Значення дефініції естетики для розвідок історії естетики // Наукові записки. — Т. 25: Філософія та релігієзнавство. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 30-34.
- [6] *Гетман І.І.* «Незручний мислитель»: Лев Шестов як дослідницька проблема // Наукові записки. — Т. 63: Філософія та релігієзнавство. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2007. — С. 69-74.

- [7] *Гетман І.І.* Парадоксальна етика Миколи Бердяєва та імморалізм Льва Шестова // Наукові записки. — Т. 50: Філософія та релігієзнавство. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 35-39.
- [8] *Голіченко Т.С.* Історик філософії у світлі історії філософії і vice versa // Наукові записки. — Т. 25: Філософія та релігієзнавство. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 25-30.
- [9] *Голіченко Т.С.* «Нарис сучасної французької філософії» («Очерк современной французской философии») Олексія Введенського як прецедент панорамного дослідження історії французької філософії ХІХ століття // Магістеріум. — Вип. 23: Історико-філософські студії. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 63-69.
- [10] *Квіт С.М.* Герменевтична стратегія Дмитра Чижевського // Магістеріум. — Вип. 39: Історико-філософські студії. — К., 2010. — С. 3-11.
- [11] *Козловський В.П.* Номо Оесопотікус як просвітницький проєкт: деякі риси антропології модерну // Наукові записки. — Т. 50: Філософія та релігієзнавство. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 12-18.
- [12] *Козловський В.П.* Кантова трансцендентальна психологія у висвітленні Карла Шміда // Наукові записки. — Т. 128: Філософія та релігієзнавство. — К.: ВПЦ НаУКМА, 2012. — С. 32-38.
- [13] *Кольцов М.О.* Методологічний вплив Ісака Ньютона на філософію Д. Г'юма та Д. Гартлі // Магістеріум. — Вип. 39: Історико-філософські студії. — К., 2010. — С. 20-25.
- [14] *Кольцов М.О.* Проблема методологічного обґрунтування моральної науки у британській філософії ХVІІІ ст. // Наукові записки. — Т. 89: Філософія та релігієзнавство. — К.: Пульсари, 2009. — С. 12-15.
- [15] *Кузьміна С.Л.* Джерело історії філософії — «одиниця зберігання» чи голос минулого? // Наукові записки. — Т. 25: Філософія та релігієзнавство. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 19-25.
- [16] *Кузьміна С.Л.* Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини // Магістеріум. — Вип. 23: Історико-філософські студії. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 43-48.

- [17] *Лисий І.Я.* Ідея післяфілософської/літературної культури у Ричарда Рорті // Наукові записки. — Т. 115: Філософія та релігієзнавство. — К. : ВПЦ НаУКМА, 2011. — С. 49-55.
- [18] *Лисий І.Я.* Конгрес українців і сьогодення української гуманістики // Магістеріум. — Вип. 13: Історико-філософські студії. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 97-108.
- [19] *Лютий Т.В.* «Народження трагедії» Ніцше: контексти, ідеї, впливи // Наукові записки. — Т. 141: Філософія та релігієзнавство. — К. : ВПЦ НаУКМА, 2013. — С. 51-60.
- [20] *Лютий Т.В.* Українське ніцшеанство // Наукові записки. — Т. 115: Філософія та релігієзнавство. — К. : ВПЦ НаУКМА, 2011. — С. 60-66.
- [21] *Менжулін В.І.* Історіографія філософії у контексті філософії досвіду // Наукові записки. — Т. 141: Філософія та релігієзнавство. — К. : ВПЦ НаУКМА, 2013. — С. 32-38.
- [22] *Менжулін В.І.* Смішне, пусте та сумне у сучасній філософії // Наукові записки. — Т. 50: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 44-49.
- [23] *Мінаков М.А.* Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду І.Канта і Г.В.Ф.Гегеля // Наукові записки. — Т. 50: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 22-29.
- [24] *Прокіпов Д.Є.* Історико-філософський текст і проблеми «прагнення більшого» // Наукові записки. — Т. 25: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 8-14.
- [25] *Прокіпов Д.Є.* Філософія, письмо, читання: У.Еко // Магістеріум. — Вип. 13: Історико-філософські студії. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 15-21.
- [26] *Сватко Ю.І.* Філософія як проблема історії філософії // Наукові записки. — Т. 76: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2008. — С. 3-11.
- [27] *Симчич М.В.* Визначення джерельної бази для дослідження викладання філософії у Києво-Могилянській академії у XVII-XVIII

- ст. // Магістеріум. — Вип. 23: Історико-філософські студії. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 43-48.
- [28] *Симчич М.В.* До проблеми ідентифікації рукописних курсів професорів КМА (XVII-XVIII ст.) // Наукові записки. — Т. 25: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 69-73.
- [29] *Тихолаз А.Г.* Геракліт Темний з Ефеса: філософ та його вчення // Наукові записки. — Т. 1: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Academia», 1996. — С. 5-23.
- [30] *Тихолаз А.Г.* До проблеми історико-філософського впливу // Наукові записки. — Т. 19: Філософія та релігієзнавство. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2001. — С. 3-10.
- [31] *Тихолаз А.Г.* «Метафізика» Арістотеля: її склад та історична доля // Магістеріум. — Вип. 1: Історико-філософські студії. — К. : Stylos, 1998. — С. 38-45.

*Надійшла до редакції 8 травня 2015 р.*