

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ТЕКСТ І ПРОБЛЕМА «ПРАГНЕННЯ БІЛЬШОГО»

У статті досліджуються питання відмінності філософських та історико-філософських текстів у контексті загальної проблематики співвідношення філософії та історії філософії, а також: робиться спроба описати специфіку історико-філософського тексту як «тексту про текст».

Постановка проблеми

Досліджуючи питання співвідношення філософії та історії філософії, а також визначаючи роль історії філософії у процесі розвитку системи філософських знань, ми маємо окреслити специфіку взаємодії не тільки «роду філософів» та «виду істориків філософії», а й визначити характер співвідношення між двома типами текстів, перші з яких можуть бути позначені як «філософські», а другі - як «історико-філософські». У цьому сенсі постає питання щодо можливостей та умов дотримання чистоти тієї частини історико-філософських текстів, які можуть бути проінтерпретованими як мінімально критична рефлексія над філософськими текстами (такі типи історико-філософських текстів, що ставлять на меті «опис епохи», «фіксацію загальних закономірностей розвитку філософської думки» тощо, не розглядатимуться у межах даної статті). При цьому поняттям «мінімально критичної рефлексії» ми описуємо такі історико-філософські тексти, в яких серед трьох елементів «викладення - аналіз - критика» [1] останній, принаймні формально (як це постулює сам автор історико-філософського тексту), або взагалі відсутній, або відіграє явно виражену другорядну роль.

Актуальність дослідження

Зазначена тематика, яка охоплює проблеми визначення специфіки такого типу філософських текстів, якими є історико-філософські тексти, виявляє свою актуальність у тому, що завдяки цим питанням стає можливим дослідити більш загальні проблеми, які стосуються аналізу взаємовідношення філософії та історії філософії, характеристики форм філософського дискурсу та способів філософської рефлексії. Разом з тим,

винесення в коло обговорення проблеми ознак та властивостей історико-філософського тексту дає змогу по-новому підійти до відповіді на фундаментальні питання щодо функцій історії філософії, її місця і значення у системі філософського знання, можливостей збереження стану «différend - différence» у її стосунках з філософією.

Мета статті

Описати абстрактні властивості історико-філософського тексту, виходячи з його розуміння як «тексту про текст», визначити специфіку їх співвідношення з філософськими текстами, дослідити феномен трансформації історико-філософського тексту у філософський текст.

Викладення основного матеріалу

Якщо філософія, за визначенням К. Норріса, може бути окреслена водночас і як процес продукування філософських текстів, то чи буде правомірним використання подібної дефініції стосовно історії філософії (з тією лишень відмінністю, що історія філософії продукуватиме історико-філософські тексти)? При цьому під історико-філософськими текстами ми маємо на увазі не ті, що потрапляють до курсу історії філософії (тобто суто філософські тексти, які були написані в минулому), а виключно такі, що є продуктами діяльності самих істориків філософії, починаючи від численних викладів історії філософії і закінчуючи таким специфічним жанром, як історико-філософське тлумачення тексту. На перший погляд, наявність історико-філософських текстів не може викликати сумніву, адже в бібліотеках і навіть на полицях книгарень ми можемо побачити секцію «Історія філософії», в якій ми обов'язково знаходимо ту чи іншу кількість кни-

жок, котрі принаймні відповідно до свого розташування саме в цій секції містять у собі (або повинні містити в собі) історико-філософські тексти. Однак чи є вони текстами у тому ж значенні, що й суто філософські тексти? Або, інакше кажучи, чи можемо ми розглядати як споріднені чи аналогічні тексти «Категорій» Арістотеля та «Вступу до "Категорій" Арістотеля» Порфирія?

Звісно, що відповідь на це запитання передбачає попереднього пояснення самого поняття «текст» (того, що ми розуміємо, вживаючи цей термін), що майже автоматично або закриває будь-які спроби подальшого дослідження, або ставить нас перед необхідністю написання фундаментального (як за обсягом, так і за змістом) вступу до цього простого питання. Тому, не вдаючись до різноманітного розуміння поняття тексту, а також не дискутуючи щодо того, яке з існуючих визначень є найбільш адекватним, ми використовуватимемо як робочу дефініцію У. Еко, що, відтворюючи тезу Гійома з Шампо, визначає текст як світ. Тож чи існують історико-філософські світи, і якщо так, то в чому їх відмінність від філософських світів (адже поряд із секцією «Історія філософії» у нашому гіпотетичному книгосховищі напевно є й секція «Філософія», де, як ми можемо передбачити, містяться вже філософські тексти)?

Відповідь на перше запитання має бути позитивною, адже це питання стосується очевидно факту загальної конвенції щодо існування історико-філософських текстів. Однак щодо другої його частини, то тут виникають певні ускладнення. Справді, якщо між філософським текстом-світом та історико-філософським текстом-світом не існує жодної відмінності, то чим тоді історія філософії відрізняється від філософії як такої і чи не перетворюється вона в такому разі всього лиш на один із способів існування філософії, який можна окреслити поняттям «саморефлексії філософії» (з цієї точки зору історико-філософський текст виступає своєрідним словником або довідником до філософського тексту, а історико-філософський світ стає одним з більш або менш значущих закутків філософського універсуму)? Тож відмінність усе ж таки має бути, але в чому вона полягає?

Істотною допомогою для вирішення цієї проблеми може бути звернення до етимології. Якщо філософський текст є світом, то історико-філософський текст (адже «історія» — це не що інше як оповідь) є текстом про філософський текст, чи текстом про світ. І на цьому ми маємо поста-

вити крапку, оскільки «світом про світ» ми вже сказати не можемо. Таким чином історико-філософський текст виявляє свою вихідну подвійність. З одного боку, якщо ми розглядатимемо його самого по собі, безвідносно до того, про що в ньому йдеться, тобто як сукупність правильно побудованих і логічно несуперечливих речень, синтаксично й семантично коректних послідовностей знаків, то тоді цей текст становитиме світ чи, точніше, - форму світу. З іншого ж боку, у разі звернення ще й до змісту будь-якого історико-філософського тексту, ми фіксуємо, що він є вже не стільки світом, скільки своєрідною малою (поясненням, коментарем) того світу, до якого він додається (таким світом може виступати або конкретний філософський текст, або філософія в цілому, але цей останній випадок ми зараз не розглядатимемо).

Не досліджуючи всіх наслідків, що спричиняються цією подвійністю історико-філософських текстів, звернемо увагу лише на один момент, про який пише У. Еко. Річ у тім, що текст-як-світ завжди так чи інакше виконує таку специфічну функцію, як «конституювання читача». Тобто для того, щоб потрапити у світ тексту, читач має відповідати тим вимогам, які ставить стосовно нього філософський текст. Інколи ці вимоги є мінімальними. Тоді конституювання читача може набути форми ознайомлення його з базовими поняттями або, так би мовити, з тими законами, які властиві тому чи іншому філософському світу.

Прикладом таких мінімальних вимог може виступити «Етика» Б. Спінози. Справді, характерною рисою цього тексту є відсутність передмови. Що є цілком зрозумілим, оскільки простір світу «Етики» фактично повністю окреслюється вісьмома визначеннями (поняття *causa sui*; кінцевість; субстанція; атрибут; модус; Бог; свобода і вічність [2]) та їх комбінаціями. А отже, єдина вимога, яку цей текст-світ висуває стосовно читача, полягає в тому, щоб він був здатний тримати в пам'яті наведені дефініції і послідовно, разом з автором переходити від однієї теореми до іншої. У цьому сенсі єдиними необхідними чеснотами читача «Етики» є пам'ятливість та дискурсивна послідовність (зазначимо, що окреслені чесноти, судячи з усього, слід вважати універсальними стосовно будь-якого філософського та не філософського тексту, за винятком хіба що окремих експериментів щодо послідовності літературного нарративу, які ми зустрічаємо, наприклад, у Х. Кортасара [3]).

Певною модифікацією ситуації «мінімальних вимог» може стати випадок «обов'язкової чи бажаної поінформованості», коли читання філософського тексту передбачає знання іншого тексту, який належить тому ж самому автору. Скажімо, у вступі до «Ідей I» Е. Гуссерль посилається на «Логічні дослідження» (інший текст), які мали б сформувати у читача розуміння того, чим є феноменологія, а отже, й розуміння необхідності пошуку шляхів проникнення до нового світу специфічного сенсу феноменологічної проблематики [4]. Хоча, оскільки сам Е. Гуссерль визнає, що він здійснюватиме шлях до усвідомлення сутності феноменології від самого початку, то цю ситуацію слід усе ж таки описувати у термінах «бажаної поінформованості». Що ж до обов'язкової поінформованості, то тут можна навести приклад А. Шопенгауера і його праці «Світ як воля і уява», коли в передмові до першого видання 1818 року він другою вимогою адекватного розуміння тексту називає знання його трактату «Про четвероїке коріння закону достатньої підстави»: «без ознайомлення з цим вступом та цією пропедевтикою принципово неможливо правильно зрозуміти поданий твір, а зміст цього трактату скрізь мається на увазі до тієї міри так, як коли б він знаходився у самій книзі» [5].

У інших випадках рівень вимог стосовно читача значно підвищується. Скажімо, щоб потрапити до світу «Страха і трепету» С. К'еркегора, нам, крім знання базових понять (які, до речі, на відміну від спінозівських, не піддаються процедурі точного підрахунку та класифікації, адже «навіть якщо б ми були здатні помістити весь зміст віри у форму поняття, то звідси б не випливало, що ми осягли віру, зрозуміли, як ми входимо до віри або віра входить у нас» [6]), необхідно здійснити ще й таку операцію, як «*Stemning*», успішність якої обумовлює розуміння чи не розуміння тексту (потрапляння чи не потрапляння до філософського світу), тобто нашу здатність пройти через три к'еркегорівські стадії: естетичну, етичну та релігійну. У цьому сенсі, як пише В. Подорога, читач має бути здатним не лише пасивно слухати серію переказувань історії Авраама, а й бути готовим до екзистенційної дії, яка лунає у запитанні «Як стати Авраамом?» [7].

Специфічні вимоги щодо ментальних та моральних якостей читачів висувають й інші філософські тексти. Наприклад, И. Г Фіхте (мається на увазі «Основа загального науковчення») пише

не лише про пам'ятливість читача, а й про «здатність свободи внутрішнього споглядання», яка зрештою повинна перетворити науковчення на «внутрішню потребу» [8]. Р. Декарт у «Першосновах філософії» вказує на сприйнятливність розуму та схильність волі до правильного використання розуму (остання здатність, за Р. Декартом, породжує у читача не лише розуміння тексту, а й стає ґрунтом таких чеснот, як справедливість, мужність, поміркованість тощо) [9].

Зауважимо, що зараз ми не беремо до уваги той простий і одночасно найбільш універсальний спосіб відбору читачів, коли наявні в тексті референції передбачають знання читачами принаймні згадуваних імен. Скажімо, у вступі до «Випадковості, іронії та солідарності» Р. Рорті послідовно перелічує «скептицизм Ніцше», «історизм Гегеля», «лібералізм Ю. Шкляр» тощо [10], що означає необхідність факту бодай мінімальної або «підручничкової» історико-філософської обізнаності. Подібна суцільна відсутність спільного для тексту і читача словника вживаних понять або персоналій вже не є читанням, яке має герменевтичний вимір.

На відміну від цього, тексти про тексти (історико-філософські тексти) - в цьому, судячи з усього, полягає їх специфіка - функції конституювання читача ніколи не виконують. Що є цілком зрозумілим, оскільки «текст про текст» є не чим іншим, як записаною процедурою конституювання читача (чи створення необхідного «*model reader*»). У цьому сенсі історико-філософські тексти звернені до будь-якого читача (оскільки «текст про текст» має переважно інструментальний характер, тобто, за словами згаданого нами Порфирія, він проводить суто «формальний розгляд»: «щоб навчитись аристотелівських категорій, необхідно знати, що таке рід і що - специфічна ознака, що — вид, що — власна ознака...» [11]) і не можуть, подібно до філософських текстів, «обирати» власних читачів. Якщо максимально спростити це положення, то, кажучи про відмінність між філософськими та історико-філософськими текстами, її можна описати такою формулою: філософський текст можуть читати-розуміти лише «деякі» (конституйовані читачі, кількість яких може значно варіюватися залежно від того, які саме вимоги формулюються їх автором), тоді як історико-філософський текст звернений до «всіх» - спеціалістів і не спеціалістів, дипломованих філософів і тих, хто не ставить такої мети, і т. д.

Втім, чи згодні історики філософії погодитися

з таким висновком? Очевидно, що відповідь на це запитання так чи інакше пов'язана з проблемою визначення функції історико-філософського тексту. Якщо дотримуватись тріади «викладення - аналіз - критика» (яка, у свою чергу, ставить перед істориком філософії принаймні три мети: викласти, проаналізувати, піддати критиці), то тоді логічним завершенням історико-філософського дослідження слід визнати саме критику. Зрештою, якою мірою критичний текст є історико-філософським, тобто наскільки він здатен знаходитись на дистанції від філософського тексту і тим самим утримуватись у власному просторі, відмінному від філософського? На перший погляд подібне запитання може видаватись дещо штучним. Справді, чи є взагалі потреба проводити, нехай навіть і «м'яку» чи «гнучку», демаркаційну лінію між філософськими та історико-філософськими текстами? Адже тоді нам доведеться «різати по живому» як гегелівську історію філософії, так і ясперсівських великих філософів. І чи можна взагалі до певного типу текстів надати визначення філософського чи історико-філософського (наприклад, до «Системи світових епох» Ф. В. Й. Шеллінга або його ж лекцій з історії нової філософії)?

Визнаючи справедливність подібних сумнівів, вкажемо лише на одну проблему. Справді, виділяючи в межах одного й того ж тексту філософську та історико-філософську складову, ми, тим не менш, погоджуємося, що це цілісний текст, і подібний розподіл є тільки умовним методологічним прийомом доволі сумнівної цінності. Але якщо самі тексти не дають нам підстави для розмежування філософії та історії філософії, то тоді нам не залишається нічого іншого, як визнати історію філософії формою саморефлексії філософії. Інакше кажучи, історія філософії буде тією ж самою філософією, її пропедевтичною, вступною або будь-якою іншою частиною.

У принципі таке твердження здається цілком прийнятним, оскільки, не зачіпаючи почуттів істориків філософії (яким люб'язно відкривають двері до філософської корпорації), історія філософії вводиться в систему філософського знання як одна з можливих форм філософської рефлексії. Більше того, такий висновок є необхідним стосовно будь-якої науки, коли власна історична рефлексія є внутрішньою складовою частиною самої науки. Втім, саме в цьому моменті ми стикаємося з певним ускладненням, яке полягає у визнанні за філософією статусу науки. Звісно, наразі абсолютно недоречно намагатись

втягнути цю тему в коло обговорення. Тому уважимо лише на одному моменті: якщо філософія - це все ж таки не наука (або якщо й наука, то дуже специфічна) чи «не-зовсім-наука» (не вкладаючи у це словосполучення будь-якого негативного змісту), чи «щось посередині між теологією і наукою» [12], то тоді і її історія (історія філософії) не може виконувати ту ж саму функцію, яку виконує історія тієї чи іншої науки стосовно самої цієї науки (як історія фізики - для фізики, історія держави - для правознавства, історія економіки - для економіки тощо). Фактично, на цю специфіку відношення філософії та історії філософії вказував В. Віндельбанд, пишучи, що «історія філософії перебуває у зовсім іншому становищі, ніж історія будь-якої іншої науки» [13]. Тобто якщо історія науки повинна перш за все наблизити цю науку до самої себе, синтезувати її в єдину систему, цілісність, тотальність, яка модифікується протягом часу, але зберігає свою внутрішню єдність, то історія філософії, як видається, виконує принципово іншу функцію. Більше того, ця функція є прямо протилежною за змістом, оскільки сенс історії філософії полягає саме в дистанціюванні від філософії (формуванні розбіжності між собою та філософією), намаганні створити таку специфічну позицію, з якої можна було б подивитись на філософію відстороненим поглядом. До речі, подібна вимога зовнішньої відстороненості філософії від самої себе як одна з умов її існування, по-суті, є не чим іншим, як філософською іронією.

Таким чином, проблема розмежування між історією філософії та філософією (і відповідно - між історико-філософськими та філософськими текстами) все ж таки не є суто технічною справою, покликаною забезпечити «поприщем» представників різних спеціалізацій філософського цеху. Так само її не можна редукувати до низки питань методології. Насправді йдеться про питання, яке має для філософії сутнісний характер, стосується змісту та способів її існування. З цієї точки зору спроба бодай у загальних рисах розмежувати філософські та історико-філософські тексти виявляється одним з можливих шляхів визначення специфіки стосунків між філософією та історією філософії.

Очевидно, що подальше дослідження змушує нас знову повернутись до проблеми дефініції історико-філософського тексту. Для цього наведемо кілька положень. По-перше, наявність історико-філософських текстів ми вважатимемо фактом (доведенням цього нехай служить ба-

нальний факт літературної рубрикації «Історія філософії» або більш «високі мотиви», які ми намагались шойно продемонструвати). По-друге, історико-філософський текст хоча й пов'язаний з філософським текстом (має його як свій предмет), але ним не є. По-третє, історико-філософський текст повинен постійно відтворювати цю «відмінність» від філософського тексту, оскільки в іншому випадку він перетворюється на філософський текст або, точніше, - на один з філософських текстів (звісно, для самого тексту у цьому немає нічого поганого; єдине, що ми спостерігаємо в цьому разі, це зникнення одного тексту і поява іншого), а персонаж «історика філософії» замінюватиметься дієвою особою «філософа». По-четверте, найбільш очевидними формами позиціонування «історико-філософської відмінності» є викладення та аналіз (звісно, якщо саме це викладення не має вигляд «Дон Кіхота» П'єра Менара, про якого нам люб'язно переповів Х. Л. Борхес). У цьому сенсі за «критикою» ми поки що залишаємо невизначену позицію, оскільки проблема історико-філософської критики змушує нас упритул наблизитись до того простору, де філософія та історія філософії стають майже нерозрізнюваними. Справді, «викладаючи» та «аналізуючи», ми завжди робимо це стосовно якоїсь персоналі або якогось тексту, що дозволяє зберегти визначення історико-філософського тексту як «тексту про текст». А отже, принаймні у формі «самоназивання» (постійного визнання того, що наш текст є лише викладенням та аналізом), ми залишаємося істориками філософії, відмовляємося від процедури конституювання читачів (відмовляючись тим самим від значної частини авторських претензій та авторських прав щодо «вибору» читача) і добровільно (а тому й свідомо) перетворюємо наш текст (в якому завжди є «я-автор» та пов'язана з ним «*myness*») на історико-філософський, який повинен лише створити умови, накреслити мапу для розуміння іншого тексту (або «іншої авторськості»).

Втім, чи завжди погоджується автор історико-філософського тексту, навіть якщо йдеться про коментар, з тим, що його робота є лише кресленням мапи для руху в уже створеному світі? Зараз ми свідомо згадали таку форму історико-філософських текстів, як коментарі, оскільки, здавалося б, до них уже точно не може бути жодних претензій з приводу конституювання читачів, а також того, що домінантними елементами в них повинні виступати саме «викладення» та «аналіз».

Але, хоч як це дивно, навіть у Прокла в «Платонівській теології» (1,10 - 1,11), яка, за словами самого ж Прокла, має на меті лише викладення вчення про богів Платона, ми зустрічаємо цілий перелік вимог стосовно тих, хто хоче зрозуміти його викладення (тобто не теологію Платона як таку, а саме «Платонівську теологію» Прокла). Причому ці вимоги не мають суто технічного характеру. Деякі з них насправді саме такими і є (це ті вимоги, які були окреслені вище як вимоги мінімальної поінформованості: «нехай він (читач.- *Авт.*) володіє всіма логічними методами... нехай він знатиметься на фізиці...») [14]. Тоді як інші стосуються здатності читача розуміти не лише Платона та Прокла, а і його спроможності осягнути божественне знання і стати «корифеєм». Тобто, маючи на меті викладення вчення Платона, Прокл частково перебирає на себе ту функцію (конституювання читача), яку виконує лише оригінальний (авторський) текст Платона.

Чому цей момент конституювання читача видається настільки важливим і чому його не можна просто оминати увагою? Річ у тім, що конституювання читача є принципово авторською функцією чи, інакше кажучи, створювати (формуєвати й одночасно обирати) читача може дозволити собі лише автор, той, хто будує або пропонує текст-світ як такий, але жодним чином не дорогу до світу або текст про текст. З цієї точки зору завдання Прокла (як і будь-якого коментатора, незалежно від того, чи йдеться про «коментар» або «роз'яснювальне викладення» на кшталт І. Шульце) полягає якраз у чомусь прямо протилежному, що до певної міри можна описати поняттям «(^конституювання». Йдеться про таку специфічну стратегію письма (до речі, поняття «письмо» є дуже показовим у цьому сенсі, оскільки воно дозволяє зафіксувати ситуацію розриву «логосу» та «голосу» [15]), яка має на меті руйнацію всіх або якомога більшої кількості обмежень стосовно читачів, які починають ознайомлюватися з текстом (у випадку Прокла таким текстом є діалоги Платона).

У цьому сенсі історико-філософський текст постає як «текст, що деконститує читача». Це, у свою чергу, має два наслідки. По-перше, значно трансформується фігура автора історико-філософського тексту, а по-друге - змінюється сам текст. Щодо першого, слід зазначити, що «автор-історик-філософії» - це такий автор, до якого предикат авторства може бути застосованим лише умовно. Справді, «Платонівська тео-

логія» написана Проклом, але голос, що промовляє скрізь проклівське письмо, належить не йому самому як автору, а Платону. Інакше кажучи, «автор - історик-філософії» - це такий автор, який вказує на інше авторство й одночасно на відсутність власного авторства. Ясна річ, подібна трансформація авторства (фігури автора) значно видозмінює історико-філософський текст, який у результаті цього стає чистим означенням, постійною і одночасно - прозорою референцією до іншого тексту.

Таким чином, навіть на рівні «максимально чистих» історико-філософських текстів (текстів про тексти), якими є коментарі, ми зустрічаємо тенденцію до відмови від специфічного способу буття історико-філософського тексту, коли він, втрачаючи свою референтивну домінанту, перетворюється з тексту про текст на власне текст. При цьому зазначена тенденція властива лише історико-філософським текстам, оскільки, як свідчить сама ж історія філософії, в ній ми практично не знайдемо прикладів зворотної мімікрії філософського тексту під історико-філософський (таким випадком міг би бути хіба що плагіат, однак тільки-но його розкривають, він узагалі втрачає статус як філософського, так і історико-філософського тексту). Звідси виникає проблема визначення цієї тенденції історико-філософських текстів.

На нашу думку, у найбільш загальному вигляді її можна описати як «прагнення бути більш ніж текстом про текст». Звісно, що її джерелом можна було б визнати психологічні властивості авторства (тих, хто пише історико-філософські тексти) і пояснювати все жагою власної присутності у тексті. Втім, судячи з усього, подібне пояснення тотожне обвинуваченню істориків філософії у відсутності широти або у їх нездатності чесно догравати до кінця обрану ними роль.

Тому пояснення цієї ситуації слід шукати в дещо іншій сфері. А саме: у тому зв'язку тотожної розбіжності, який встановлюється між філософією та історією філософії, коли для того, щоб бути історією *філософії*, історія філософії повинна бути філософією і не бути нею одночасно. Перша частина цієї вимоги якраз і знаходить свій вираз у постійному внутрішньому тяжінні історико-філософського тексту до способу буття філософського тексту.

Висновки

Таким чином, проблема, пов'язана з аналізом специфіки історико-філософських текстів, має принаймні дві сторони. По-перше, це суто технічний аспект, який передбачає застосування методів компаративно-текстуального аналізу для розмежування історико-філософських текстів з усіма іншими видами їх продукування (філософські, літературні, фантастичні тексти тощо). По-друге, це фактор історика філософії, який далеко не завжди готовий примиритися зі статусом функції сприяння рухові у різноманітних філософських світах і намагається тим чи іншим «обхідним» шляхом створити власний світ. Звісно, що в цьому бажанні створювати власні тексти-світи немає нічого негожого. Але тоді постає запитання щодо «чистоти ролі». Тобто наскільки можна залишатись істориком філософії, пишучи при цьому філософські тексти? На перший погляд, подібний розподіл на філософів та істориків філософії може видаватися штучним (як це вже було відзначено вище). Та якщо ми постійно здійснюватимемо акти трансгресії між філософією та історією філософії, то тоді перед нами постає реальна загроза втрати історією філософії власної специфіки та власного «місця справдження».

1. Булатов М. А. Немечская классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг.- К., 2003.- С. 3.
2. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избранное.- Мн., 1999.- С. 315-316.
3. Кортасар Х. Игра в классики.- СПб., 1999.- С. 13.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.- М., 1999.- Т. 1.- С. 21.
5. Шопенгауэр Л. Собрание сочинений в пяти томах.- М., 1992.- Т. 1.- С. 40.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет.- М., 1993.- С. 16.
7. Подорога В. Выражение и смысл.- М., 1995.- С. 41.
8. Фихте Й. Г. Основа общего наукоучения // Сочинения

в 2-х томах.- СПб., 1993.- Т. 1.- С. 70-71.

9. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2-х т.- М., 1989.- Т. 1.- С. 299.
10. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность.- М., 1996.- С. 17-19.
11. Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Плотин. Эннеады П.- К., 1996.- С. 176.
12. Рассел Б. История западной философии.- Ростов-н/Д., 1998.- С. 6.
13. Виндельбанд В. История философии.- К., 1997.- С. 16.
14. Прокл. Платоновская теология.- СПб., 2001.- С. 10-11.
15. Деррида Ж. О грамматологии.- М., 2000.- С. 130.

Denys Prokopov

TEXTS ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY
AND THE DESIRE OF BEING «SOMETHING MORE»

The author studies the problem that let to provide a distinction between text on philosophy and texts on the history of philosophy in the course of general questions of correlation between the philosophy and history of philosophy. Also the author makes an attempt to describe some specific characteristics of texts on the history of philosophy that rise from their definition as «texts about texts».