

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: МІЖ ФІЛОСОФІЄЮ ТА ОПОВІДДЮ ПРО НЕЇ

У статті досліджуються застосовані в діалозі «Пря Біса з Варсавою» практики репрезентації авторської позиції Г. С. Сковорода стосовно предмета суперечки, яка представлена в тексті. У зв'язку з цим розглядаються можливості історико-філософського аналізу принципово «вислизаючого» авторства та філософування.

Одна з максим історико-філософського дослідження, яка може бути сформульована у вигляді настанови «Не спотворюй», у випадку Г. Сковорода набуває дещо несподіваного звучання. Річ у тім, що предметом історико-філософського «спотворення» чи «не спотворення», як правило, виступають тексти, оскільки крім текстів історія філософії нічого не має. У цьому разі спрацьовує критерій кращих та гірших історико-філософських інтерпретацій, які можна оцінювати за такими параметрами, як: а) більш чи менш хибні, б) цікаві - нецікаві, в) претензійні - іро-

нічні і т. д. Але щойно ми намагаємося спрямувати наше дослідження в напрямі Г. Сковорода, як перед нами одразу ж постає славнозвісне «Світ ловив мене, але так і не спіймав», яке, судячи з усього, мало не лише ретроспективний характер (як своєрідна констатація успішної стратегії вислизання за життя філософа), а й висловлювало певну переконаність на майбутнє (що так само, як «спіймання», не було реалізовано за життя Г. Сковорода, воно залишатиметься таким же нездійсненим і в майбутньому). Таким чином, роблячи з Г. Сковорода предмет історії філосо-

фії, ми тим самим впадаємо в подвійний гріх. По-перше, гріх гордині, який полягає в тому, що ми вважаємо себе здатними зробити те, чого не зміг зробити «цілий світ». А по-друге, гріх неповаги, оскільки якщо сам Г. Сковорода так прагнув залишатись неспійманним, то на яких підставах ми привласнюємо собі право вставляти його до тієї чи іншої класифікаційної моделі чи, скажімо так, - піддавати його впливу будь-якої з існуючих дисциплінарних матриць?

Отже, очевидно, що в самій фразі «Г. Сковорода як предмет історії філософії» міститься якась глибинна збентеженість чи принаймні необхідність пояснити причини та умови можливості історико-філософського о-предмечування (кидання поперед себе і роздивляння з різних боків) Г. Сковорода. Звісно, історико-філософське схопленіє може бути визначено як найменш репресивне. У цьому сенсі історик філософії завжди готовий погодитися з тим самовизначенням, яке суто й обирає для себе той чи інший філософ, та чи інша філософія, незалежно від того, чи йдеться про «вчене незнання», чи про «магічний ідеалізм», чи про «позитивну філософію». Проте навіть і ця «м'яка» класифікація все одно виглядає не зовсім доречною у тому разі, коли факт самовизначення філософа та його філософії не тільки не було здійснено, а й сама можливість цього визначення всіляко заперечувалась. Тобто у випадку Г. Сковорода ми маємо справу не просто з грою (коли на кшталт Р. Рорті можна обігрувати різноманітні самовизначення) і не з переходом від однієї філософії до іншої (як це було, скажімо, з Ф. В. Й. Шеллінгом), а з принциповою настановою на уникання будь-яких самовизначень і тим більше зовнішніх визначень, яка була реалізована, з одного боку, як життєвий принцип, а з іншого - як філософський принцип (чи, точніше, - принцип філософування).

Саме тому історико-філософські рефлексії про Г. Сковорода ставлять перед нами принаймні дві важливі проблеми загального методологічного характеру, пов'язані з відношенням тієї чи іншої персоналії до історії філософії. Перша з них стосується можливих практик вислизання від історико-філософського опредмечування (йдеться про складання своєрідної мапи вислизання, а також переліку можливих способів вислизання, які б дали змогу істориком філософії ідентифікувати того чи іншого філософа як «вислизаючого»). Друга проблема - це можливості розширення історії філософії в напрямі створення історії філософії як «історії (історій) філософів, що вислизають». Оразу ж зауважимо, що йдеться не

про певну «альтернативну» історію філософії, а радше про додаток до вже існуючої історії філософії, який би мав справу з такими специфічними фігурами (інколи вони можуть конституюватись як концептуальні персонажі, в тому сенсі як це поняття використовують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі [1], але зараз ми цей випадок залишаємо поза увагою), які можна охарактеризувати поняттям «фігури вислизання». Тож спробуємо бодай у найзагальнішому вигляді окреслити ці два кола проблем.

Перше з них, як щойно було відзначено, стосується практик вислизання від історії філософії. Зрозуміло, що таке словосполучення потребує певного пояснення, оскільки якщо йдеться про вислизання від історії філософії, то, очевидно, сама історія філософії тим самим описується в термінах більш-менш репресивної системи - своєрідної «каптивної» машини, - що реалізує класифікаційну діяльність. Чи є ця класифікаційна діяльність природною для історії філософії і що саме під нею мається на увазі? У даному випадку йдеться виключно про акт визначення тієї чи іншої історико-філософської фігури у формі «філософ - ...», яка зустрічається в будь-якому підручнику з історії філософії, а також практично будь-якій публікації з проблем історико-філософських досліджень. Що означає ця форма «філософ - ...»? Це є не чим іншим, як другим означенням філософа. Тобто після того як дехто описується як філософ (це необхідна умова потрапляння в поле уваги історії філософії), чи філософуючий, чи такий, що мав відношення до філософії (дещо на зразок гетевського «філософ мимоволі»), ми одразу ж розміщуємо цю фігуру в дифракційній решітці можливих філософій. У цьому сенсі можна сказати, що історія філософії має справу не стільки з філософами (визначимо їх як «філософи-імена»), скільки з «філософами-...» (назвемо їх «філософами-назвамп»). Тобто історик філософії не просто каже щось про філософа, а називає (визначає) його як феноменолога, ідеаліста, догматика, дуаліста, романтика, позитивіста, оказіоналіста, декопструктивіста тощо. Безумовно, така історико-філософська класифікація (яка становить не просто мету історії філософії, а й взагалі - спосіб її існування) може мати яскраво виражений дисциплінарно-карний, а отже й спотворюючий, характер. Як приклад можна навести бодай інтерпретацію давньогрецької філософії у термінах боротьби ідеалізму та матеріалізму чи спробу описати весь історико-філософський процес як більш-менш вдале коментування Платона та Арістотеля.

Втім це не означає, що вся історія філософії приречена постійно нищити та спотворювати ту живу тканину, яку прийнято позначати як історичний генезис філософії. Адже доволі часто здійснювана історією філософії класифікація має іманентний до тієї чи іншої філософії характер. Тобто визначення філософа наявне в самій філософії. У цьому сенсі правомірно твердити, що перетворення з філософа-імені на філософа-назву відбувається його ж власними зусиллями: коли філософ не лише записує себе (факт написання тексту, що претендує на статус філософського), а й сам обирає для себе ту чи іншу назву. У деяких випадках ця назва обирається з-поміж існуючих, у ряді ж інших - створюється нова історико-філософська комірка. Але і в тому і в іншому разі ми стаємо свідками акту самоназивання (Е. Гуссерль називає себе феноменологом, Ж.-П. Сартр - екзистенціалістом, О. Конт окреслює свою філософію як позитивну і т. д.), що дає змогу історика філософії відвести від себе звинувачення в «навішуванні ярликів».

Однак, як свідчить випадок Г. Сковороди, серед ряду філософів (тих фігур, які можна знайти в підручнику з історії філософії) існують такі, що всіяко уникають процесу перетворення з «філософа-імені» на «філософа-назву». Таких філософів ми визначили як «вислизаючих». Проблема з цими фігурами полягає в тому, що тут ми стикаємося з двома вимогами, які зазвичай нормально інтерферують у ході історико-філософського дослідження, але в даному разі стають суперечливими. Перша - це вимога означення (називання чи заповнення трьох крапок у моделі «*філософ-...*»), а друга - це вимога об'єктивності, яка змушує історика філософії відмовитись від будь-яких оціночних суджень, що не знаходять чіткого та більш-менш однозначного підтвердження в текстах. Їхнє зіткнення відбувається з тієї причини, що саме означення виступає запереченням об'єктивної оцінки. По суті, звичайна історія філософії (в поняття «звичайна» ми не лише не вкладаємо жодного негативу, а й взагалі вважаємо, що нею можна цілком успішно обходитись) не має можливості рефлектувати щодо таких фігур і йде трьома можливими шляхами: а) взагалі виключає ці фігури з курсу історії філософії (умовно кажучи, вони просто зникають з іменного покажчика історії філософії); б) надає перевагу максимі об'єктивності (тоді вислизаючий філософ потрапляє до маргіналії історії філософії й окреслюється як «дивний», «унікальний» і т. д. філософ чи, інакше кажучи, настільки специфічний філософ, що й філософом його

навіть уже важко назвати); в) надає перевагу максимі означення (тоді в різних викладах один і той самий вислизаючий філософ може бути описаний у прямо протилежних термінах). Звідси виникає проблема розширення історії філософії, тобто створення такої історії філософії, яка б, залишаючись собою (не відмовляючись від своїх основних принципів), тим не менш могла успішно справлятися з вислизаючими фігурами.

Зараз ми не ставимо за мету описати цю «додаткову історію філософії» (в розумінні додатку до історії філософії) в усій її повноті, а також окреслити все її предметне поле. Звернемось лише до одного з її аспектів, яким є опис практик вислизання. У цьому сенсі вона залишатиметься не тільки історією (тобто оповіддю про щось), оскільки її предметом буде саме уникнення від опредмечення, а й правдивою історією, оскільки вона не прагнути визначити те, спосіб існування чого полягає у невизначеності.

У випадку Г. Сковороди ми зустрічаємо надзвичайно широкий арсенал подібних практик вислизання, починаючи від звичайної аналогії (коли Г. Сковорода ховається в словосполученнях на кшталт «Сковорода - Сократ», «Сковорода - Діоген», «Сковорода - Епікур» тощо) і закінчуючи численними формами елімінації авторства (вони охоплюють спектр від більш-менш простої псевдонімії до доволі складних технік побудови діалогів з невизначеним авторством). Один з таких способів, який можна охарактеризувати як «ефект прозорості автора», ми спостерігаємо в діалозі Г. Сковороди «Пря Біса з Варсавою».

Для того щоб продемонструвати механізм дії цієї практики вислизання, поставимо од самого початку таке запитання: скільки Григоріїв присутні в діалозі? Для традиційного філософського діалогу, прикладом якого є, безумовно, класичний платонівський діалог, характерна наявність двох чітко визначених авторських фігур, які можуть практично завжди чітко розводитись та окремо аналізуватись залежно від того завдання, що стоїть перед істориком філософії. Справді, у переважній більшості діалогів Платона (за винятком «Федона», де на мить з'являється третій Платон, який, за словами Федона, «погано себе почував» [2], та «Законів», де немає «Платона-Сократа») ми маємо справу з двома Платонами: «Платоном-Сократом» (це той Платон, який промовляє устами Сократа і виступає безпосереднім актантом діалогів) та «Платоном-Платоном» (це той Платон, який записує чи пише діалог і якого ми, по суті, й сприймаємо як автора, що може розчинятись у безлічі актантів, як-от «Пла-

тон-Агафон», «Платон-Алківіад», «Платон-Ериксіма» тощо, але при цьому не втрачати своєї самототожності).

На відміну від цього у «Прі» ми зустрічаємо не двох Григоріїв («того, що веде діалог», і «того, що його записує»), а трьох. Втім, перш ніж пояснювати ті наслідки, які має поява «третього Григорія», звернімося ще раз до платонівського діалогу. Його специфічною властивістю є те, що «Платон-Платон» чи «Платон як той, хто записує» практично завжди піддається процедурі фокалізації. Тобто його можна завжди субстанціоналізувати чи персоніфікувати - він є одночасно голосом (субстанцією) та рухом (процесом записування, або чистою формою письма). За рахунок цього «Платон-Платон», «Платон як той, хто записує» і зрештою «Платон як автор» ніколи не є прозорим. Його постійно видно, він височіє над діалогом у тому сенсі, що, незважаючи на те, що безпосередньо промовляє Сократ, читач чудово розуміє, що насправді йдеться не про історичного Сократа (чий промови відклалися в пам'яті його вірного й талановитого учня), а про самого Платона, який, так би мовити, використовує образ Сократа для вираження власної філософії (зараз ми залишаємо осторонь усі ті можливі інтерпретації стосунків «використання» між Сократом і Платоном, що пропонує Ж. Дерріда). По суті, цей ефект «височіпня автора» можливо ліпше тільки тоді, коли в самому діалозі цього автора нема (саме це малось на увазі, коли йшлося про те, що на рівні платонівського тексту фігури «Платона-Сократа» та «Платона-Платона» завжди можна чітко розмежувати). Інакше кажучи, запорукою того, що читач безпомилково встановлюватиме платонівське авторство діалогів Платона (ми маємо на увазі не історико-філологічну ідентифікацію/фальсифікацію автора, коли той чи інший текст необхідно пов'язати з конкретною історичною особою чи заперечити наявність цього зв'язку, а актом філософського встановлення авторства) є те, що самого Платона як дійової особи (актанта) в цих діалогах просто немає. До речі, прикладами таких діалогів, коли автор виведений за межі тексту і завдяки цьому чітко ідентифікується, є більшість тих філософських робіт, поданих у формі діалогів, з якими ми маємо справу в курсі викладення історії філософії. Це «Бруно» Шеллінга, «Ервіп» Зольгера, «Діалоги Евгемера» Вольтера, «Про причину, початок та єдине» Д. Бруно, «Про державу» Цицерона і т. д.

Однак у діалозі Г. Сковороди «Пря» [3] ми спостерігаємо прямо протилежну ситуацію. Тобто бесіду ведуть не просто Даймон з Варсавою,

а два Г. Сковороди. Один, для якого «добро складне» (Сковорода-Сократ), а інший, для якого «добро легке» (Сковорода-Платон). На всяк випадок нагадаю, що основним лейтмотивом діалогу є вирішення питання «Чи легке добро?», а його фабула може бути представлена як суперечка між Даймоном (він висуває тезу, що добро складне та важке) та Варсавою (він, навпаки, твердить, що добро є простим і відповідно - легким у досягненні), яка завершується перемогою останнього.

Унаслідок цього у «Прі» на рівні тексту (тобто в самому діалозі) ми зустрічаємо не одного Григорія (умовно кажучи — «колишнього Григорія», який дотримувався хибної думки про те, що добро складне), а двох (цим другим Григорієм є «теперішній Григорій», який визнає помилковість своїх минулих поглядів, готовий «каятися» щодо них: «исповедую согрешение мое», і при цьому відкрив для себе «нову істину»: «новое чудо благолепное»). Зафіксуємо появу та взаємодію цих двох Григоріїв на текстуальному рівні. Спочатку, ще у вступі до діалогу, де Г. Сковорода відтворює образ пустелі та спокуси з боку біса, ми, як впливає з самого викладу, маємо справу зі Сковородою теперішнім, тобто таким, який готовий не тільки висунути «повий догмат»: «Яко злость трудна и горка, Благость же легка и сладка», але й обґрунтувати його. Недарма опис подій, що передують самому діалогу, відбувається від першої особи: «тогда во пустыне явился мне бес от полчища оных». Тому цілком правомірним видається асоціювання позиції автора з позицією Варсави. Однак уже з перших слів Даймона стає зрозумілим, що він прагне не стільки заперечити Варсаві, скільки вказати на наявність змістовної суперечки між тим, що він «каже зараз» (у момент зустрічі в пустелі), й тим, що він казав колись (цієї точки зору він дотримувався принаймні в момент написання «Байок харківських»). Таким чином поряд з Даймоном постає ще один Григорій, який, власне, і протистоїть Варсаві у першій частині діалогу (тобто до «Пределу» та «Краю райського»). Недарма, звертаючись до Варсави, Даймон прямо каже: «преступника себе обличавши, разоряя, созданную самым тобою прежнюю ограду, оградившую трудом дом (яко же великолепно написал еси), всякое благо». Так само про специфічне ставлення Варсави до Даймона (який у моменти згадування про колишні думки Варсави фактично виступає не як Даймон, а як той перший Григорій, про якого однаковою мірою знають Даймон, Варсава та читач, що знайомий з попередніми творами Г. Сковороди) свідчить таке звернення: «прости мне дружe и враже мой».

Разом з тим варто особливо наголосити на тому, що перший Григорій виглядає як цілком історична та реальна фігура, що досягається у «Прі» за рахунок того, що він постає як автор «Байок харківських». У цьому плані показові слова Даймона, коли, звертаючись до Григорія, він каже: «Ты ли написал 30 притчей и дарил оныя Афанасію Панкову?», і відповідь самого Григорія: «Воистину тако есть. Сей есть друг Варсаве» [4]. Однак історичність Григорія колишнього (того, який, пишучи байку «Змія і Буфон», «помилявся») робить фігуру Григорія теперішнього (того, що веде суперечку з бісом), від якого ми, власне, й дізнаємось про історичність першого Григорія, такою ж історичною й реальною. Тобто, читаючи «Прю», ми не маємо жодних сумнівів, що в діалозі йдеться про самого Г. Сковороду, який розповідає у формі співбесіди біса з самим собою (Григорієм теперішнім) про еволюцію, чи, точніше сказати, - зміну своїх поглядів стосовно проблеми щастя та можливостей його досягнення.

Однак при цьому принципово важливим з точки зору нашого аналізу є те, що обидва Григорія, які є однаковою мірою історичними (наразі переконання в їх історичності майже одразу конститується в ході читання діалогу) вводяться до самого діалогу та виступають не стільки персоніфікованими думками, скільки діалогічними фігурами, які використовуються третім Григорієм - тобто тим, хто, власне, й викладає зміст діалогу. Але якраз через те, що позиція автора (третього Григорія) майже повністю ототожнюється з позицією Варсави (другого Григорія) і постійно відсилає до неї, ми, як історики філософії, опиняємося в дещо несподіваній ситуації, коли предметом історико-філософського дослідження стає не Г. Сковорода - автор тексту «Пря», а Г. Сковорода як один з учасників ним же самим написаного діалогу. Більше того, формулюючи тезу, яку можна легко знайти у численних викладах філософії Г. Сковороди, про те, що «серцевину етико-філософських поглядів українського мислителя становить його вчення про легкість добра», ми маємо зазначити, що принаймні у «Прі» цю тезу висуває не Г. Сковорода, а один з актантів діалогу, тоді як ставлення до цієї проблеми Г. Сковороди залишається відкритим питанням (звісно, доки ми погоджуємося з тим, що Сковорода-автор та Сковорода-актант не є тотожними фігурами, а отже, і їхні погляди не можуть і не повинні ототожнюватись).

Результатом такого введення автора до структури діалогу та вивільнення місця для третьо-

го «невизначеного» Григорія (Сковорода-Сократ-Платон) є позбавлення фігури автора однієї з двох його властивостей, якою є субстанційність чи голос. У результаті чого «Сковорода, який пише» (тобто Сковорода-Сократ-Платон, який має стати предметом історико-філософського аналізу як історичний автор «Прі»), перетворюється на чистий рух і стає суцільно прозорою сутністю, про яку ми, зрештою, не можемо нічого сказати. Більше того, ми не можемо нічого сказати про цього Г. Сковороду саме як історики філософії (в чому, власне, й полягає вся парадоксальність чи апоретичність ситуації), оскільки як теза «Г. Сковорода вважав добро важким», так і теза «Г. Сковорода вважав добро легким» стосуватимуться не «Сковороди-автора» діалогу «Пря» (з яким ми начебто повинні мати справу як історики філософії), а «Сковороди-учасника» діалогу «Пря» (тобто чи Сковорода-Сократа, чи Сковорода-Платона).

Тож перша проблема, з якою стикається історик філософії у випадку Г. Сковороди, є проблемою вислизання. Одну з практик подібного вислизання на прикладі діалогу «Пря Біса з Варсавою» ми щойно спробували описати. Інша проблема, яку ми визначили на початку цієї статті, стосувалась можливостей розширення історії філософії чи створення «додаткової історії філософії». Справді, чим має бути така додаткова історія філософії як історія вислизаних філософів? Складність відповіді на це запитання зумовлюється неоднозначністю (амбівалентністю) постаті самого «вислизаного філософа». Ця амбівалентність проявляється в тому, що він у певному сенсі взагалі не є філософом (а саме - в тому значенні, що він не є «філософом-назвою»), завдяки чому подібний «вислизаний філософ» зберігає таку дистанцію у своїх стосунках з мудрістю, яка не дає змоги чітко визначити ці відносини. Отже ця додаткова історія філософії має стати історією невизначених філософів, тих, хто перебуває на окраїнах філософії. Звісно, такі вислизані філософи все ж мають власні імена, і одним з цих імен є «Григорій Сковорода», але чи мають вони свій рід, і якщо так, то до якого роду їх слід відносити? Припустивши можливість існування такого специфічного роду, ми можемо сказати, що його слід шукати десь на межі між філософами (які, перебуваючи у дружніх стосунках з мудрістю, можуть і прагнуть розповісти про особистий характер цих стосунків) та не-філософами (дотичність яких до мудрості відбувається здебільшого у формі здорового глузду). Тож хто такі ці невизначені філософи, до

роду яких належать між іншими ще й вислизачі філософи?

Хоч як дивно, але чи не найточнішим поняттям, яке б, на нашу думку, могло описати стан перебування в невизначених стосунках з мудрістю, є поняття «історик філософії», оскільки саме він є найневизначенішим з усіх філософів. Тобто виступаючи лише у формі «опису філософії», історія філософії тим самим відмовляється від претензії самій бути філософією, що, в свою чергу, робить історика філософії не стільки другом мудрості, скільки другом друга мудрості, стосовно якого ми вправі констатувати його причетність до філософії (в іншому випадку історики філософії мали б бути піддані остракізму як зайві елементи філософського полісу чи міста філософів), але не можемо визначити цю причетність інакше як просту та постійну зверненість до філософії. Таким чином, намагаючись віднайти додаткові способи визначення «вислизачих філософів», ми, судячи з усього, маємо підстави описувати їх як істориків філософії (тобто тих, хто не дав перетворити себе в «філософа-назву»), на відміну від «чистих» філософів, які в своїй любові до мудрості дійшли такої майстерності, що вона навіть дістала власну назву.

В результаті цього розширення історії філософії, зумовлене необхідністю вдосконалення реалізації класифікаційної діяльності, проливає світло на нову територію, яка досі перебувала в тіні. А саме - на територію, що з'являється між філософією та традиційною історією філософії як науковою дисципліною, що має чи то історично, чи тематично пояснювати, впорядковувати та репрезентувати систему філософських знань.

По суті, вже в самій назві статті міститься прояснення намагання вивільнити додатковий простір для історії філософії, який можна було б розташувати між «філософією» та «оповіддю про неї». При цьому під поняттям «оповідь про філософію» ми маємо на увазі традиційну історію філософії, яка виконує почесну місію (ця місія була передвизначена в «Лекціях з історії філософії» Гегеля) введення в розуміння філософії та філософів і тим самим сама претендує на статус філософії чи найбільш філософської з філософських дисциплін. На відміну від цього, «додаткова» історія філософії (значущість якої не повинна оцінюватись безвідносно до історії філософії, оскільки вона є не більш як розширенням традиційної оповіді), предметом якої є «фігури вислизання» (зазначені фігури не слід опи-

сувати в термінах історико-філософських маргіналії, оскільки будь-яка маргінальність завжди виявляє свою фундаментальну співвіднесеність з певною нормою, тоді як акт вислизання сам фіксує та встановлює власну норму), дає змогу зняти претензію щодо власного філософського статусу, оскільки вона перетворюється з історії філософії на історію істориків філософії. У цьому сенсі, стосовно неї, перефразовуючи слова П. де Мана, висловлені ним щодо історії літератури [5], можна сказати, що така історія філософії не має нічого спільного з філософією. Тобто сама по собі вона не є філософією, а лише її інтерпретацією.

Разом з тим невизначеність і зовнішня аморфність поля зазначеної додаткової історії філософії (оскільки точного переліку фігур філософського вислизання не можна дати за визначенням) дає змогу тією чи іншою мірою здійснювати рейди у сферу традиційної історії філософії, перетворюючи тим самим емпіричні факти (з якими історія філософії як наука має справу) на тексти. Звісно, подібна діяльність має свої межі й далеко не будь-яка інтерпретація визначеного філософа (філософа-назви) як історика філософії може бути сприйнята філософською спільнотою (більше того, абсолютизація цього способу ставлення до історії філософії може спричинити вкрай небажані елементи релятивізації історико-філософського дискурсу). Втім, усе ж таки визначення тексту як єдино можливого предмета історії філософії (нагадаємо, що у випадку додаткової історії філософії ми просто змушені відмовитись від добудови «за» чи «над» текстом фігури філософа) дозволяє нам дещо по-іншому подивитися якщо не на мету історії філософії в цілому, то принаймні на мету історика філософії. У цьому плані можна сказати, що метою історико-філософської реконструкції має бути не особистість, внутрішній світ чи серце того чи іншого філософа (адже це взагалі не мета історії філософії), а виключно текст, коли пропонувані історико-філософські розвідки оцінюються з погляду більш чи менш вдалих інтерпретацій, більш чи менш вдалого вписування в той простір 52 знаків, який на своїх поштових листівках залишив Ж. Дерріда.

Таким чином, звернення до фігури Г. Сковороди як до класичної фігури вислизання дає змогу поставити майже будь-яке запитання, в тому числі й про предмет, цілі та можливості історії філософії. Єдине обмеження, що висувається в цьому разі, хоч як парадоксально це звучить, - ні слова про Г. Сковороду!

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? - М., СПб., 1998.- С. 80-109.
2. Платон. Федон / Собрание сочинений в 4-х т.- М., 1993.- Т. 2.- С. 9.
3. Сковорода Г. С. Пря Бесу со Варсавою. Твори в 2-х т.- К., 1964.- Т. 1- С. 470-488.
4. Там само- С. 471.
5. Ман де П. Слепота и прозрение- СПб., 2002.- С. 219-220.

D. Prokopov

HRYHORIY SKOVORODA: BETWEEN THE PHILOSOPHY AND IT'S HISTORY

The object of attention is the problem of focalizing of author's position in H. Skovoroda dialog «Dispute of devil and Varsava». In this context the author of the article formulates a number of questions that arise while the analysis of «philosophers who escape» and the possibilities of their inclusion in the discourse of the history of philosophy.