
Литература

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 318 с.
2. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология 21 века. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
3. Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуризации. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.
4. Касютин В.Л. Социальные технологии как метод оптимизации менеджмента в современных региональных печатных СМИ РФ // Научные ведомости БелГУ. Сер. «Философия. Социология. Право». – 2009. – № 7.
5. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос / под ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1991. – Вып. 1. – С. 194–216.
6. Мокир Дж. Общество знания: теоретические и исторические основы // Экономический вестн. РГУ. – 2004. – Т. 2, № 1. – С. 10–37.
7. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – СПб: Питер, 2002. – 688 с.
8. Саймон Г.А. Рациональность как процесс и продукт мышления // THESIS. – 1993. – Вып. 3. – С. 16–38.
9. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
10. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.



УДК 111.1

О.Д. Наумов

**И. КАНТ & Ж. ДЕРРИДА: ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ
КАК АПОЛОГИЯ РАЗУМА**

О.Д. Naumov

**KANT & DERRIDA: THE PHILOSOPHY OF RELIGION
AS AN APOLOGY MIND**

В центре внимания данной статьи – так называемый «поздний» период творчества французского философа Ж. Деррида. На материале данного периода автор предпринимает попытку рассмотрения интеллектуального проекта Деррида с позиций философии религии. Обращаясь к анализу таких концептов, как «бытие», «имя», «Бог» и

операции именованья удается установить, что «религиозный» поворот мысли Деррида – лейтмотив всего деконструктивистского проекта, представляющего в качестве единого, целостного интеллектуального построения. Автор указывает, что, несмотря на мистические альтерации, присущие дискурсу Деррида, его философский проект во многом схож с философско-религиозными исканиями И. Канта. В результате философский проект Деррида рассматривается в сравнении с критическим рационализмом Канта. Приводятся аргументы в защиту предположения о том, что пафос философско-религиозных проектов Канта и Деррида может быть сведен к своеобразной апологии разума.

Ключевые слова: деконструкция, *differance*, бытие, именованье, Деррида, Кант, религия.

The focus of the article is the so-called “late” period of creativity of the French philosopher Derrida. On a material of the period the author attempts to review intelligent design from the point of Derrida’s philosophy of religion. Turning to the analysis of concepts such as “being”, “name”, “God” and naming operations can be established that the “religious” turn of thought Derrida as the leitmotif of all deconstructive project appears as a single, coherent intellectual construction. The author points out that despite the mystical alterations inherent discourse Derrida, his philosophical project is largely similar to the philosophical and religious quests Kant. As a result, Derrida's philosophical project is considered in comparison with the critical rationalism of Kant. Arguments for the assumption are that the pathos of philosophical and religious projects of Kant and Derrida can be reduced to a kind of apologia of reason.

Keywords: deconstruction, *difference*, being, naming, Derrida, Kant, religion.

Жак Деррида – одна из ключевых фигур философии XX–XXI веков, интеллектуальный проект которой лишь усиливает и без того неоднозначное положение современной, постметафизической философии. Во многом неоднозначность проекта Деррида обусловлена известным противоречием, возникающим между популярностью личности французского философа и сложностью чтения его концептуального почерка. Возможно, что именно это противоречие объясняет широкий диапазон оценок, высказываемых исследователями касательно деконструктивизма. К примеру, лишь в русскоязычных историко-философских работах, посвященных Деррида, оценки творчества мыслителя колеблются от усмотрения в нем попытки радикальной критики классической метафизики [5] до репрезентации замысла Деррида в качестве образца метафизической философии, точнее – метафизики Различия [6]. Ряд исследова-

телей, отмечая альтерации мистической традиции, присущие дискурсу Деррида, тем не менее, настаивают на том, что он – «философ афинского полиса, достойный представитель его философского ареопага» [10, с. 102], однако в то же время другие исследователи позиционируют Деррида в качестве представителя мистической – ономотологической традиции, фокусирующей свое внимание на процедуре именованя.

Одним словом, имя Жака Деррида окутано пеленой историко-философского мифа, не столько скрывающего за собой подлинный лик философа, сколько рассеивающего его, размывая подлинный лик философа симулякрами, творимыми историками философии. Выход из этой ситуации только один – прислушаться к самому философу, уловив в создаваемых им текстах то, что он хочет сказать. В одном из интервью 90-х годов Деррида отмечал: «хотя почитают меня все больше и больше, читают – все меньше и меньше» [Цит. по: 5, с. 8], указывая на то, что подлинный замысел его философского проекта не доступен исследователю. В частности, незамеченным, по словам Деррида, остается «религиозный» поворот его мысли: «вот это как раз и прошло мимо моих читателей последних двадцати лет – моя религия, о которой почти ни у кого нет никакого понятия» [Цит. по: 5, с. 8].

Что это значит? Неужели Жак Деррида, унаследовавший от неприемлимого критика христианства – Ф. Ницше помимо принципа переворачивания метафизических оппозиций еще и склонность к «диониссийскому мифотворчеству» [5, с. 65], является религиозным философом? Если это так, то справедливой, на наш взгляд, будет постановка следующих вопросов: что подразумевает под «религией» французский философ, и, самое главное, какое место занимает эта проблематика в рамках проекта деконструктивизма?

Для ответа на эти вопросы мы постараемся деконструировать проект самого создателя деконструкции, применив в отношении Деррида методологический арсенал тех же самых средств, которые он использовал в отношении западноевропейской метафизики, сводимой им к понятию «логоцентризма». Как отмечает Н.С. Автономова, пафос замысла Деррида сводится к тому, чтобы критически переосмыслить традицию западноевропейской метафизики. Однако это не чистое отрицание: в творчестве Деррида по-своему воплощено «извечное стремление философии создавать новые модели значения и тем самым – новые способы понимания места человека в мире» [5, с. 21]. Иными словами, интеллектуальное «новаторство» Деррида – это воспроизводство известной логики функционирования человеческой культуры – модели «записывание-стирание». Как и западноевропейская культура, мысль французского философа строится на различении и соотношении следов на месте прежних смыслов, атомов и сущностей, причем следы, записываясь, должны были бы, по идее, сохранять все самое ценное, однако никаких

благостных «снятий» при этом не происходит [5, с. 18]. Таким образом, желая достичь недостижимого, анализирующая мысль Деррида проникает к самым основаниям возможности западноевропейской культуры – области «архи-синтеза» условий всякого опыта. В основе этого опыта невозможного [см.: 9] лежит переживание и стремление разрешить опыт личной травмы – травмы языка. Таким образом, в основе генезиса философской мысли Жака Деррида лежат экзистенциальные мотивы – восприятие языка как моего и не-моего. Именно это обстоятельство позволяет Н.С. Автономовой прийти к выводу о том, что центральный вопрос философии Деррида – это «вопрос о языке» [5, с. 36], точнее – вопрос об отношении языка к бытию, поскольку язык – это способ изобретения имени, в том числе и имени Бытия.

Но как пытается проработать свою травму Жак Деррида? Что выступает для него гарантом выхода из наличной беспочвенности для обретения всякий раз неизбежно оказывающейся «чужой» почвы? Ведь деконструкция – это критика привычного для западноевропейской культуры способа организации опыта. Неслучайно сам Деррида указывает на то, что задача его философии – переиграть Разум: «словно заговорщик философ из-за спины подкрадывается к тирану-Разуму и свергает его на узурпированной им же самим собственной территории. Но как можно победить Разум на его же "территории"? Посредством критически настроенного все того же разума? Или речь должна идти о каком-то другом разуме» [10, с. 98]? Деррида, словно нелегальный эмигрант, занимает пограничное положение на пересечении двух противостоящих друг другу традиций мысли, которые можно определить, используя ключевую метафору философии Л. Шестова, как «Афины» и «Иерусалим». Недаром проект деконструкции, по словам Н.С. Автономовой, представляет собой эксперимент по «выходу из традиции без отказа от традиции, прощупывание новых возможностей мысли без нигилистического отказа от старого, но лишь с его «подвешиванием», приостановкой его рецептов, которые ошибочно кажутся ей самоподразумеваемыми» [5, с. 50–51].

Можно ли тогда сказать, что Жак Деррида – представитель «Иерусалима» или же все-таки он, пусть один из последних, представителей Афинского полиса, член его философского ареопага, пытающийся сохранить родную для него традицию за счет «переодевания» ее в чуждые ей одежды? Если это все-таки так, то тогда деконструктивистский проект Деррида – это единый, законченный и целостный философский проект, представляющий собой пример последовательного и непрерывного развития французского постструктурализма, понимаемого философом в качестве своеобразного послесловия, постскриптума традиции западной мысли [3, с. 35]. В этом смысле этический и прагматический «повороты» мысли Деррида – не более чем тщательно продуманный способ перехода

от обобщенной/обобщающей письменности к обобщенной/обобщающей религии [4, с. 434]. Иными словами, грамматология должна уступить место прогматологии для того, чтобы прогматология стала практическим приложением грамматологии к самым различным объектам, в том числе и к религии. Тогда становится понятна любовь Деррида к различиям: в противовес мнению Н.С. Автономовой, мы склонны видеть в ней не способ самоутверждения, отменяющий любые другие подходы, а попытку сохранить их многообразие, не дав им обезличиться в грандиозном коллаже современного дискурса. Пафос деконструкции заключается вовсе не в том, чтобы естественным образом отличить себя от других, а в том, чтобы найти пути пересечения наличного множества концептуальных построений. Таким образом, цель философского проекта Жака Деррида заключается в том, чтобы «спасти честь разума» [2, с. 167] с помощью «хитрости». Иными словами, философ пытается перехитрить созданный разумом мировой беспорядок, зажав его ярким и мощным беспорядком переименованных, «деконструированных» текстов [5, с. 26]. В этом смысле философия деконструктивизма – это в какой-то мере лекарство от абсурда современности.

Но для того чтобы сопротивляться абсурду, его необходимо не только осознать, но и в известной мере признать, конечно, для того, чтобы затем стратегически пересмотреть. Тогда обращение Деррида к религии как таковой вовсе не случайно: разработка религиозной проблематики – не выход за пределы проекта деконструктивизма, а его скрепление и завершение (конечно, если завершение в принципе возможно в рамках открытого по определению проекта).

По мнению Е.Н. Гурко, практически все основополагающие идеи проекта деконструкции представлены Деррида в рамках триптиха, опубликованного в 1967 г. Там же можно обнаружить и первые попытки обращения философа к религии, связанные с понятием Имени Бога, фигурирующие в последних работах Деррида [7, с. 320]. Надо сказать, что первоначально Имя Бога, наряду с множеством других имен, присутствует в проблемном поле деконструкции практически сразу. Однако целенаправленная разработка данного вопроса наблюдается лишь в последних работах философа, что неслучайно. Имя Бога необходимо Деррида для того, чтобы окончательно закрепить, связать воедино удивительную изначальную целостность своего философского проекта. В этом смысле, разработка проблематики именованного Бога – методологический ход философа: единственным методом, приемлемым в рамках деконструкции, отрицающей любое логическое структурирование или репрезентацию, является полилог – нескончаемая дискуссия, в которой все и вся имеет право высказаться и быть услышанным. А раз речь идет о полилоге, то не так уж и важно, кому будет позволено говорить первым, следовательно, также неважно и то, что является самым важным.

Как отмечает Е.Н. Гурко, все может быть важным и значительным в разговоре о невозможном – об Имени Бога: путь Деррида к избранной им религии, его последние изыскания, касающиеся религии как таковой, отголоски его ранних работ, его ответ на внутренние натяжения, возникающие в результате проецирования религии на эти работы, и обнаружение этими голосами, диалог с голосами, исходящими от Бога или божественного. Все это и многое другое оказывается удивительно соответствующим самому имени деконструкции [7, с. 321].

С одной стороны, это обстоятельство – условие непонимания Деррида: мы будем читать его тексты все хуже, так и не заметив – не услышав конституирующих их вопросов. С другой стороны, грандиозное стремление, вдохновляющее проект Деррида, сближает его с заговорческим языком мистической традиции, питающей, как и деконструктивизм, такую же страсть к невозможному, которое никогда не наличествует в настоящем, а всегда еще впереди. Таким образом, главный критик европейской рациональности – Деррида – приближается к одному из главных европейских рационалистов – Канту. Они оба идут в направлении невозможного места, к которому дойти нельзя. Эта парадоксальная близость столь различных на первый взгляд Деррида и Канта обусловлена тем, что в основе их философских проектов лежат экзистенциальные вопросы: «Кто я такой? Кто ты такой? Что грядет?». Иными словами, и тот и другой пытаются помыслить нечто такое, то помыслить если не невозможно, то очень трудно. В этом смысле работа Деррида «Вера и знание: два источника религии как таковой в рамках разума» удивительным образом оказывается созвучной поздней работе Канта «Религия в пределах только разума» в вопросах: как помыслить религию (в свете сегодняшнего дня без отрыва от философской традиции – добавляет Деррида)? Как мыслить мысль по поводу Бога?

Получается, что подлинный вопрос, лежащий в основе философского проекта Жака Деррида, – это вопрос о различении соотношения веры и знания, в известной мере сближающий Деррида не только с Кантом, но и с целой плеядой христианских философов. Фактически проект деконструкции – это не только доказательство верности Канту, но и попытка повторить его жест сегодня. В результате долгого и скрупулезного анализа Деррида, как и Кант, приходит к выводу: «религия и разум имеют один и тот же источник» [1, с. 28]. Этим источником является перформативность: религия и разум перформативны по самой своей сути, поскольку перформативность – это сущность человека. В этом смысле религия и знание, вера и наука производят, творят и представляют модусы человеческого существования, фактически выступая источником и основанием самого бытия, поскольку перформативные по своей природе религия и разум разворачиваются в качестве дуальных форм презентации – как различные ответы на один, в сущности, вопрос, в зави-

симости от адресата. В связи с этим Деррида пишет: «Религия и разум развиваются в тандеме, происходя из общего источника: клятвенного свидетельствования любой перформативности, независимо от того, держится ли ответ перед другим [Богом] или перед высокими достижениями перформативности технонауки» [1, с. 28]. Источником всех возможных адресатов, первоадресатом для Деррида является Бог, присутствующий в мире до начала какого бы то ни было бытия: «не могущим быть воспроизведенным, не имеющим мест, присутствием абсолютного отсутствия, производством и воспроизводством невозпроизводимого отсутствия» [7, с. 326]. Однако Бог – не единственный адресат клятвенного свидетельствования любой перформативности, наряду с ним таким адресатом выступает разум. Деррида поясняет: «Мы ассоциируем здесь разум с философией и наукой как технонаукой, как критической историей производства знания, знания как производства, «ноу-хау» и вмешательством на расстоянии как телетехникой, каковая всегда являет собой высокий перформанс и перформативна по своей сути» [1, с. 28–29]. Таким образом, клятвенное свидетельствование любой перформативности одновременно адресуется как Богу, так и разуму, представляющему собой перформативную инстанцию по производству знания, выступающему, в свою очередь, производством как того, что имеет место – присутствия, так и самого места в противовес производству и воспроизводству невозпроизводимого отсутствия. Таким образом, содержание клятвенного свидетельствования в зависимости от адресата может различаться, однако сущность любого клятвенного свидетельствования перформативности одинакова и тождественна всем другим, поскольку источник у нее один: он разделяется в самом себе механически, автоматически, реактивно противопоставляя себя себе самому, – отсюда – два источника в одном. Их реактивность есть процесс жертвенной компенсации, она «стремится восстановить невредимое и неиссякаемое, которому сама же и угрожает. Здесь возможно и располагается зона ответственности того, что имеют верованием, доверием или лояльностью того, кого именуют попечителем, опекуном как таковым, того, что есть трибунал веры» [1, с. 28–29].

По сути Деррида говорит о том, что всеобщая история именованья начинается с именованья Бога – именно он выступает той инстанцией, которая разделяясь в себе самой, запускает этот всеобщий процесс. Именно проблема имени и именованья – первопроблема, решаемая в рамках деконструктивизма, усматривающего в имени не столько имя собственное – сколько имя «как таковое, в той мере, в какой оно соответствует своему носителю, подходит ему, именуется по правде, по справедливости и потому является именем правильным и справедливым, не искажает именуемое и потому прозрачно по отношению к нему, являя собой чистое, ясное, прозрачное» [7, с. 331–332]. В этом смысле

Деррида интересуют не сами вещи, а лишь их имена: не носитель, а его имя, не Бог, а его именование, не бытие, а то, как оно называет себя в языке. Таким образом, имя всегда оказывается «старше» своего носителя, в том числе и имя бытия, несмотря на то, что они оказываются одновременно различны и в то же время – неразличимы. Иными словами, во всяком имени присутствует некоторое различие между ним и его носителем: Имя Бога в известной степени начинает отождествляться Деррида с *differance*, никогда, однако, полностью с ним не совпадая. В результате, имя и именование оказываются чем-то невозможным: язык не имеет имени для того, что подобно *differance*. Это становится возможным вовсе не потому, что язык не нашел или не получил это имя, а потому, замечает Деррида, что «не существует даже имени для того, что не является не только сущностью или Бытием, но не есть даже само имя “*differance*”, имя, которое не может быть именем, не может быть чистой именной сущностью; не существует имени того, что распадается в различных субститутах» [8, с. 156]. Во многом именно благодаря этому обстоятельству мы начинаем понимать, что Бог, точнее – Имя Бога – для Деррида это и есть Бытие, поскольку неназываемое – это и есть невысказанное Бытие, которое не может быть обозначено посредством имени. То, что неназываемо, есть игра, которая приводит к именуемым, именным результатам, относительно единым или атомарным структурам, которые мы называем именами, или цепочкам знаменателей, субститутами для имен. Имен, посредством которых описывается именуемый эффект “*differance*”, принадлежит *differance* точно так же, как «неправильное начало или конец игры представляет собой часть игры, функцию системы» [8, с. 156–157].

Таким образом, сходство между *differance* и Богом (то есть Бытием) заключается в том, что они, будучи неизменными, не могут одинаково представлять собой имя имени, – то есть имя Бытия, поскольку язык не в силах его артикулировать. В этом смысле Бытие недостижимо, а связь языка и Бытия оказывается невозможной, так как исток языка – *differance*, по Деррида, всегда оторван от Бытия. Получается, что Бытие лишь скрывается за Богом, никогда не открывая и не сообщая о себе. Тогда Бог и *differance* – не более чем способ отрицательного выражения невыразимого Бытия. Бог как Бытие, пусть и невыразимое, становится Бытием и потому вполне может использоваться в качестве слова, которым открывается Бытие. Однако субъект в этом Бытии никогда не присутствует: ни пространственно, ни временно. Он располагается – обнаруживает себя всегда в не-существующем мире не-Бытия, то есть мире *differance*. Именно это обстоятельство порождает ту проблему, которая преследует проект Жака Деррида – проблему божественности *differance*.

Ответ самого Деррида на этот вопрос крайне ожидаем: «и да, и нет» [7, С. 335]. Таким образом, именно для того, чтобы хоть как-то прояс-

нить эту неопределенность, мысль философа вынуждена совершить свой религиозный поворот, в результате которого стало очевидно, что субъект, творящий с помощью языка свой собственный мир – несуществующий мир не-Бытия, – проецирует на себя функцию Бога. Доводя эту идею до логического конца, Деррида замечает, что *differance* – это подражание божественности, заключающееся в повторении исходного жеста творения в его аутентичной форме – форме отрицания Бытия. Таким образом, *differance* – это все-таки не Бог, а лишь подражание ему, которое, согласно Е.Н. Гурко, должно ставить вопрос о его значении.

Иными словами, очевидность единства и непрерывности творчества Жака Деррида открывается лишь тогда, когда мы сдвигаем, деконструируем сам проект деконструкции, рассматривая его с позиций парадигмы религиозной философии, в частности, в связи с проблемой соотнесения Бога, Бытия и субъекта посредством Имени Бога. Именно эта установка позволяет не столько разделить творчество Деррида на периоды, сколько наметить схему движения его мысли в рамках открытого, но вместе с тем целостного, единого и неделимого интеллектуального проекта, претендующей быть попыткой мыслить (по поводу) Бога, именовать (по образцу) Бога и действовать (по примеру) Бога. В результате Бог по-прежнему остается безымянным и неименуемым человеком, но в отличие от конфессионального понимания Бога, деконструкция, претендующая на понимание религии как таковой, совершает невозможное, пытаясь мыслить немислимое: Бог сам начинает открывать человеку свое Имя, в котором проясняется фундаментальная истина – Он не может быть соотнесен с Бытием, поскольку Он неименуем и не является источником именованного. В результате запускается механизм всеобщего различения, уподобляющего субъекта Богу, но в то же время не отождествляющего их, а лишь указывающего на то, что связь Бога с человеком, мыслящего себя в качестве Бога деконструкции, осуществляется посредством собственного Имени Бога.

В связи с вышесказанным нельзя не задаться лишь одним вопросом: не скрывается ли за за ширмой извилистого терминологического аппарата дерридианской деконструкции сугубо кантовский вопрос о возможности религии? Иными словами, с уст современной философии, трансформировавшейся на исходе XX столетия в своеобразную теологию, не сходит лишь один вопрос – вопрос о возможности теологии в пространстве современного философского дискурса. Это значит, что «философия не достигла своего “конца”, а так называемый постмодернистский принцип *non-finito* как никогда актуален» [10, с. 97], с одной лишь оговоркой: отныне философия – это не история сказывающего о себе бытия, а поиски Бога в богооставленном мире.

Литература

1. *Derrida J.* Faith and Knowledge: the Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone.
2. *Derrida J.* *Vogous Deux essais sur la rasion.* Parise: Galilée, 2003.
3. *Gasché R.* Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy Reflection. Cambridge & London: Cambridge University Press, 1986.
4. *Vries H. de.* Philosophy and the Turn to Religion. JHU Press, 1999.
5. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. – М.: РОССПЭН, 2011. – 509 с.
6. Гаспарян Д.Э. Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида // Философские науки. – 2014. – № 9. – С. 71–85.
7. Гурко Е.Н. Божественная ономотология: именованя Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Минск: Экономпресс, 2006. – 445 с.
8. Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Difference.* – Томск: Водолей, 1999. – С. 124–158.
9. Круглова И.Н., Круглов В.Л. С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость невозможного // Вестн. ТГУ. – Сер. «Философия. Социология. Политология». – 2015. – № 4 (32). – С. 278–287.
10. Круглова И.Н., Наумов О.Д. «Молчание о Бытии»: мистическая традиции и деконструкция Ж. Деррида // Вестн. ТГУ. – Сер. «Философия. Социология. Политология». – 2015. – № 2 (30). – С. 97–106.

