

УДК 111.82

АПОФАЗА ДИАЛЕКТИКИ И ЕЕ ДЕКОНСТРУКЦИЯ

В.Н. Дробышев

ЧОУ ВПО «Русская христианская гуманитарная академия»,
г. Санкт-Петербург

Деконструкция диалектики является одним из путей трансформации апофатической рациональности, сохраняющих трансцендентное измерение бытия. Эта трансформация, суть которой состоит в замене апофатического Единого Иным, создает видимость нового понимания религиозной веры, свободной от догматизма. Однако концепт небытия, на основании которого деконструируется диалектика, не принадлежит апофазису и является по своей природе негативно-теологическим, т. е. догматическим.

***Ключевые слова:** апофазис, деконструкция, диалектика, вера, Единое и Иное, негативная теология.*

Диалектическая апофаза мотивирована преодолением трансцендентного. Кругообразность диалектического знания включает в себе системную аргументацию в пользу иллюзорности первой гипотезы «Парменида», поэтому оно остается фундаментом имманентного мировоззрения, которое продолжает укрепляться, проникнув даже в христианскую теологию. Если это так, то почему сегодня «мы ищем отрицание, которое ниспровергает античную и современную диалектику» [1, р. 2]? Обращаясь к теме диалектической апофазы, невозможно ни обойти этот вопрос, поскольку он в значительной мере оправдывает это обращение, ни сколько-нибудь основательно ответить на него, не оставив эту тему в стороне. Это вынуждает нас ограничиться здесь общим указанием на очевидное сходство нынешней культурной ситуации с теми далекими временами, когда европейский дух искал выхода из охватившего его скептицизма и предвкушал появление Системы, способной ответить на вопрос о возможности и смысле абсолютного знания. Постмодернистская мысль, хотя она и отрицает всякий абсолют, будучи пронизанной асистемностью, ризомностью и т.п., реализует аналогичное стремление к тотализации мыслящего духа сообразно принципам, воспроизводящим, как мы думаем, ту же интенсификацию апофатического мышления, которой была обязана своим рождением система неоплатонизма.

Философия Различия (если объединить под этим именем многообразие направлений указанной мысли) наметила как минимум два пути преодоления диалектики. На одном из них, в суть которого мы здесь не станем углубляться, ей предьявляется счет по поводу ее телеологических обещаний и самого принципа абсолютного знания, который сжимает многообразие до дуальности противоречия, приводит все к единому основанию и тем самым обеспечивает тоталитарные практики как в познании, так и в общественной жизни. Этот путь пролегает внутри

«плана имманенции», поэтому, например, для Делёза, несмотря на его «обобщенное антигегельянство», Гегель в этом отношении был не столько фигурой для преодоления, сколько конкурентом, с которым приходилось вступать в спор [2, р. 6]. Другой путь, о котором ниже пойдет речь, нацелен на возвращение трансцендентного – теперь уже как «трансцендентного в имманентном» [3, р. 238–239; 4, р. 422] – ввиду обнаружения того, что Деррида называет «остатками», образующими пункт разрыва с системой *Aufhebung*. В наиболее общем виде к таким остаткам относится разнообразие сущего, без которого идентичность абсолютной Идеи была бы невозможна, тогда как генерация этого разнообразия не поддается «безостаточному» истолкованию в терминах диалектического опосредования.

«Общая экономика» абсолютного различия, внутри которой Деррида сохраняет «частную» экономику абсолютного присутствия, ведет к апофатическому уровню знания, в котором последняя, определяемая господством диалектики, оказывается всегда уже «смещенной» относительно собственной уверенности в Телесе, которому она служит. Апофаза «общей экономики» определяется «антиабсолютом» *хоры*, которая обладает мощью ненасилия, обеспечивающего задержки, разрывы, смещения и тому подобные события, являющиеся модусами совершенного (без)действия – вмещения. Собственно, вся антиабсолютность хоры держится на этом ее отрицании производительной мощи, отсюда ее за-бытийность строится иначе, чем в классическом (неоплатоническом) апофазисе: она вне бытия, поскольку все эти разрывы, задержки и смещения не охватываются движением негативности, которая определяет бытие, но она не есть и нечто производящее их из какого-то сверхбытия, которым Деррида упорно награждает неоплатоническое Единое. Иными словами, хора является трансцендентностью в имманентном, не образуя никакого самостоятельного региона, не говоря уже о сверх-сущем, поэтому Деррида говорит об асимметричности хоры и Единого. Тем не менее, она имеет все признаки апофатического абсолюта – того Иного, которое в «Пармениде» и всей выросшей на нем литературе оставалось только лишь иным, материей, не-сущим. Теперь хора заняла место Единого, оставив его диалектике.

Differance – «орудие» хоры – реализует ее «слабость» тем, что задает условие (лучше сказать, фон) для саморасщепления диалектической идентичности, позволяя проявиться «остатку», который эта рациональность не может интериоризировать, но без которого она не может состояться. В «Похоронном звоне» таким остатком показана связь брата и сестры, которая для Гегеля была точкой снятия противоположности духа и материи в рамках семьи, тогда как последняя, оставаясь этапом движения Духа, выражала в то же время все это движение в его сущности. Деррида демонстрирует, что эта связь не может быть разбита на противоположности, которые вели бы к диалектическому тождеству, но без нее само тождество не имело бы материального коррелята, т.е. не

было бы ступенью движения Духа [подробнее см.: 5]. Эта связь, которую диалектика не может присвоить без остатка, необходима для ее осуществления, но она не образует какое-то самостоятельное начало, в котором диалектика имела бы свой исток. Так диалектика становится частной экономикой, включенной в экономику общую, при том что последняя не оказывается каким-то тождественным себе процессом.

Одним из первых имен Иного у Деррида было батаевское «верховенство». В его свете гегельянство, принятое всерьез, обернулось серьезным аргументом против самой диалектики. Увлекательная история «смещений», которым подвергается диалектическая негативность, выводит на тот уровень, где смысл уже не может утвердить неизбежность условий собственного существования. «Экономия жизни», которой подчинены эти условия, оказывается зависящей от безумной и бессмысленной растраты сил, которую движение негативности не способно в себя вместить. «Чрезмерность жизни» внеразумна, хотя она не может и не должна отменить истины жизни, которая, даже когда она ставит себя на кон в лице господина, работает на смысл, т. е. на собственное сохранение через бесконечное «снятие» и опосредование, делающее смерть частью ее самой.

Однако риск «абсолютной смерти», смещающий тотальность диалектики, вызывает сомнения в том, что мысль о ней как-то соотносится с бытием. Что показало себя способным умереть бесследно? В отношении чего можно было бы предположить возможность абсолютного исчезновения? Осторожность господина, который рискует жизнью только ради нее самой, может быть могла бы вызвать смех, если бы бытие могло абсолютно исчезнуть, не оставляя никакого следа. Но если даже все, что мы видим, кажется покрывалом майи, то это еще не повод *увериться*, что смерть является исключением из ее тотальности или что есть какая-то особая смерть, которую диалектическая негативность не в состоянии присвоить и пустить обратно в кругооборот жизни.

Апофаза деконструкции требует трансцендентной составляющей, к которой ведет безумная растрата смысла, одновременно утверждающая и разрушающая истину диалектики. Последняя сохраняет всю свою силу и всю свою значимость как сущность осмысленной жизни, но она уже не может принадлежать себе без остатка и определяться лишь собой, поскольку оказывается неспособной на абсолютное «жертвоприношение смысла», когда смерть уже не дает смыслу воскреснуть в новом качестве и стать еще более конкретным, когда героизм господина, идущего на смерть ради жизни, оказывается комичным. «Бездонность безмыслия» становится (квази)трансцендентным условием смысла, ускользя от всех определений и попыток придать ей статус истока, творящего начала, парадигмы или дискурса. Но она не отрицает смысл, не утверждает нечто помимо него в качестве альтернативы или конкурента, не разрушает истину диалектической негативности, вне которой нет ничего – никакого сущего и никакого дискурса, который превращал бы отрицание в утверждение.

Небытие, вырванное таким образом из диалектики, отчетливо очерчивает апофазу, которой сама она определяется. Апофатическим пределом диалектики является *существование* Единого, которым исключается его трансцендентность по отношению к бытию. Или, говоря иначе, диалектика есть осуществляющее себя Бытие, которое не нуждается в каком-то трансцендентном ему начале. Деконструкция разрушает эту диалектическую самоуверенность, мотивированную страхом смерти, и определяет Иное на место Единого. Тем самым она объективно служит возрождению веры, которая надеялась найти в диалектике свою смерть (уверенность), поскольку открывает небытие в качестве ее предмета, конкурирующего с Богом – гарантом вечности души.

Кажется, нигде больше, кроме «Безоговорочного гегельянства» небытие не получает у Деррида такого абсолютного статуса, хотя «вера без веры», к которой привела деконструкция, предполагает неразрешимость дилеммы Бога и небытия (именно небытия, а не ничто, которое остается диалектическим моментом абстрактного очищения Бытия от сущего), без чего ее «а-догматизм» был бы невозможен: мы не можем сказать, что позади «абсолютной пустыни», одним из путей к которой является деконструкция диалектики, скрывается Небытие или Бог. Мы вынуждены верить, не имея возможности заглянуть дальше того опустынивания, к которому приходит всякий дискурс. У нас нет ничего помимо дискурса, который «является значащим, и Гегеля тут не обойти» [6, с. 330], а также «остатков», которые он не может вместить, не уничтожив их бессмысленность через придание смысла самой этой бессмысленности. «Вера без догмы» обратным движением приоткрывает слепое пятно внутри самой деконструкции: смещая диалектику, она лишь по видимости действует внутри нее самой, обращая ее против себя. На самом деле вся сила ее действия аккумулируется вовне – в абсолютном небытии, которое невозможно вырвать из диалектики становления, не задумав его *экзистенциально* как абсолютную смерть.

Итак, деконструкция диалектики оставляет ей всю ее силу и власть, но показывает ее неспособность освободиться от рабства перед собственной сущностью. Она вводит ее в апофатическое пространство, чтобы лишить смысл, всегда уже захваченный диалектикой, самоуверенности, освободить сущее от обязанности служить смыслу и подчиняться ему, возратить бытию трансцендентное измерение. Все это осуществляется через утверждение Иного, которое не возвышается в качестве архии или судьи и не содержит того, что можно было бы сохранить, которое ничем не управляет и не имеет сущности, немедленно превращающей его в машину по воспроизводству смысла. Оно «вне» бытия [6, с. 342–343], но как только оно «есть», оно пропадает в вещах и труде, оставляя свой след в их бесконечной погоне за результатом и идентичностью, в нехватке, которую испытывает любая самодовольная полнота, поскольку она желает саму себя, в иронической необходимо-

сти того, чтобы абсолютный Дух наблюдал свой величественный Телос в виде стопки книг, написанных по-немецки.

Подлинно ли верховенство оставляет место «немыслимому бессмыслию»? Не попадает ли оно обратно в сети смысла – смысла апофатического Иного, – который пока непривычен и потому создает видимость какой-то «высшей игры», оставляющей далеко позади не только диалектику и феноменологию, но и негативно-теологический дискурс?

В сравнении с «тратой без запаса» любое религиозное содержание кажется «рабской сферой», желанием смысла, сохранения жизни. Но когда смех и жертвоприношение ведут за пределы этого желания или за пределы антропоморфного желания вообще, не повторяют ли они движение веры, заменяя Бога на безвозвратный конец желания? Если бы человек страшился только самой смерти, то его можно было бы научить батаевскому смеху, опираясь также на Ницше или Максима Горького. Но неизвестность после смерти, как известно, страшнее ее самой. А подлинный ужас, если не сбиваться здесь на пути «фундаментальной онтологии», вызывает предположение о том, что факт своего существования невозможно отменить. Ставка же, к которой призывает верховенство, всегда обеспечена необратимостью исчезновения, то есть *верой* в эту необратимость, которая никак не выводится из порядка бытия. Бросок костей совершает экзистенция, уже лишенная страха перед вечностью (сохраним здесь это имя), в которой ей гарантировано бесследное исчезновение. Чтобы эта вера не действовала как вера, т. е. с неуверенностью, ее заслоняют апофатической хорой (как до этого Единым), в которой пропадает всякий диалектический дискурс вместе с утверждающим его желанием (ср.: Плотин. *Enn.* 1 3 4).

Хора не лучше и не хуже Единого, но у нее есть преимущество, состоящее в том, что она лишена истории религиозного присвоения. Мы просто не научились верить в небытие, считая его само собой разумеющимся и неизбежным в том случае, когда не обнаруживаем в себе веры (точнее – уверенности) в бытие Бога. Между тем деконструктивное небытие точно так же абсурдно, как и это бытие, поскольку нужно предположить невозможное, вследствие которого хотя бы одно существование не оставило бы следа в бытии, т. е. не присутствовало бы всегда в актуально сущем. «Трата без запаса», хотя она и взывает к немощи хоры, расположенной на пределе рациональности, предполагает точно такое же абсурдное преодоление бытия, каким является вечная жизнь, не ведающая смерти и скуки, то есть превращает собственную негативность в утверждение абсолютной растраты, на которую не способно ни одно сущее и ни один дискурс. Это значит, что диалектика преодолевается в конечном счете благодаря абсурду. Причем этот абсурд, если присмотреться к нему внимательнее, безразличен к тому, оканчивается ли ведущая к нему мысль на Едином, сосредотачивающим абсолютную мощь, или же ее

апофатическим пределом является ничего не производящее Иное. Но абсурд – это то, чем негативная теология отличается от апофазиса.

С высоты апофатического Иного негативная теология кажется сохранением запаса смысла «по ту сторону бытия», по ту сторону тотальности отрицания, сохранением желания через утверждение сверхсущности, абсолютной творческой мощи. Трудно не заметить очевидного – того, что отрицание предикатов призвано возвеличить Бога над сущим как его творца и обеспечить толкование слов об «образе и подобии» в смысле нашего предназначения к вечной жизни. Но не сразу заметно ближайшее в этой очевидности – то, что исключает как апофатическое присвоение негативной теологии, так и ее трансформацию в диалектику, – теологическое отрицание обеспечено экзистенциальным утверждением, которое не охватывается и не исчерпывается ни апофатическим «невозможным» (после «верховенства», получившим у Деррида имена дара, справедливости, гостеприимства и др. и изрядно забывшим о небытии, с которого оно начиналось), ни таким же Единым.

Да, негативная теология сохраняет желание во всем его тео и антропоморфизме. Да, она расчетливо растрчивает смысл в пользу сверхмыслимости, превосходящей мир, управляемый движением негативности, и закованную в нем жизнь. До сих пор ей было ближе Единое, хотя и Иное она, шагая в ногу со временем, тоже начала (пока не слишком успешно) осваивать (И. Зизиулас). Но то, что она утверждает, находится за пределами апофазиса. Поэтому ее всегда обвиняли и обвиняют [7, с. 146; 8] в сочинении лишней сущности – такого начала, непостижимость которого превышает немыслимость Единого или хоры. Откуда, спрашивают ее оппоненты, в уме, достигшем высшего незнания о том, что уже не имеет основы и сущности, в отношении чего равным образом приходится отрицать и утверждения и отрицания (об этом «последнем» отрицании Прокл подробно говорит в Комментарий к «Пармениду» Платона 142аб-8), может возникнуть мысль о Боге, превосходящем подобное незнание? Действительно, из апофатического вос(нис)хождения эта мысль не возникает и ему противоречит, но все же что-то мешает назвать невежами, например, паламитов, «ушедших» из философии [9, с. 279]. Об этом «ничто» богословие, когда оно не ставилось на службу философии, говорило постоянно: не существует знания, которое могло бы рационально решить проблему абсолютного противоречия экзистенции и порядка бытия, в котором она себя находит, но имеется откровенное знание, недостижимое на путях возможного опыта (как и опыта «невозможного»), говорящее о том, что эта проблема уже решена и дело лишь за тем, чтобы испытать до дна отчаяние этого противоречия. Абсурдная «лишняя сущность» утверждается негативной теологией *вне* апофатической непостижимости, будь она неоплатоническим Единым или батаевской безосновностью «немыслимого безмыслия». При этом она не отрицает и не «снимает» положительное содержание

религии, сохраняя всю его буквальную значимость *рядом* с абсолютной трансцендентностью Бога наперекор соблазну помыслить эту трансцендентность как спонтанную интенсификацию «плана имманенции».

Большинство из тех, кто исследует отношения деконструкции и негативной теологии, склоняется к тому, что по крайней мере в «Sauf le Nom» мы имеем дело с «тонкой апологетикой апофатического богословия» [10, p. 63; см. также 11, p. 29]. При этом многие считают, что негативная теология по своей сущности противостоит логоцентризму, онтотеологии и т.п., поэтому Деррида является продолжателем ее традиции (I. Almond, S. Gersh, K. Hart, D. Moran, M. Westphal и др.). И лишь немногие (D. Turner [12, p. 38–39], O. Davies) настаивают на том, что отрицательное богословие не совпадает с апофатическим умозрением. Следуя за этим меньшинством и полагая, что негативная теология не имеет смысла вне практической реализации парадоксального решения, которое экзистенция принимает в отношении своей временности на все времена, можно увидеть, что Деррида остается в стане тех, кто не приемлет абсурдный выход за апофатические пределы и относит веру к числу «невозможностей» (о том, как Капуто развивает мысль Деррида о невозможности веры, высказанную им в интервью Марку Дули, см. [13, p. 36]), не выдерживая неуверенности, которой она определяется. Он продолжает ту линию, на которой неуверенность замещают «неизвестным», «ученым незнанием», «непостижимым», «ничто», подспудно расценивая догматизм веры как детскую болезнь недоразвитого апофатизма, связанного структурами репрезентации. По этому же пути идет и «вера без догмы», которая востребует Иное, обеспечивающее «слабую тео(онто)логию». Поэтому апофаза хоры, в силу того, что в ней, как и в деконструированной диалектике, все же обнаруживается «остаток» в виде абсурдного небытия, без которого она невозможна, но который выпадает из ее «логики», оказывается недо-теологией, но никак не «атеологией», которой ей хотелось бы быть.

Высвобождая негативную теологию из под власти диалектики, которая претендует на раскрытие истины ее абсолютных отрицаний в логическом круге опосредований, хора подчиняет ее «общей экономике» безосновной игры и не замечает, что эта «общая экономика» сама является фигурой уже не апофатической, а теологической или, как минимум, телеологической «игры», в которой серьезность, смех и отчаяние перемешаны совершенно, и что если бы не эта «игра», не было бы и никакой «экономики». Здесь надлежит вслед за Рорти, который тоже призывает расчистить дорогу для «пророков без пророчеств» и переступить историзм, указать на то, что а-догматизм «слабой теологии» остается слишком абстрактным, чтобы иметь хоть какие-то права на веру, хотя именно благодаря этому а-догматизму она делает такой сильный акцент на ее неуверенности [14]. Это парадоксальное утверждение веры (казалось бы, с правомерной опорой на кьеркегоровскую «диалектику неуверенности») и одновременное ее уничтожение посредством «неизвестности», «пропасти» хоры, которая пре-

вращает ее в пустую интенцию неуверенности, отражает то, что деконструкция оказалась способной разомкнуть кругообразность диалектического знания и восстановить права трансцендентного, но за этим занятием она в значительной степени упустила то, для чего это вообще стоило бы делать. И хотя принцип «наименьшего насилия» Деррида все же достаточно близок к социальной утопии Рорти, т. е. в чем-то отходит от а-догматизма, деконструкция остается лишь апофатическим дискурсом, который умело скрывает в себе ощущение того, что на пути антиэссенциализма, отказа от онтотеологии и т.п. ему удалось наконец отменить теологию (а не предложить «богатые возможности для ее возобновления» [15, р. 26]), оставив ей все ее права и привилегии (точно так же, как диалектике), и в то же время возвратить трансцендентность, пусть даже далекую, как настаивает Деррида, до степени асимметричного противопоставления от той трансцендентности, которая утверждалась в рамках платонизма, но все же исключаящую для разума возможность прикоснуться к себе и оставляющую ему в удел свой апофатический след в виде Иного, «не-мощь» которого утверждается не менее интеллектуально и не менее агрессивно, чем до него утверждалась преизобильность Единого. Поэтому в той же степени, в какой «слабая» мудрость является мудростью мира сего, для негативной теологии она остается таким же безумием, как и диалектика.

Список литературы

1. Covard H., Foshey T. Introduction: Denegation and Resentment // *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of NY Press, 1992. P. 1–24.
2. Hallward P. *Out of this world. Deleuze and philosophy of creation*. London, NY: VERSO, 2006.
3. Agamben G. *Absolute Immanence* / G. Agamben. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 220–239.
4. Boeve L. *Postmodernism and Negative Theology. The A/theology of the «open narrative»* // *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*. 1997, № 58. P. 407 – 425.
5. Thompson K. *Hegelian Dialectic and the Quasi-Transcendental in Glas* / Barnett S. (ed.). *Hegel after Derrida*. London, NY: Routledge, 1998.
6. Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб.: Академический проект, 2000. (Derrida J. *L'écriture et la différence*. – Paris: Éditions du Seuil, 1967).
7. Биbihин В.В. *Энергия*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
8. Paranikolaou A. *Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Trans-*

- centent and Immanent God // *TEOLOGIA*. Arad (Romania). 2009. № 2. P. 11–44.
9. Бибухин В.В. Язык философии. СПб.: Наука. 2007. 392 с.
 10. Kearney R. *Anatheism (Return to God after God)*. NY: Columbia University Press, 2010.
 11. Bradley A. *Negative Theology and Modern French Philosophy*. London, NY: Routledge, 2004.
 12. Turner D. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
 13. Caputo J. D. The return of anti-religion. From radical atheism to radical theology // *Journal for Cultural and Religious Theory*. 2011. № 2, V. 11. P. 32–125.
 14. Dooley M. In Praise of Prophecy: Caputo on Rorty / M. Dooley (ed.). *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. Albany: State University of NY Press, 2003. P. 201–228.
 15. Horner R. Derrida and God: Opening a Conversation // *Pacifica*. 1999. № 12. P. 201–228.

APOPHATIC HORIZON OF THE DIALECTICS AND ITS DECONSTRUCTION

V.N. Drobyshev

Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg

Deconstruction of dialectics is the one way to transform the apophatic rationality preserving the transcendent dimension of being. This transformation replaces the apophatic One with the Other and creates the illusion of a new understanding of religious faith which is free from dogmatism. However, the concept of non-being constituting the basis for the deconstruction of dialectics does not belong to apophasis and should be understood as negative theological, that is dogmatic.

Keywords: *apophasis, deconstruction, dialectics, faith, the One and the Other, negative theology.*

Об авторе:

ДРОБЫШЕВ Виталий Николаевич – кандидат философских наук, докторант, ЧОУ ВПО Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург. E-mail: v.drobyshev@mail.ru

Author information:

DROBYSHEV Vitalii Nikolaevich – Ph.D., Doctoral candidate, PIHE Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg. E-mail: E-mail: v.drobyshev@mail.ru