

УДК 111.1
DOI 10.17223/1998863X/30/11

И.Н. Круглова, О.Д. Наумов

«МОЛЧАНИЕ О БЫТИИ»: МИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ Ж. ДЕРРИДА

Рассматривается философский проект Ж. Деррида в контексте западноевропейской традиции «вопрошания о бытии», в русле которой предпринимается попытка историко-философского, онтологического и категориального анализа ключевых концептов деконструктивизма и мистической традиции философии.

Ключевые слова: бытие, онтология, деконструкция, мистицизм, след, различие, *differance*, Деррида, неоплатонизм, мистическое богословие, Плотин, Дионисий Ареопагит, Л. Шестов.

Разве я знаю слова, чтобы сказать о Тебе?

Б. Гребенщиков

Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле.

Третья книга Царств, 8:12

От Парменида до Хайдеггера в западноевропейской философии ставится и решается вопрос о Бытии. Говоря словами Ж. Делёза, Бытие – это «голос»: единственный «за тысячеголосое множество, один-единственный Океан за все капли, единый глас Бытия за всех сущих» [1. С. 363].

В этом смысле вполне обоснованным выглядит утверждение о том, что философия – это онтология, а ее история – история вопрошания о Бытии. Историко-философская реконструкция разработки вопроса о Бытии позволяет условно выделить в его истории следующие «вехи»: 1) Бытие есть то, что существует вне сознания человека; 2) Бытие – это то, что существует во взаимосвязи друг с другом; 3) Бытие есть атрибут человеческого существования.

Казалось бы, в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера западноевропейское вопрошание о Бытии приходит к своему логичному завершению, однако «глас» Бытия не умолкает – это значит, что философия не достигла своего «конца», а так называемый постмодернистский принцип *non-finito* как никогда актуален. Иными словами, принципиальная незаконченность – одна из существенных черт философии как вопрошающего о себе Бытия: «история Бытия» еще «не рассказана» и требует своего продолжения.

Нельзя обойти вниманием ряд фундаментальных трансформаций, произошедших в философии XX века и выявивших еще одну характерную черту, присущую и во многом раскрывающую суть современного философствования. Речь идет о самодистанцировании современной философии от своего классического наследия [2. С. 3], вследствие чего происходит обращение к маргинальным направлениям и учениям в истории западноевропейской философии, в том числе и к мистическим традициям.

Одной из самых радикальных трансформаций философского дискурса XX века стала критика «метафизики присутствия» в работах Жака Деррида

и его проект ревизии классического наследия с целью проверки его обоснованности и истинности посредством метода деконструкции. Рассматривая творчество Ж. Деррида в контексте истории вопрошания о Бытии, можно сказать, что проект деконструкции – это не просто «стирание» и последующее «переписывание» сформировавшейся в европейской философии «истории Бытия», но, своего рода, ее новая «глава». Цель данной работы заключается в историко-философском, онтологическом и категориальном анализе проекта Ж. Деррида в контексте западноевропейской традиции вопрошания о Бытии, или, если быть точнее, нас интересует контекст мистической традиции, весьма часто всплывающий в работах французского философа, особенно на ранних этапах творчества.

И это связано, прежде всего, с критическим потенциалом ревизионистского проекта Деррида, направленным против главной «иллюзии» западноевропейской культуры – *онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма*. Планомерная демистификация разнообразных «иллюзий», фундирующих, по мнению Деррида, дискурс западноевропейской философии, в итоге приводит проект деконструкции к разрушению главного Идола европейской культуры – *Разума*. словно заговорщик, философ из-за спины подкрадывается к тирану-Разуму и свержает его на узурпированной им же самой 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? Очевидно, что разум не так «прост». *Логос*, фундирующий западноевропейскую культуру, имеет сложную «архитектонику», поэтому на смену операции деструкции приходит метод деконструкции – нужно не просто «разрушить» Идола, но понять его внутреннюю логику, отследить генезис, выявить мотивы господства.

Другими словами, требует уточняющего прояснения сама возможность деконструкции западноевропейского логоцентризма: неужели «самоубийство» – это судьба Разума, или, может быть, он просто «сошел с ума», начав отрицать самого себя? И, самое главное, в этом сумасшествии *мы действительно выходим за рамки разума или все-таки остаемся в его, несколько расширенных, пределах?* От ответов на поставленные вопросы в конечном итоге можно определить: насколько действительно близок Деррида мистической традиции? Ведь именно в рамках последней впервые был реализован деструктивный проект по отношению к логоцентризму философского дискурса.

Поскольку речь идет о Разуме, то, возможно, его способы отрицания следует искать в том, что ему издавна противостоит как «опыт веры»? Воспользуемся ключевой метафорой философии Л. Шестова и выделим в этом противостоянии оппозиции, определив их как «*Афины*» и «*Иерусалим*» [11]. Для Шестова история философии – это символическое и вневременное противостояние двух полисов. При этом Афины всегда одерживают негласную победу, в то время как участь Иерусалима – это «молчание» в тени всегда побеждающей родины европейского Разума. Что можно сказать после того, как все уже было сказано? Чтобы не впасть в дурную бесконечность повторения, остается только одно – молчание. Возможно, в таком случае – Ж. Деррида – представитель «маргинального» Иерусалима, а его философский проект – своеобразный реванш в борьбе двух мегаполисов? Свержение

Разума возможно лишь «со стороны» – из Иерусалима. Или все-таки Деррида остается философом Афинской школы, обнаружив еще нехоженные тропы разума – некую пограничную территорию, сохраняющую нейтралитет?

Ведь своеобразное «молчание» присуще и «афинской» философии: оно спровоцировано «сомнением» в правоте Разума, а точнее, в его работе с фактами, не приводящими нас в итоге к знанию, а лишь «раздражающими» [3. С. 9] наше сознание. Такое «молчание», как правило, свидетельствует о завершении «афинской» философии – это ее финальный аккорд; однако обнаруживается уже у досократиков, развивается у софистов и скептиков, но особенно остро оно являет себя в усомнившемся дискурсе «критической философии» Д. Юма и И. Канта, призывающих к ограничению Разума. Однако это *пораженческое молчание*. Его функция заключается в скрывании «скандала»: разум, жадно стремящийся к необходимости и всеобщности производимой им истины, сталкивается с неподвластным ему препятствием – Богом, предустановленной гармонией или сверхчувственным миром вещей-в-себе, как, впрочем, и с тем, что приходит от фактичности и материальной чувственности мира феноменов. Другими словами, молчание критической, и, как замечает Шестов, докритической философии вызвано тем, что разум отказывается признать собственное «бессилие»: мысль о том, что его «абсолютность» вторична и обусловлена существованием некоего подлинного до- и сверхрационального Абсолюта для него невыносима, точно так же, как невыносима мысль о непрозрачности и неподвластности мира феноменов. Можно ли, спросит Хайдеггер вслед за Шестовым, попытаться от бытия его истины посредством научного «расчленения» целостности мира и «допроса» – вопрошания; скажет ли оно о себе? Не скажет. Бытие шепчет лишь в молчаливой тишине.

С точки зрения Л. Шестова, одним из наиболее ярких подтверждений того факта, что и «афинской» школе известно «молчание о бытии», может служить философия Плотина, в которой провиденциально получает свое завершение философская традиция греков. Исходная точка Плотина – это, разумеется, Разум – Логос – законодатель, творец всего, источник истины и добра, знания и мудрости: «Как может разум, отрекшись от самого себя, признать что-либо ему противоположное за лучшее?» [4. С. 384]. И Плотин, комментирует Шестов, так же тщательно, как и его предшественники, собрал все убеждения, все доказательства «и от себя немало придумал» [4. С. 390] в защиту разума как законного престолонаследника после богов, а потому спорить с разумом – безнадежное дело – будешь наверняка разбит.

Однако Плотин, по словам русского философа, «*вдруг* начинает испытывать иго разума... как нечто совершенно нестерпимое» [4. С. 389], рассказывая в четвертой Эннеаде: «Часто, просыпаясь к самому себе из тела, освобождаясь от всего внешнего и сосредоточившись на себе самом, я вижу необычайную красоту и тогда твердо убеждаюсь, что предназначен для чего-то высшего. И тогда начинается для меня лучшая жизнь, я сливаюсь с божеством и, погрузившись в него, обретаю силу возвыситься над всем разумно-постижимым» [Цит. по: 4. С. 391]. Шестов определяет этот жест Плотина уже не как школу сомнения (знание нельзя оспорить, над ним можно только возвыситься), но как «школу смирения», потому что то, что существует до вся-

кого мышления и что последнее делает совершенным, – *Едино* и неизреченно. Здесь разум бессилен, безмолвствует: он не знает, что сказать. Пробужденный человек сбрасывает чары разума и мышления; однако не в споре с ним рождается пробуждение, а в борениях души, которой «страшно, что она вступает в область ничто» [Цит. по: 4. С. 394], и которая «прозревает, сама не зная как» [Цит. по: 4, С. 394]. В прояснении странности, внезапности и беспочвенности этого «*вдруг*» удивительно созвучно и Плотину, и Деррида, а также основной интенции философии Л.Шестова: «как уйти от разума и его власти, как добраться до истинных источников бытия?» [4. С. 395]. Эдуард Целлер был один из первых, кто признал в Плотине разрыв с «афинской» традицией. Шестов уточняет: не разрыв, но вызов: «Только такое дерзновение, только неизвестно откуда пришедшая вера в себя и свое высшее назначение... дала Плотину смелость и силы начать свою последнюю и великую борьбу с тысячелетней традицией философии» [4. С. 396].

Другими словами, Плотин приближается к тому, что Шестов обозначает как оппозицию афинской школе, – к «Иерусалиму». Однако, подчеркнем, приближается – ничуть с ней не сливаясь. Для Шестова в основе «Иерусалима» лежит иудео-христианский опыт веры, который он понимает как второе измерение разума, освобождающий от власти «рацио» и приближающий к живому Богу. В результате, бытие окружено ореолом сакральной таинственности. Можно сказать, что бытие в дискурсе «иерусалимской» философии именуется Богом, а стратегия вопрошания о нем – это богопознание в форме глубоко личного поиска, осуществляемого в том числе и в формате богословия.

Видимо, самым ярким представителем позиции «Иерусалима» можно назвать Дионисия Ареопагита. Дионисий Ареопагит в трактате «О мистическом богословии» [5] пишет, что познание Бога может осуществляться двумя путями: 1) катафатическим, дающим лишь некоторое, фрагментарное знание-представление о Боге; 2) апофатическим, приводящим в итоге к полному незнанию. Столь противоречивый результат богопознания, по мнению Дионисия, обусловлен тем, что познание всегда имеет своим объектом то, что существует, но Бог – вне пределов существующего. Путь богоискания – это путь отвержения всего того, что ниже Его, а так как Бог абсолютен, то опыт его познания тождествен опыту отрицания мира: «Только путем неведения можно познать того, Кто превыше всех возможных объектов познания» [Цит. по: 5. С. 18]. Согласно Дионисию, в основе возможности познания Бога лежит не только идея отрицания – ей предшествует своеобразное восхождение от низших ступеней Бытия к высшим, – заканчивающееся тотальным отрицанием познанного, поскольку разыскиваемый объект лежит *по ту сторону* обнаруженного. Другими словами, суть апофатического богопознания составляет приближение к Неведомому.

Казалось бы, что в «истории Бытия» подобная идея уже встречалась: ведь, Плотин, разрабатывая свою метафизику, говорит о том, что опыт бытия возможен лишь в экстатическом слиянии с Единым. И Плотин, и Дионисий призывают к трансгрессии за пределы наличного бытия, означающей выход за пределы традиционного бинарного различения: субъекта и объекта, Единого и Многого, времени и вечности, реального и идеального, мистического

и рационального. Конечная цель экстаза, недостижимая в рамках указанных бинарных оппозиций, заключается в открытии предельной истины *Богобытия*, «сказывающей» себя в мистическом соединении бытия вопрошающего и Бытия самооткрывающегося: Бог всегда больше любого представления о Нем, Бог не может быть вмещен ни в какую богословскую схему. Он – «неизречен, неведом, невидим и непостижим» [Цит. по: 6. С. 127].

Как известно, в Плотине часто видели едва ли не христианского мыслителя, а Дионисия часто хотели сделать неоплатоником. По этому поводу Вл. Лосский разъясняет: между мистикой христианской и мистикой неоплатоников пролегает то самое различие, которое определяет разницу между Богом откровения и Богом философов. Различие заключается в понимании природы Бога: для Плотина, когда он говорит об экстазе как единственном пути соединения с Богом, «сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым» [6. С. 114] – Единым, непознаваемость которого основана на немощи нашего разума, скованного *множественностью* как характерным его свойством. Другими словами, Бог Плотина не познаваем; экстаз – это «скорее сведение бытия к абсолютной простоте» [6. С. 113]; вот почему, считает Лосский, Плотин пользуется для определения экстаза характерным словом – «упрощение». В то время как для Дионисия экстаз – выход за пределы бытия как такового; несмотря на внешнее сходство терминологии, Бог Дионисия по своей природе абсолютно непознаваем и не есть первичный Бог-единство неоплатоников: «Он – не единое и не единство» [Цит. по: 6. С. 9], Он – не бытие, не небытие, но превыше всякого бытия и не-бытия.

Отсюда не менее важным различием между Плотиним и Дионисием является и то, что *Единое* и *Ум* Плотина – одной онтологической природы, поэтому экстатическое восхождение в принципе возможно, тогда как Дионисий в конце своего «Мистического богословия» констатирует: причина «всяческого» ускользает как от всякого утверждения, так и всякого отрицания.

Понимание непроходимой бездны между Творцом и тварью и есть опознавательный знак иудео-христианского опыта веры, сберегающий этот опыт от всяких попыток его рационализации и подчинения интеллектуально-познавательной и объективистской установки сознания. Другими словами, перед нами как минимум две стратегии «молчания о бытии», которые мы определили бы так: платоновская – «молчание разума внутри самого разума» и дионисиевская – «молчание разума за пределами разума».

Заметим, что как раз иудео-христианский, дионисиевский вариант «пути молчания» подразумевает: имеется некое *изначальное различие* между воспринимающими родами сущего (прежде всего, между Творцом и тварью), определенным образом «преодолеваемое» лишь в мистическом экстазе, открывающим «децентричность» Бытия – его центр необъяснимым образом всегда оказывается *по ту сторону* слияния и мышления: немислимый, он дает возможность все осмыслить; он, если вспомнить определение С. Франка, есть Непостижимое [7].

Итак, существуют как минимум две версии мистического «молчания о бытии»: стратегия «молчания» о Бытии, или понимания Бытия как Непостижимого, нашедшая свое отражение в рамках мистико-богословской тра-

диции, а именно в философии Дионисия Ареопагита, и стратегия освобождения от власти разума путем преобразования, а точнее, упрощения самого разума, реализованная в философии Плотина. К чему ближе деконструктивизм Деррида – к платоновской или дионисиевской мистике? По нашему мнению, при всей, казалось бы, близости к «Иерусалиму», Деррида – философ афинского полиса, достойный представитель ее философского ареопага. Пожалуй, гораздо ближе он не столько Плотину, сколько Фоме Аквинскому, «редуцировавшему» два пути Дионисия Ареопагита к одному – скорректированному положительному (рациональному) богопознанию, в контексте которого причина «молчаливого неведения» носит не онтологический, а *гносеологический* характер: сознание вопрошающего субъекта устроено так, что не способно воспринимать и понимать то, что качественно его превосходит. Деррида довольно часто говорит о некой загадке, «наиболее темном и непроходимом пункте» [8. С. 147] своей философии именно тогда, когда пытается показать, что не следует «непомыслимое» представлять как очевидный «философский элемент» (там же); нашему разуму не дано «помыслить *одно-временно*... нечто тождественное себе и абсолютно иное по отношению к нему» [8. С. 147]. Но не случайно, что как раз в этот момент Деррида говорит о необходимости *возобновить и продолжить проект философии*, осознав ее вытеснение и замещение *différance*. Итак, философия Деррида не столько созвучна мистическим традициям европейской мысли, сколько является своеобразной альтерацией по отношению к ним, повышая или понижая основные интенции мистического дискурса, прежде всего, «эту неслышимость мысли, это молчаливое отслеживание» [8. С. 151] осмысления истории бытия.

Чтобы еще раз в этом удостовериться, проанализируем *différance* и *след* – ключевые понятия философского проекта Деррида – с целью выявить не только гносеологические, но и онтологические аналогии, прежде всего с богословским пониманием бытия как Непостижимого.

Дерридианский *différance*, как и христианский Бог, «читается, или пишется, но не слышится», «выходит за границы порядка рассудка», «предлагается в немом месте, в безмолвном памятнике» [9. С. 25], и вместе с тем обуславливает все то, что читается, пишется, слышится и видится, поскольку именно в нем «производится экономия смерти» [9. С. 25]. Объясняя смысл *différance*, Деррида указывает на то, что первоначально метод его исследования, по сути, тождествен методу негативной теологии – он помогает отметить все то, чем *différance* не является, т.е. *все*. Однако последовательное рассмотрение данного концепта приводит к тому, что негативность должна быть отброшена: «Различие не только несводимо к любому его онтологическому или теологическому – онто-теологическому – присвоению, но, открывая само пространство, в котором онто-теология – философия – производит свою систему и свою историю, оно включает онто-теологию в себя, вписывает ее и безвозвратно покидает ее пределы» [9. С. 28]. Таким образом, концепт *différance* в проекте Деррида полисемичен: 1) в метафилософском аспекте – это избыточное условие возможности западноевропейской философии как онто-теологии; 2) в онтологическом – скрытое основание всякого наличного порядка (бытия): иначе говоря, *différance* – это своеобразное *архе*; 3) в гносео-

логическом смысле указание на *différance* объясняет механизм понимания и выражения субъектом опыта окружающей его реальности, поскольку *différance* не является «простым словом» или «понятием, но возможностью понятийности, понятийного процесса и понятийной системы вообще» [9. С. 33]; 4) в категориальном ракурсе единственно доступной для обнаружения сущностной особенностью *différance* является его динамично-процессуальная природа. В связи с этим Деррида отмечает, что то, что записывается как «различение», будет как раз движением игры, которая «производит» эти различия, эффекты различия. Это не означает, что различение, которое производит различия, находится до них, в простом и в себе немодифицированном, безразличном настоящем присутствии. Различие – это неполное, не-простое начало, структурированное и различающее начало различий [9. С. 34].

Но что позволяет Деррида поставить *différance* на место Абсолюта, именуемого Богом (Бытием), а нам указать на аналогию между богословским дискурсом и проектом деконструкции? Существует некое, скажем так, *функциональное* сходство дерридианского *différance* и богословского Абсолюта в том, как они описывают онтологическую структуру реальности. Во-первых, и то и другое неизречены, неведомы, невидимы и непостижимы, как минимум, в привычном для западноевропейской культуры рациональном регистре мысли-деятельности субъекта. Во-вторых, сущностной характеристикой рассматриваемых концептов является их динамичная природа: неявный *différance* движется внутри дискурса, определяя его структуру и направление развития, а Непостижимый Абсолют творит наличное и никогда незавершенное бытие, поскольку его творчество «совершается вне времени» [7. С. 77]. В-третьих, общность «среды обитания» и обнаружения рассматриваемых концептов – текст. Неслучайно, что одной из ключевых идей для проекта Ж. Деррида является работа «О грамматологии» [10], в рамках которой философ впервые предпринимает попытку исследовать текст, тождественный, по его мнению, реальности, но ведь и Бог в рамках богословской традиции являет себя через текст: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1:1) – в известном смысле, текст Священного Писания – «словесная картина», «словесная икона» [11. С. 134], через которую Абсолют проговаривает себя.

Однако именно в этом аспекте полностью становится очевидно различие между «афинской» и «иерусалимской» традициями вопрошания о Бытии: афинская «философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее Носителей [Цит. по: 5. С.34]; иерусалимская – «рассматривает сперва Носителей и проникает затем в Них, чтобы найти природу» [Цит. по: 5. С. 34]. Философ, представитель Афинской школы, рассматривает Лицо как модус природы; представитель «опыта веры», как иного измерения разума, рассматривает природу как содержание Лица [См.: 5. С. 34]. Непостижимое Бытие открывает себя сознанию вопрошающего субъекта посредством знака: «Видевший Меня, видит пославшего Меня» (Ин 12:45). Таким образом, знак – это онтологический механизм репрезентации некоторого объекта. Знак, как пишет Деррида, это всегда «знак чего-то» [12. С. 451]. Но как быть в ситуации, если означаемый объект в силу своей избыточной и превосхо-

дящей природы не может быть репрезентирован? Богословская традиция, в отличие от Деррида, решает эту проблему достаточно просто: Христос в богословском дискурсе выступает знаком Бога – он есть «образ Бога невидимого», в котором «полнота Божества пребывает телесно» [11. С. 24], и открывает свою Славу в знамениях. Именно поэтому для шестовского Иерусалима более важны «чудеса», а для Афин – мудрость. Однако Христос не просто знак. Будучи единством божественного и человеческого в богословском дискурсе, он предстает в качестве *шалия*, т.е. посланника. Другими словами, Христос как шалия – это не просто тот, кто послан, но и тот, в котором представлена полнота того, кто его послал. Это не просто представитель, но представитель пославшего, тот, кто во всей полноте представляет пославшего [11. С. 161]. Он – последняя возможность «увидеть» невидимого Бога, свет, просвечивающий Его в темноте, голос, посредством которого говорит о себе изначальное молчание. Таким образом, Христос – это не манифестация Бога, а своего рода акт непосредственного самообнаружения в мире присутствия. Таким образом, несмотря на «ролевые» сходства в понимании бренности, конечности человека и мира, дерридианский *différance* и богословский Абсолют – разной природы.

Главное же в рассуждениях Ж. Деррида заключается в том, что для него непостижимый *différance* от/скрывается в *языке*, выполняющем, главным образом, две функции: 1) создание иллюзии центра; 2) сокрытие его реального отсутствия. Таким образом, изначально недоступное для сознания вопрошающего субъекта бытие, по мнению Деррида, непостижимым образом открывает себя в языке – рассказывает свою «историю». Однако язык устроен так, что всякий высказывающийся и высказываемое им неизбежно сказываются в рамках своеобразного насильственно-иллюзорного присутствия: здесь и сейчас. Одним словом, по эту, а не по ту сторону. Так, вневременное, внеистинное и внесущее в принудительном порядке становится «здесьним» – оно фундируется неким изначально не существующим центром, превращаясь в то, что может быть в принципе сказано. Таким образом, изначальное Бытие «забывается». Его история парадоксальным образом превращается в историю забвения.

Можно сделать следующее заключительное уточнение: если в отношении гносеологических возможностей разума проект Деррида – это, скорее, альтерация мистического дискурса, то в отношении описания онтологической структуры мира стратегия Деррида – это, скорее, не «молчание о бытии», а «у-молчание о бытии», разоблачение истории бытия, когда философия ослепляет саму себя самой собой, ведь всякая попытка рассказать «историю Бытия» неизбежно оборачивается мифотворчеством, поскольку, чтобы сказать о Слове, которое было в начале, нужно самому быть этим Словом, а это, в принципе, невозможно: *différance* указывает на вечно непреодолимое опоздание европейской культуры, а знак отсылает к ностальгии по некому утраченному центру. С точки зрения Деррида, обманчивой, призрачной ностальгии, ведь Бытие представляет собой бесконечную игру становления – радостную, невинную, без изъяна, в которой, как писал Эдмон Жабе, «Бог следует за Богом и Книга за Книгой» [Цит. по: 12. С. 469].

Литература

1. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
2. Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2009. 120 с.
3. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 413 с.
4. Шестов Л. Откровения смерти // Л.Шестов Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 560 с.
5. Дионисий Ареопагит О мистическом богословии // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 572–586.
6. Лосский В.Л. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие // Богословские труды. Сборник восьмой, посвященный В. Лосскому. М.: Издание Московской патриархии, 1972. 130 с.
7. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 506 с.
8. Деррида Ж. Difference // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Difference. Томск: Водолей, 1999. С. 124–158.
9. Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012. 376 с. (Философские технологии).
10. Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 520 с.
11. Чистяков Г.П. Свет во тьме светит. Размышления о Евангелии от Иоанна. 3-е изд., испр. / Предисл. Н.В. Шабурова. М.: Весь Мир, 2010. 232 с.
12. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2007. 495 с. (Философские технологии).

Kruglova Inna N. Krasnoyarsk State Agrarian University (Krasnoyarsk, Russian Federation)
DOI 10.17223/1998863X/30/11

Naumov Oleg D. Siberian State Technological University (Krasnoyarsk, Russian Federation)
DOI 10.17223/1998863X/30/11

"THE SILENCE OF BEING": THE MYSTICAL TRADITION AND DECONSTRUCTION BY J. DERRIDA

Keywords: being, ontology, deconstruction, mysticism, trace, difference difference, Derrida, Neoplatonism, mystical theology, Plotinus, Dionysius, Shestov.

The article discusses the philosophical project Derrida in the context of Western European tradition of "questioning of Being," which is in line with the attempts of historical and philosophical, ontological and categorical analysis of key concepts of deconstruction and the mystical tradition of philosophy. Using the metaphor of L. Shestov "Athens and Jerusalem" as a confrontation between faith and reason, in which compares the position of Plotinus and Dionysius Areopagite, it is concluded that in Western European philosophy, there are at least two mystical strategy of "silence of Being": Plotinian - "the silence of the mind within the mind itself" and Dionysian - "the silence of the mind beyond the mind." Analysing the concepts like Derrida «difference» and "trace" and comparing them with the theological understanding of being as incomprehensible, it is shown that Derrida is a member of the Athenian philosopher policy. The reason for the "silent ignorance" of reason from Derrida is not ontological, and epistemological in nature. With respect to the epistemological possibilities of the mind project Derrida – this alteration of the mystical discourse. In the description of the ontological structure of the world deconstruction Derrida – is not a strategy, "the silence of being," and the strategy of "at-silence of Being" and its cover-up; This – the exposure of the history of life as a philosophy of the history of blinding limb impermanence of the world and man.

References

1. Deleuze, G. (1998) *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition]. Translated from French by N.B. Mankovskaya. St. Petersburg: Petropolis.
2. Borisov, E.V. (2009) *Osnovnye cherty postmetafizicheskoy ontologii* [The main features of post-metaphysical ontology]. Tomsk: Tomsk State University.
3. Shestov, L. (2007) *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. Moscow: AST.
4. Shestov, L. (1993) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.]. Vol. 2. Moscow: Nauka.

5. Dionysius Areopagit. (2001) *O misticheskom bogoslovii* [Mystical theology]. In: Kukushkin, L.S. (ed.) *Misticheskoe bogoslovie Vostochnoy Tserkvi* [On Mystical Theology of the Eastern Church]. Kharkov: Folio. pp. 572-586.
6. Lossky, V.L. (1972) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [A sketch on mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. In: *Bogoslovskie trudy. Sbornik vos'moy, posvyashchennyy V. Losskomu* [Theological Works. Collection 8 dedicated to V. Lossky]. Moscow: Moscow Patriarchate.
7. Frank, S.L. (2007) *Nepostizhimoe: ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Inconceivable: ontological introduction to the philosophy of religion]. Moscow: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL.
8. Derrida, J. (1999) Difference. In: Gurko, E. (ed.) *Teksty dekonstruktsii. Derrida J. Difference* [Texts of deconstruction. Jacques Derrida Difference]. Tomsk: Vodoley. pp. 124-158.
9. Derrida, J. (2012) *Polya filosofii* [Fields of philosophy]. Translated from French by D.Yu. Kralechkin. Moscow: Akademicheskii Proekt.
10. Derrida, J. (2000) *O grammatologii* [Grammatology]. Translated from French by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem.
11. Chistyakov, G.P. (2010) *Svet vo t'me svetit. Razmyshleniya o Evangelii ot Ioanna* [The light shines in the darkness. Reflections on the Gospel of John]. Moscow: Ves' Mir.
12. Derrida, J. (2007) *Pis'mo i razlichie* [Writing and difference]. Translated from French by D.Yu. Kralechkin. Moscow: Akademicheskii Proekt.