

С. С. Неретина<sup>2</sup>

### ДЕРРИДА VS АВГУСТИН: ДИАЛОГ ЧЕРЕЗ 17 СТОЛЕТИЙ

В последнее время, несмотря на то что понятие «диалог культур» стало едва ли не журналистским

<sup>2</sup> Главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор кафедры истории зарубежной философии Российского государственного гуманитарного университета, доктор философских наук. Автор более 200 работ, в т. ч. монографий: «Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка», «Концептуализм Абельера», «Верующий разум. К истории средневековой философии», «Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон», «Точки на зрении», «Философские одиночества» и др.

брендом и что исчезло философское направление, признанным главой которого был В. С. Библер, именно идея диалога набирает силу. Вторая половина XX века и первое, а теперь уже и второе десятилетие XXI века производят словно бы расчет со всей предыдущей философией и метафизикой, породив особые методы такого расчета, связанные с понятиями деструкции и деконструкции. Достаточно посмотреть работы М. Хайдеггера с его анализом философии И. Канта, Р. Декарта, Г. В. Ф. Гегеля, а также Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, У. Оккама, Ф. Суареса и еще древнее —

Парменида или Гераклита. Страстный анализ и спор Ж. Дерриды с Э. Гуссерлем, М. Фуко, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Соссюром показывает не только новые начала философии, но и то, что эти начала чреваты рассогласованием, и уж точно лишает нас самоуверенности в понимании смыслов текстов, в которые впечатаны мысли их авторов. Сообщаемость с авторами этих текстов не только наращивает эти смыслы, но и ставит под вопрос старое понятие коммуникации, понятие, связанное с даром (*munus* — дар) одного члена общества другому. Нынешняя коммуникация происходит сквозь разрывы, и, похоже, эта взрывная пустота, это изначальное отсутствие, невозможность опереться на некие трансцендентные истины характеризуют философское движение, озабоченное поиском ускользающего или ускользнувшего и способов его схватывания, чаще всего принимающего форму идеологии, требующей сохранения и непреложного следования.

В этом смысле сопоставление идей Дерриды и Августина, которых отделяют друг от друга почти 17 столетий, оказывается весьма насущным делом. Августин в диалоге «Об учителе» во многом отвечает вопрошаниям современного мыслителя. Они, казалось бы, очевидные противники. Деррида в работе, посвященной грамматологии, отстаивает приоритет письма над устным словом, проводит критический анализ современной науки о языке, отождествляющей вещь и знак и настаивающей на их единстве, предлагает логику палеонимии, смысл которой заключается в придании старым понятиям новых смыслов. Идеи же Августина обычно справедливо относят к онто-теологическим, развивающим мысль о подчинении письма устному слову. Но это лишь один срез его мышлений, показывающий к тому же процесс складывания определенной идеологии. Но параллельно развивается другая мысль, противоположная идее единства вещи и знака и их равенства. Деррида мог бы найти в Августине союзника не столько своей идеи, сколько в деле напряжения мысли об изначальности бытия и его представленности. Связывает их и балансирование на грани нечто/ничто бытия, и сама парадоксальность мышления.

Основная мысль Августина в диалоге заключается в том, что истинное понимание вообще происходит вне знака внутри человека. Внутреннее — сама истина, которая, скрипя и царапаясь, овладевала человеком, прорываясь, как он пишет, в голос, то есть *писала* его, делая ему биографию. Это не противостоит идее Деррида, особенно если вспомнить, как удивился Августин, увидев пишущим св. Амвросия: он понял этот факт как *само письмо*.

Августин, ставя в диалоге проблему определения и соотношения вещи и знака, полагал главным вопросом выявление оснований грамматологии, которая должна опираться на умопостижимые истины. Выясняя основания грамматологии, Августин выстраивает пропозиции, меняющие свой смысл в зависимости от поставленных произносящим эти предложения целей. Так, в словах молитвы, обращенной к Богу, внешне может показаться, что человек чему-то научает Бога и повелевает Им («дай мне»), желая от Него чего-то добиться. Одна-

ко это кажущееся желание учить тут же превращается в собственную противоположность: желание чего-то, выраженное в форме повеления кому-то другому, мгновенно и безоговорочно превращается во внешнее выражение своего собственного внутреннего желания не столько в изыскательном, сколько в сослагательном наклонении, когда повеление превращается в упование. Такого рода пропозициональные метаморфозы назывались в Средневековье чудом. Попытка обратиться к Богу в повелительной форме, оборачивающаяся выражением своего желания, показывает полную невозможность рассмотреть Бога категориально. Соответственно Бог-Слово — это Слово как таковое, именно потому — неопределенное. Его артикуляция в Библии оказалась презентацией неясного целого, которое было основанием фонетической речи, возможностью того, чего еще нет, что не определено, а не наоборот. Этот фон выражается писанием. В «Исповеди» глагол «*scribere*» употребляется в значении, гораздо более важном, чем «*dicere*»: слово «книга» означает здесь самого Бога, а слова «приказать», «писать» или «стать» употреблялись как синонимы. Писание происходило из немоты, неясности, желания Бога нечто сделать, из его скрежета делания, ибо вещь — это и речь, и дело, *ges*, вместе.

Казалось бы, такое Писание предполагает необходимость знакового выражения. И Августин, определяя, что такое вещь, что такое знак, в чем их сходство, а в чем отличие, обнаруживает парадокс существования самого Слова. Когда он скажет, что знак указывает на вещь, но и сам может быть вещью (например, дым, указывающий на огонь), это скорее формулирование парадокса, связанное с желанием проанализировать степень возможности постижения Бога, чем отождествление вещи и знака. Обозначение истинной Вещи вторично, оно идет «от нас», а «наши» вещи — вещезнаки. Движение означивания у Августина не происходит непрерывно. Напротив, там, где оно может казаться непрерывным, оно *quasi*-верно и *quasi*-необходимо, поскольку Вещь (истинная Вещь — это Бог) сама по себе не нуждается в представлении. Она лишь может выразить желание быть предьявленной, и то в случае, если прекратится знаковость. Доказательство же, что Она есть сама по себе, коренится в неотступном желании человека «дойти до истины», даже если не знаешь, что это такое. В этом смысле Бог или всем наполнен, или пустотен и не определен, то есть Он — не знак и не обладает значением. Поскольку человек — Его образ и подобие, то и его полностью означить нельзя. Он сам — трещина, разрыв.

Выведение значения из неопределенности весьма существенно для понимания того способа, каким могут образовываться значения без ускользающего от определения обозначаемого. Причем это касается любой единичной вещи, в которой находится не подлежащее определению всеобщее («*universalia in re*»). Всеобщее оказывается неопределенным не только потому, что над ним нет высшего рода, на основании которого происходит определение, но и потому, что звук речи может появиться случайно. Мысли, как писал Августин в трактате «О диалектике», находятся «в душе,

они выражаемы до голоса»; они лишь стремились «прорваться в голос» и лишь потому могли сложиться в высказывания<sup>1</sup>. И это вполне соответствует мысли французского философа XX века.

Августин не называет Вещь-Бога Логосом, пытаясь объяснить происхождение знака (мира) из ничего. В результате анализа слова «ничто» из стиха Вергилия («если ничто от великого города бог не оставит») обнаруживается, что определение знака как указателя на вещь неверно, поскольку «ничто означает <...> то, чего нет»<sup>2</sup>. «Ничто» не может удержать даже мысль о том, что такое знак (ведь его нет, значит, и мысли нет). Оно — «род противоречия», создающего возможность с помощью замены слов полностью изменить смысл фразы. Но этот род («ничто») вообще может ничего не предполагать: нет — это нет. Невозможно даже говорить о смысле незначимого ничто. Можно согласиться, что «внутри этой эпохи чтение и письмо, выработка или истолкование знаков, вообще текст как знаковая ткань» действительно «выступают как нечто вторичное», но это не значит, что «им предшествуют истина или смысл, уже созданные логосом и в стихии логоса»<sup>3</sup>. У «ничто» нет смысла, в этом качестве оно — фикция.

Однако у Августина есть основания подозревать его нефиктивный характер. След, слово, которое, как и Деррида, Августин делает в «Исповеди» едва ли не термином, указывает на то, чего уже нет, но что определено было (например, младенчество). То, что было, можно, конечно, связать с Вещью-Логосом, ибо у этого «было» были свидетели. Но свидетелей нетворящего Бога нет. Никто ведь и не ставил вопрос о том, как Бог стал Логосом: это положение взято, как если бы оно было достоверным, о нем, как о достоверном, свидетельствует этот мир, если его понимать как образ и подобие Бога.

При объяснении упомянутого «рода противоречия» Августин заявляет, что все анализируемые слова объясняются тоже словами. Однако есть вещи, которые видны без слов или которые можно объяснить без слов, например, показать пальцем на какое-либо тело и все телесное (цвет). Но нельзя жестом показать предлог. К тому же чаще всего движение сопровождается не только его показом, но и словесным объяснением. Чтобы объяснить слово «ходить», нужно ходить и при этом говорить, что это и есть «ходить».

Объяснив различие между словами-знаками и вещами, к которым знаки прилагаются, Августин проводит анализ имени. Имя — это то, что связано с умом и законом, к тому же оно обозначает нечто. Нечто — не вещь. Оно может стать вещью при наложении имени. Нечто — *aliquid*, «некое что», но это «некое что», или «что-то иное» можно назвать «вещью» при условии его именованья. Между «неким что» и именем, которым его могут наречь, стоит ничто: оно держится между ними на расстоянии. Из этого следует, что без «ничто» не обходится никакое нареченное «что». Более того, в это «что» вторгается некий нефонетический элемент

(он вторгается, впрочем, и в письмо, в слове “*theatrum*” не произносится буква “*h*”). Любая вещь, таким образом, состоит из ничто и имени. Вещь, которая может быть означенной, но не является знаком, называется «обозначаемое», а слово, обозначающее эту вещь, — «значение». И если даже именем считать единство обозначаемого и обозначения, то наличие «ничто» разбивает это единство, позволяя при необходимости смещать смысл, а то и вовсе его упускать, оставляя за именем-словом пустую оболочку. Такое смещение заложено в условия процесса именованья. Только после этого процесса можно определить письмо как знак знаков, произносимых голосом, то письмо, которое Деррида назвал низшим. Да так оно есть и для Августина. Но для последнего не менее значимо, что вещь прежде всех знаков.

Казалось бы, тенденция, которую наметил Деррида (письмо после речи, произнесенной голосом), обрисована правильно. Но все-таки у Августина это — второе письмо, ясное и содержательное. Первое же — то неясное, царапающее горло, из которого еще только должны получиться или не получиться звуки. «Ничто», вставленное между «что» и «именем», образующим вещь, однако, тоже слово: то, чего нет, обозначается членораздельным звуком с известным значением того, чего нет, и знанием того, чего нет. Таким образом, возникновение мира из ничего оказывается тождественным возникновению по Слову. Ничто оказывается необходимой внутренней границей вещи, которую вовне этой границы составляют знаки — буквы, слова, имена.

При этом можно поставить такой вопрос: почему «ничто», вставленное между «что» и «именем», не разрушает вещь? А оно не разрушает, это эмпирический факт, заставляющий поставить вопрос: является ли знаком имя «ничто», и если является то не является ли оно ничем не значащим именем, *flatus vocis*? Однако даже если оно *flatus vocis*, то чем является его знак на письме? Ибо «ничто» не может уничтожить только самое себя. Когда в Средневековье «этот», сотворенный, мир называли иллюзорным, то определение употреблялось неслучайно. В нем слышится «игра», “*ludus*”. И Августин активно вводит это слово, обращая внимание на то, что игра ведется ради того, чтобы вынести и даже полюбить жар и свет рая. В такой игре обозначаемое постоянно смещается. Но может ли смещаться истинное, или истина? И не в игре ли, напоминающей творческий, выражающий только лишь желание жар, смысл образа и подобия, все самое важное для жизни человека превращающий в шутку? Если же истинное остается самим собой, то какова функция знака, который ее не может редуцировать к себе и соответственно не может представить? Это, как считает Деррида, рассматривавший подобное соотношение, ведет «к разрушению самого понятия знака». Так же считает и Августин, подчеркивающий, что при этом не исчерпывается ни теологическая, ни онтологическая проблематика.

Августин настаивает на том, что все, обозначенное знаками сложено из ничто и имени. Через саму себя показывается только речь. Но поскольку она сама — знак, то «не остается вовсе ничего, чему, как кажется,

<sup>1</sup> *Augustini A. De dialectica. 5.*

<sup>2</sup> *Augustini A. De magistro. 2, 3.*

<sup>3</sup> *Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М., 2000. С. 129.*

можно научиться без знака»<sup>1</sup>. Августин снова формулирует парадокс: если ничего нельзя преподать без знаков, то как можно преподать ничто? А если ничто нельзя преподать, то появляются сомнения в тотальной знаковой мира, которая вместе и в настоящем времени, и вне его. Знак есть всегда, если есть мир, а человек подхватывает его. Этот знак в его время означает не то, что он означал вне этого времени и вообще за порогом времени. В силу этого смысл вещи постоянно смещается, и значение всегда означает нечто иное, чем означающее. Потому знак не означает смысла.

Это вполне перекликается с тем, о чем писал Деррида: «Знак должен быть единством неоднородного, поскольку означаемое... не является в себе самом означающим, или, иначе, следом, или во всяком случае его смысл никак не соотношен с возможностью следа»<sup>2</sup>. Деррида словно имел в виду этот диалог Августина, когда писал о следе и о том, что «внеположность означающего» — «это внеположность письма как такового». О том, что перед нами письмо, вряд ли могут быть сомнения. Деррида — философ, пытающийся постичь

нефилософское. Августин — философствующий теолог, и он не может уйти от такого вопроса, ибо как теолог и проповедник он должен суметь объяснить, во что должны верить верующие. У Августина две стратегии: одна — показать абсолютную непознаваемость и неделимость письма, а другая — показать способ, которым оно может быть дано.

Письмо действительно «распахивает историю логоса и само существует лишь в Логосе, ибо до Логоса или вне Логоса оно — ничто»: это утверждают и Августин, и Деррида. Августин подчеркивает эту изначальную ничтожность, когда говорит: «Если признал за истину, что я сказал, то научился от Него, а если не признал, ничему не научился».

Размах, который получила эта проблема в свете нарождающейся теологии, мешает записать Августина в ряды полных логоцентристов. Вчитавшись в его произведение, понимаешь, насколько различаемы вещи и знаки по факту существования и осуществления. Но тем более существенным оказывается диалогическое напряжение между IV и XX веками.

<sup>1</sup> *Augustini A. De magistro. 10, 30.*

<sup>2</sup> *Деррида Ж. Указ. соч. С. 134.*