

Анна Ільїна

БУКВАЛЬНОСТЬ МЕТАФОРЫ И ПРИСУТСТВИЕ ВОПРОСА: ЕВРЕЙСКИЙ ЛЕЙТМОТИВ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМЕ ЖАКА ДЕРРИДА

«Для Жабе, который признает, что очень поздно обнаружил своего рода принадлежность к иудаизму, еврей – лишь мучительная метафора.»

«Еврей расколот – расколот прежде всего между двумя измерениями буквы, аллегорией и буквальностью.»

Жак Деррида. Эдмон Жабе и вопрос книги

«Tous les poites sont des Juifs»

Jacques Derrida. Mmoires d'aveugle

Философия Жака Деррида открывает широкий горизонт для историко-философских исследований. Мышление деконструкции – это мышление принципиально интерпретативное. Поэтому анализ тех или иных его аспектов с неизбежностью упирается в анализ традиций, на которые направлено усилие деконструкции, и тех неразрешимостей, которые деконструкция в этих традициях обнаруживает вместе со всем многообразием попыток их тематизации со стороны самой философской системы, в том числе – в рамках истории философии.

Вопрос границы философских традиций и вопрос границ самой философии – историко-философские вопросы *par excellence*, лежащие в основе концепции Деррида. Как я постараюсь показать в данной статье, общий корень этих вопросов находится в проблеме метафоры, пронизывающей разнообразные темы и сюжеты дерридианских текстов. С метафорической проблематикой оказывается связанной еще одна существенная для Деррида тема: тема бесконечного вопроса, по меньшей мере имплицитно обосновывающая философское мышление вообще и достаточно ясно артикулированная в еврейской мысли.

Касательно отношения между еврейским и европейским началами, полюс европейского в моем анализе – как во многом и в дерридианской мысли – редуцирован к *трансцендентальной* традиции философского мышления, которая в силу различных причин (как исторических, так и внутренних историко-философских) оказалась в центре внимания еврейских философов, осуществляющих рецепцию европейской мысли [Ільїна, 2014].

По признанию самого Деррида, недостаточное знакомство с еврейской историей и текстами, связанными с еврейской культурой, привело его к «сдвигу в метафорическое, риторическое, аллегорическое измерение иудаизма» (цит. По [Ofrat, 2001: p. 11]). Проблема метафоры, по крайней мере, как следует из ее дерридианской трактовки, оказывается связующим звеном между еврейским и европейским. Показательно, что как европейская философия, так и еврейская интеллектуальная традиция удерживают метафору на пограничных позициях: для логоцентризма она недостаточно рациональна, поскольку избегает одозначности решения; для еврейской культуры она слишком однозначна, поскольку так или иначе подразумевает референта.

Историко-философский интерес к теме дерридианского еврейства достаточно высок. В качестве примеров, можно указать монографию «Еврейский Деррида» Гидеона Офрата [Ofrat, 2001], эссе Элен Сиксу «Портрет Жака Деррида как молодого еврейского святого» [Sixous, 2001], исследование Сэнфорда Дроба «Цимцум и “*différance*”»: Деррида и лурианская каббала» [Drob], статью Виктора Нечипуренко и Ирины Полонской «Поиски национальной идентификации в философии Ж. Деррида» [Нечипуренко, Полонская, 2007]. Более или менее явно, но тема метафоричности затрагивается в большинстве работ, посвященных еврейской проблематике у Деррида. Особо следует подчеркнуть значимость книги, написанной Джеффри Беннингтоном совместно с Деррида [Bennington, 1999]. Текст, принадлежащий Беннингтону – «Derridabase», располагается параллельно дерридианскому тексту – «Circumfession» (в английском переводе – «Circumfession»), имеющим исключительную значимость в контексте артикулируемой Деррида проблемы еврейско-европейской контаминации культур. В историко-философском контексте важным аспектом является преемственность темы метафоры (как она предстает в ракурсе еврейской традиции), объединяющая дерридианскую философию с мыслью Эммануэля Левинаса. Во-первых, Левинас полагает метафору «сущностью языка» [Levinas, 2009: p. 229]; во-вторых, метафорическая проблематика вовлекается им в теологический дискурс: «Бог может быть представлен как метафора *par excellence*, или как метафора метафоры» [Levinas, 2009: p. 236–237]. В обоих случаях выбор сфер, в которые вовлекается тема метафорического, оказывается необыкновенно близким дерридианской мысли.

Трансцендентальная тема в философии Деррида также находится в фокусе внимания историко-философских исследований. В контексте «трансцендентального Деррида» тема метафоричности приобретает особую значимость с легкой руки Рудольфа Гаше. Последний напрямую связывает качество метафоричности с феноменом «квази-трансцендентального», утверждая, что «метафоричность является чем-то вроде трансцендентального концепта» [Gasché, 1986: p. 295]. Гаше предлагает свою трактовку понятия «квази-трансцендентальное», руководствуясь дерридианским концептом «квази-метафоричности» [Derrida, 1986]. Смысл последнего – в превышении оппозиции буквального и метафорического («квази-метафорическое» составляет условие возможности их обоих, а также возникающего между ними отношения). Предложенная Гаше интерпретация оказалась весьма продуктивной в историко-философском приложении. В пользу этого свидетельствует ее использование в дальнейших исследованиях, зачастую уже не требующее разъяснений. Например, Клейтона Кроккета в работе «Теология возвышенного» без дополнительных экспликаций упоминает о «метафорической природе трансцендентальных вопросов или условий», используя этот тезис как исходную посылку для дальнейших рассуждений [Crockett, 2001: p. 27]. Весьма значимой является разработка темы «квази-трансцендентального» у Беннинг-

тона. Также обращает на себя внимание его утверждение о не-эмпирической природе дерридианской метафоричности, что имплицитно наводит на мысль о ее трансцендентальности¹. В этой же работе Беннингтон, отгалкиваясь от понятия «квази-трансцендентальное», привлекает внимание к линии деконструктивного мышления, связанной с кантовской критической традицией [Bennington, 1994: p. 210], в контексте аналогии между кантовской и еврейской мыслью.

Продолжая и развивая линию историко-философских исследований, посвященных дерридианскому трансцендентализму, соотнося ее с проблемой «еврейского трансцендентализма» в целом, в данной работе я бы хотела осветить новые ракурсы, внести дополнительные черты и новые исследовательские аспекты в указанную проблематику. Метафоричность будет рассмотрена как квинтэссенция «еврейского аспекта» дерридианского мышления. С темой метафоры я связываю такие существенные для Деррида и определяющие для еврейской мысли темы, как предельность комментария, радикальность вопрошания и, соответственно, проблематичность истока. Кроме того, в русле дерридианской концепции метафоры я проанализирую феномены апории и гиперболы, имеющие фундаментальное значение для философской мысли Деррида – как тематическое, так и методологическое, а также рассмотрю некоторые особенности функционирования принципа гиперболы, определяющего специфику дерридианского трансцендентализма. Что касается метафоры как таковой, я предложу новый ракурс рассмотрения отношения буквальное/метафорическое в контексте проблемы предельности метафоры. Наконец, я затрону проблему уровней метафорического, согласно которой метафора как таковая – как концепт метафоры и как идея метафоричности – становится метафорой инаковости и изначального различия (*différance*): определяющего фактора дерридианской мысли.

1. Между еврейской и логоцентристской традициями: апория, вопрос, комментарий

«Итак, я буду говорить о букве...», – так начинает Деррида свой «программный» текст «*Différance*». Приверженность букве закона, букве традиции – единственное условие, позволяющее осуществлять практику деконструкции изнутри традиционных текстов, традиционно используя традиционные понятия. Читателю даже не всегда удастся установить границы деконструируемого текста, отделяя его от деконструирующего мета-текста. И все же инаковость комментария неизменно дает о себе знать уже с первых предложений, первых слов и даже букв текста Деррида (примером чему служит то же самое *différance*). В смысловых неопределенностях и неопределимостях с необходимостью присутствует дух вопроса: вопроса гиперболизированного, исключаящего ответ или редуцирующего его к гипотезе как имплицитному вопросу. Вопрос далеко не всегда дан в форме вопроса, хотя вопросы без ответа встречаются в текстах Деррида достаточно часто. Но наиболее адекватной формой для безответного вопроса оказывается **апория**: эта гипербола вопроса, форма мысли, являющаяся альтернативой логоцентристскому понятию (с его определенностью) и суждению (с его повествовательностью). Напрашивается продолжение: «и с его предикативностью». Действительно, деконструкция не может не проблематизировать предикативное мышление как

¹ «Метафоричность, ввиду ее структуры и проблем, причиной которых она является, не должна быть спутана соответствующим эмпирическим элементом (философским или литературным)» [Bennington, 1994: p. 29].

базовую структуру логоцентристского сознания. Однако критика предикации как не столько неадекватного, сколько недостаточного дискурсивно-логического инструмента², наделяет деконструкцию функцией дополнительности, обеспечивающей деконструктивной критике некоторую сверх-предикативность. В отличие от тех критических концепций, которые видят выход из кризиса рациональности в обращении к структурам до-предикативного опыта, деконструкция скорее оперирует пост-предикативностью: опыт деконструкции, будучи также и опытом деконструируемой традиции – это «всегда уже» тематизированный и отрефлексированный опыт. Апория вторгается одновременно в сферы опыта и теории, связывает их в невозможном единстве. Таким способом Деррида гиперболизирует основную трансцендентальную проблему. Но в то же время это и артикуляция теологического вопроса об опыте невозможного. Не случайно тема негативной теологии занимает важное место в дерридианских текстах.

Апория определяет мышление *différance* и обеспечивает узнаваемость почерка Деррида как своего рода концептуальная подпись. Отношение между апорией и вопросом определяет способ вхождения Деррида в ту самую традицию, гиперболическое следование которой питает деконструкцию. Функция последней – критическая (выводящая на границу) тематизация элементов традиции посредством выявления их амбивалентности, что и создает ситуацию апории. Вопросая западную традицию, Деррида вместе с тем демонстрирует безрезультатность этого вопрошания посредством обнаружения неразрешимостей как структур, сущностно определяющих корпус логоцентристской мысли. Таким образом положение вопроса абсолютизируется в виде квази-альтернативы без выбора.

Уже в самом вопросе принадлежности традиции мы обнаруживаем двойственность. Традицией для Деррида-философа являются в равной степени западноевропейская система логоцентризма и еврейская религиозно-философская мысль³. Я намеренно подчеркиваю именно философскую значимость еврейства для Деррида, чтобы избежать ошибки ограничения еврейской проблематики его личностно-экзистенциальной позицией. Апория, вечное вопрошание как маркеры дерридианского стиля могут быть отнесены, и не в последнюю очередь должны быть отнесены, к ситуации амбивалентной традиционной принадлежности. При этом существенно, что обе эти традиции – эксплицитно или имплицитно – включают в себя апоретичность и гиперболу вопроса. Эти дискурсивные качества для еврейской традиции являются магистральными, а для европейской – скорее маргинальными. В еврейской культуре они связаны с гипертрофированием идеи поиска истока и, соответственно, с культивированием принципа комментария как маркера *отсроченного* истока. Комментарий в еврейской культуре не сводится к текстуальному свойству, но пронизывает онтологическую и гносеологическую установку еврейской мысли, характеризует особенность еврейского сознания. В европейской культуре апория и бесконечный вопрос являются следствием гипертрофированной значимости бинарности мышления, которая не может быть редуцирована: преодоление бинарности повлекло бы за собой девальвацию мысли, тем более – философской

² «Трудность определить... слово “деконструкция” основывается на том, что все предикаты, все определяющие понятия..., которые в какой-то момент кажутся готовыми к этому определению... также деконструированы или деконструируемы» [Деррида, 1992: с. 56].

³ «Мышление деконструкции не является ни греческим, ни еврейским; и все же это мышление другого по отношению к греку: еврей поскольку другой».[Derrida, 2012: p. 7].

мысли. Другим источником вопрошания и апоретичности в культуре логоцентризма является бесконечность горизонта знания, противоречащая желаемой полноте схваченности последнего. Итак, апория имеет место в каждой из указанных традиций: культура комментария, порождаемая бесконечным множеством вопросов, все дальше уводит от искомого первоначала; потребность разума во все большем знании заставляет поддерживать ситуацию различия (противоречия, или, как минимум, несоответствия). Деконструкция вскрывает эти мотивы обеих наследуемых парадигм, приостанавливая внимание на фазах вопрошания, поиска – а значит, на стадии процесса со свойственной ему апорией *присутствия отсутствия*⁴. Методом такой приостановки является гиперболизация имманентных характеристик каждой из традиций. Но важно, что в своей работе Деррида по преимуществу адресуется уже к тем саморефлексивным формам каждой из этих традиций, которые критически выявляют в себе свойства и тенденции, важные для деконструктивной стратегии.

Что касается еврейской традиции, Деррида как еврейский интеллектуал вписывается в уже прочерченную линию еврейско-европейской философской мысли (вслед за Саломоном Маймоном, Германом Когеном, Эммануэлем Левинасом). Ее представители – мыслители «на границе» культур. Самосознание представителя еврейской традиции, формировавшееся в русле европейских интеллектуальных и религиозных концепций, предполагает не просто амбивалентность, но и ракурс взгляда как-бы со стороны европейской парадигмы. Последняя задает схемы и ценностные приоритеты при отборе традиционно-еврейских концептов и сюжетов, а также способов их интерпретации. Действительно, в такой ситуации нарастающего, итерируемого отдаления поиск истока может быть только риторическим. Но самое главное, что актуальным становится усмотрение в арсенале европейского наследия концепций, наиболее релевантных еврейскому сознанию: как в смысле соответствия традиционным посылкам иудаизма, так и в плане соответствия установке еврейско-европейского сознания, экзистенциально переживающего свое положение как маргинальное, вторичное, лишенное при этом возможности обрести исток.

И такую релевантную позицию еврейская мысль неожиданно обнаруживает в лице кантовского трансцендентализма. «Еврейская любовь к Кантовой философии является настолько же давней, как сама критическая система» [Kohler, 2012: p. 249]. Парадоксальным образом, мейнстрим западноевропейской философской мысли оказывается наиболее созвучным еврейской парадигме инаковости. В силу приверженности тем или иным трансцендентальным позициям, многие еврейские философы становятся кантианцами. В таком виде Деррида и получает в распоряжение еврейскую философскую традицию: как европейскую форму еврейской философии (или, вернее, еврейский модус европейской философии). Казалось бы, у Деррида есть все шансы прикоснуться к аутентичной еврейскости в виду его неевропейского происхождения. Однако, по собственным воспоминаниям философа, культура алжирских евреев была в крайней степени перемешанной с французско-

⁴ Собственно, приостановка и задержка – это прием, позволяющий удержать в фокусе внимания оба альтернативных элемента, составляющих апорию. В рамках философии различия так создается предпосылка встречи с Другим вообще, не только в предельном варианте – в виде противоречия. Но поскольку Деррида (а также – в менее радикальной форме – Левинасом) встречает с любым Другим полагается как невозможность в силу его абсолютной дружности (“*tout autre est tout autre*” [Derrida, 1994: p. 232]), то каждое отношение имплицитно предполагает апоретический статус.

католической культурой. Тут Деррида столкнулся не с философской, а с религиозной контаминацией традиций, что, между прочим, окажется очень существенным фактором в формировании его теологических позиций.

В отношении Запада, материалом для деконструкции является уже тот этап саморефлексии логоцентризма, каковым является кантовская и пост-кантовская трансцендентальная система. Таким образом, на почве трансцендентализма пересекаются две традиции, апоретическим отношением между которыми не в последнюю очередь определяется мысль Деррида. При этом дерридианская рефлексия позволяет увидеть, каким образом проблема апории как гиперболически расширенного вопроса конституирует сам кантовский трансцендентализм. Кантовская критическая программа руководствуется тремя вопросами, расширенными ответами на которые являются три Критики. Но чем является критика, как не замещением вопроса в ситуации невозможности ответа? Как критика, так и ответ, располагаются на пограничной зоне вопрошаемой (критикуемой) структуры. Безответный вопрос – источник апории – превращается в итерацию вопроса. И в этом пункте он смыкается с комментарием, первоначальная задача которого состоит в прояснении, то есть в ответе на вопросы, вызванные непонятностью текста-оригинала. Абсолютизированный комментарий подобен итерациям ответа, в которых невозможно высмотреть уже не только исток, но и вопрос: в сетке перекрестных комментариев вопросом оказывается предшествующий ответ. Та же судьба ожидает перманентную критику. Критика и вопрос растворяются в комментарии, который не только расшатывает, деконструирует отношение между вопросом и ответом, но и «ставит под вопрос» саму эту дистинкцию: вопрос оказывается ответом и наоборот. Таким образом, критический комментарий, который представляет собой деконструкция, принадлежит в равной степени трансцендентальной и еврейской традициям. Термин «критический», лишенный оценочно-негативного качества, указывает на свойственное комментарию пограничное положение. Трансцендентальная (критическая) природа комментария связана с двойным ограничением. Ограничением авторских возможностей – из-за привязки к предполагаемому оригиналу; ограничением доступа к оригиналу – из-за отдаленности от первоисточка, которая имеет как темпоральные (исторические), так и (в религиозной традиции) теологические причины. Комментарий призван восполнить промежуток во временном разрыве, а также в разрыве между божественной мыслью и ее человеческим не-пониманием, или в лучшем случае – недопониманием. Кроме того, комментарий является связующим звеном между этими двумя типами разрывов, тем самым компенсируя разнородность вечного и временного.

Итак, комментарий деконструкции, повсюду артикулирующий апоретические ситуации, выявляет не просто наличие, но конститутивный статус апории как для еврейской, так и для трансцендентальной философий. Но если иудейская мысль, во многом определяющаяся религиозными импликациями, *принимает* неразрешимость как должное проявление слабости человеческого разума на фоне божественного всемогущества, то трансцендентализм вовсе не готов, как кажется, мириться с наличием гносеологических антиномий, онтологическим коррелятом которых является апория. Деррида, напротив, демонстрирует неизбежность апорий, обнаруживая амбивалентности в самых надежных логоцентристских структурах. Более того, такого признания, которое получает неразрешимость в рамках теологического дискурса, ему недостаточно, поскольку последний предполагает разрешение апории в высшем – божественном порядке мышления. А это не совпадает с установкой

Деррида, как мы можем заключить из дистинкции, которую Деррида проводит между негативной теологией и *différance* [Деррида, 2000b]. Ему необходимо признание апории, требующее превышения (гиперболы) апофатического дискурса и деконструкции границ академического философского дискурса. Расширение пространства мысли за счет письма, текста, дает возможность выживания (*survivre*) самой философии. В новом горизонте явления, смертоносные для узкой сферы логоцентризма, становятся законными. Средством легитимации апории для Деррида становится **метафора**.

Надо сказать, что употребление понятий «метафора» и «метафоричность» у Деррида метафоричны сами по себе (что вполне согласуется с концепцией предельности метафоры, представленной Деррида в «Белой мифологии», эссе из книги «Поля философии») ⁵. К сфере метафорического может быть отнесено все небуквальное, а значит – все неоднозначное: все, что предполагает и воплощает принцип двойного прочтения. Вторжение метафоры в ядро однозначных терминов и составляет основу принципа деконструктивной критики. В целом апоретическая поэтика Деррида определяется отношением метафоричности и буквальности, модус которого колеблется между несовместимостью и тождественностью.

2. *Метафора, гипербола и (квази-)трансцендентальное: к проблеме «еврейского трансцендентализма»*

Мы можем выделить две основные зоны порождения двойственности в философии Деррида: метафоричность (в концептуально-лингвистической сфере) и амбивалентность традиционной принадлежности (в экзистенциально-культурологической сфере). Учитывая склонность Деррида к сведению всех уровней отношения к инварианту отношения-как-различия ⁶, можно предположить, что эти две линии должны сомкнуться. Так и происходит: в каком-то смысле ареал «еврейских» метафор, а значит и в целом метафорически функционирующая идея еврейства играет роль мета-метафоры в философии Деррида. Еврейское для Деррида имплицитно (а иногда и эксплицитно) замещает большинство ведущих концептов-метафор, сеть которых образует систему деконструкции. Концепты граничности, комментария, следа, перевода, маргинальности, итеративности, нехватки-восполнения могут быть рассмотрены как свойства и метафорического, поэтического мышления, и «еврейского мышления». Более того, Деррида проводит параллель между поэтом и евреем [Деррида, 2000d]. Надо отметить, что тема отношения традиций также может быть сведена к еврейской метафоре: еврейская традиция рассматривается как традиция *отношения* (между еврейским и европейским, иудейским и христианским), которая изначально и по сути предполагает двойственность.

⁵ Помимо особого случая философских интенций Деррида, существует общая тенденция «метонимического» сведения всех тропов к метафоре. Как замечает Нина Арутюнова, «метафорой стали называть любой способ косвенного и образного выражения смысла» [Арутюнова, 1990: с. 7].

⁶ Т.е. к *всеобщей необобщаемости*, предельным обобщением которой является идея *différance*; Деррида, сражающийся с явлением универсализации во всех его модификациях, как типичный «ультратрансценденталист» (термин Деррида), по сути оставляет за *différance* статус всеобщности, полагая отношение единственно пригодным объектом для универсализации. Точнее, для квази-универсализации, поскольку отношение (или различие) по определению исключает редукцию к Одному, Единому, Единственному и т.п.

Ярким примером тут служит и отношение *еврейской* и *трансцендентальной* мысли. И в этом пункте снова обнаруживается пересечение еврейского и трансцендентального мышления. Принцип изначальной двойственности присущ трансцендентальной системе: трансцендентальное (как таковое по отношению к эмпирическому) само по себе имеет структуру отношения между трансцендентальным и эмпирическим.

В каком то смысле еврейско-европейская традиция является в большей степени трансцендентальной, чем исходный трансцендентализм. Деррида использует оборот *plus de...* (более чем) для постановки на границу деконструируемого элемента, и в сущности этот ход является гиперболически трансцендентальным. *Более чем...* не только осуществляет деконструкцию, но и раскрывает культурологические особенности еврейской Другости. Обращение деконструкции не просто к Другому, но к имманентному Другому, аналогично обращению еврейской мысли к европейской традиции, в данном случае – опосредованной трансцендентальной критикой, которая уже успела сама стать традицией. Таким является и обращение к языку Другого, при отсутствии в своем распоряжении какого-либо другого языка: другого, кроме языка этого Другого. Такая ситуация описана Деррида в работе «Монолингвизм Другого» [Деррида, 2011]. В этом случае рефлексия природы другого гиперболизирует особенности Другого: французский язык становится «более французским», европейский рационализм – «более рациональным», трансцендентализм – «более трансцендентальным», и в результате – *более, чем трансцендентальным*: к анализу этого перехода мы вернемся позже. А пока отметим, что трансцендентальное мышление и в самом себе предполагает такую тенденцию к совершенствованию. Приведем цитату из «Критики чистого разума»: «Мы занимаемся здесь... исследованием, которое мы можем назвать собственно не учением, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление» [Кант, 1994: с. 44–45]. Критическая установка изначально направлена на Другое, трансцендентальным очищением которого она занимается. Критика по сути не вносит ничего нового, кроме концепции и процесса такого очищения. Чистое, критическое и трансцендентальное становятся синонимами в Кантовских текстах.

Параллель с еврейской традицией снова возникает в связи с наличием в последней концепта *тиккун*: «исправление», «восстановление». Первоначально применяющийся в онтологическом значении (в контексте каббалистической концепции «разбиения сосудов») и означающий исправление этой катастрофы), он приобретает также и морально-этическую значимость. Экстраполируя понятие исправления на трансцендентальную и деконструктивную установки, можно заметить, что и в том, и в другом случае объектом исправления оказывается разум – соответственно, метафизический или логоцентристский, доведенный до саморазрушения внутренними противоречиями.

Предлагаемое деконструкцией «исправление» раздвигает границы системы, принимая невозможную ситуацию – апорию – как род возможного. «Невозможная возможность», тематизируемая во многих текстах Деррида [см., например, Derrida, 1972b: p. 63; Derrida, 2004a], представляет собой чистую структуру аполии: принцип, к которому сводимы все аполии мышления частного характера. Ситуация проникновения невозможного Другого реализуется Деррида посредством сознательного, тематизированного введения метафоры в философский дискурс. Метафора как граница возможной и невозможной предикации является альтернативой без выбора: отними у нее один из смыслов – неважно, переносный или буквальный – она тут же утратит метафорическую природу. Метафора для Деррида сама является метафорой имма-

нентного различия, изначальной инаковости, присущей любой смысловой структуре. Роль метафоры уподобляется функции комментария на отсутствующий оригинал⁷. И в том, и в другом случае предполагается неограниченная вариативность.

В этом смысле мне кажется возможным говорить о гиперболе предикативности как существенной характеристике логики *différance*. Отталкиваясь от концепции метафоры, согласно которой последняя рассматривается как неадекватная или «неуместная» предикация, и гиперболизируя этот метод работы со смысловыми структурами, мы приходим к ситуации недетерминированной предикации. Безусловно, метафора в прагматическом применении всего лишь расширяет сферу возможных квазиопределений предмета. Но теоретически, т.е. в спекулятивном применении (не руководствуясь конкретными когнитивными или перформативными целями) мы можем помыслить абсолютную, «чистую» метафору как возможность приписывания произвольных предикатов определяемому объекту. А в случае отсутствующего оригинала, или, вернее, в случае стирания определяемого в сетке отдаляющих комментариев и метафор, ограничение в принципе ничем не обусловлено. «Совершенная» метафора тогда будет представлять собой очищенную от объекта предикацию.

Попробуем рассмотреть функцию трансцендентального очищения по аналогии с операцией метафоризации. Кантовская манера употребления термина «трансцендентальный» позволяет из любого элемента, принадлежащего порядку эмпирического, образовать его трансцендентальный, «очищенный» вариант (как условие, схему, возможность, а в каких-то аспектах – условность⁸). Введем следующую аналогию: эмпирическое относится к трансцендентальному как буквальное – к фигуральному. Поскольку речь идет не о соотношении двух изначально различных элементов (смыслов, значений), а о различии уровня абстрактности в представлении одного и того же элемента, то имеет место его специфическая гиперболизация, основанная на интенции к исправлению-улучшению. Собственно, в переводе на язык риторики абстракция представляет собой специфическую гиперболизацию. Поскольку метафоризация в широком смысле означает смещение смысла в сторону небуквальности, то гиперболизация может рассматриваться как род метафорического отношения, специфика которого состоит в соотношении не разных элементов, а различных порядков одного и того же элемента. Гипербола свойственна как трансцендентальному, так и деконструктивному мышлению. Когда Деррида говорит о своей страсти к гиперболе («обобщенный гиперболизм, заполонивший всю мою жизнь и работу» [см. Автономова, 2011: с. 449]), и при этом речь идет об *очищении* языка. Вспомним, что трансцендентальное и чистое Кантом отождествляются. Деррида имплицитно свидетельствует о трансцендентальных корнях своей философской установки.

Обнаружив аналогию между абстракцией и гиперболизацией, мы должны принять уточнение: эта аналогия работает только в том случае, когда гипербола связана с *очищением*. В рамках этического дискурса связь между чистотой и гиперболой наиболее естественна: преувеличение позитивных качеств соответствует приближе-

⁷ Кроме того, как метафора, так и комментарий связаны с риторическим вопросом как вопросом, не предполагающим ответа по причине либо общеизвестности, либо принципиального отсутствия последнего [Ильина, 2009].

⁸ Условность и схематичность – свойства фигурального (риторического) языка, имманентность которого категориальному языку философии вскрывает Деррида: «Категории являются фигурами (*skhemata*), посредством которых выражено бытие... согласно ряду речевых выражений и тропов» [Derrida, 1972b: p. 219].

нию к чистоте (обратимся к идиоме «моральной чистоты»). Но какие же качества элементов гиперболизируются, когда последние подвергаются очищению, получая статус трансцендентальных? Ответ на этот вопрос парадоксален: гиперболизируется *отсутствие качеств*, в той мере, в которой это еще допускается требованием минимальной семантической наполненности – условием возможности различия (иначе категории были бы неразличимы между собой). Это негативный (апофатический) аспект трансцендентальной и деконструктивной гиперболы. Позитивный ее аспект – в гиперболизации *отношения* за счет редукции предмета, объекта, денотата.

Поскольку деконструкция является критикой трансцендентальной критики, трансцендентального мышления, которое уже располагает гиперболой – постольку деконструкция гиперболизирует саму гиперболу. В этом контексте обратимся еще раз к фигуре *plus de...* Гипербола как таковая ограничивается превосходной степенью: «наиболее». Но гипербола гиперболы пересекает границу гиперболически определяемого: «более, чем». При этом не теряется связь с объектом гиперболизации: «более, чем...» предполагает переход к Другому, но Другой не задан никак иначе, кроме как посредством негативного определения⁹. Вспомним об «апофатической» стороне трансцендентальной гиперболы: она артикулируется и гиперболизируется у Деррида, эксплицитно указывающего на связь апофатики и гиперболы. Более того, он также называет апофазию «парадоксальной гиперболой» [Деррида, КИ], что дает основание для связывания гиперболы и апории. Более того, обращаясь к платоновскому понятию гиперболы (*Hyperbole*), Деррида отмечает присущее ему значение *трансценденции*: «*Hyperbole* называют движение возвышения (трансценденции), несущее или переносящее по ту сторону бытия или всего сущего» [Деррида, КИ]. В какой то мере эта цитата объясняет дерридианскую «общую склонность к гиперболичности» [Автономова, 2011: с. 248]: различание посредством деконструкции пытается помыслить возможность перехода *от* бытия, *от* сущего: правда, вопрос «куда» или «во что» остается апофатически безответным.

Скорее, приведенная характеристика платоновской мысли может быть экстраполирована на концепцию Э. Левинаса, если обратиться к названию его работы «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности». Внимание же Деррида сосредоточено на самой границе, на предельном переходе. Именно переход – невозможный переход – становится у Деррида важнейшей характеристикой апории [Derrida, 1993]. Апория, в отличие от гносеологически ориентированной антиномии, имеет онтологическую природу. Для Деррида апория конституируется в языке, который изначально и принципиально предполагает двойственность: не вторичность, а именно двойственность. Следовательно, в определенной степени языковая и текстуальная онтология базируются на апоретическом фундаменте. Для вербального выражения идеи апории Деррида использует языковые двусмысленности. Сама апория передается и определяется посредством апории: Деррида обыгрывает амбивалентность французского слова *pas* – «шаг», «порог» (производное – *passage*: переход), и «не» (часть отрицательной конструкции, иногда употребляющейся самостоятельно). Так Деррида напоминает и об апофатическом аспекте апории.

Таким же образом Деррида задействует амбивалентный смысл выражения *plus de...*: «более чем» и «больше нет». Первый смысл сохраняет след позитивного

⁹ В этом пункте обнаруживается сходство между негативным и метафорическим определениями: в обоих случаях имеет место отсутствие или, по крайней мере, размытость объекта определения.

статуса объекта гиперболизации. Превышение – «более, чем А» – это слабый вариант апофатического суждения, если в качестве сильного мы подразумеваем «не А»¹⁰. Второй смысл указывает на перешагивание (трансценденцию) за пределы объекта¹¹. Трансцендентальная позиция ведет к апории и заключается в удерживании обоих смыслов. Двойная гипербола (метагипербола) гиперболизирует границу, артикулирует и тематизирует перешагивание, исключая возможность осуществления последнего: это привело бы к подмене трансцендентального – трансцендентным, ограничения на законность которого сопровождают все варианты критики метафизики, от Канта до Деррида.

Таким образом, превышение, чрезмерность объекта ставит объект на грань исчезновения. Об этом свидетельствует гипербола чистоты. Эту опасность пытается предупредить Кант, накладывая запрет на трансцендентальное употребление трансцендентального, о котором напоминает Беннингтон в своем сравнительном анализе кантовского и дерридианского трансцендентализма [23]. *Plus de...* не нарушает трансцендентальной границы, как не нарушает границы и метафора. Как метафорическое является таковым только по отношению к буквальному, так и трансцендентальное есть трансцендентальное только в отношении к эмпирическому. Метафорическое зависит от буквального, одновременно являясь условием возможности последнего: буквальное – осуществленный выбор из метафорических возможностей. Аналогичным образом, трансцендентальное, обуславливая эмпирическое в самой его возможности, по определению является о-граниченной сферой эмпирической данности.

Однако мы уже говорили о метаметафоре, а также о двойной гиперболе. Не нарушается ли этими удвоениями удвоений запрет Канта, не расшатывает ли избыток (*plus de...*) границы возможного опыта, и вообще – границы возможного? Для гипотетического ответа на этот вопрос необходимо тематизировать еще один концепт дерридианского словаря: *quasi*, а также вхождение этого концепта в понятие **квази-трансцендентального**. Последнее привлекает пристальное внимание интерпретаторов Деррида. Среди различных трактовок этого понятия, выделю две, с моей точки зрения, наиболее существенные. Это трактовки Р. Гаше и Дж. Беннингтона. Беннингтон определяет квази-трансцендентальное как одновременно трансцендентальное и эмпирическое, взятое в их отношении. Кроме того, он распространяет сферу квази-трансцендентального на все трансцендентальное вообще: «единственное логически связанное прочтение многочисленных Кантовых сбивающих с толку попыток определить трансцендентальное таково, что собственно трансцендентальное... уже является квази-трансцендентальным. Трансцендентальное является... действительно трансцендентальным (а не трансцендентным) в той мере, в какой оно является (исключительно) квази-трансцендентальным» [Bennington, 2000: p. 89]. То есть модус «квази» является неотъемлемой частью самого трансцендентального.

Я бы хотела дополнить эту концепцию двумя моментами. Во-первых, трансцендентальное – не только уже у Иммануила Канта, но в определенной степени уже и у

¹⁰ Гиперболический апофазис можно сопоставить с принципом аналогии Фомы Аквинского: «Приписывая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны, по мысли святого Фомы, отрицать модус нашего понимания этих ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким» [Лосский].

¹¹ Трансценденция, взятая в негативном модусе, когда утверждается только лишение предыдущего, является одним из поводов для связывания Деррида проблемы апории с тематикой смерти. [Derrida, 1993].

схоластов обладает двойной природой: оно является элементом трансцендентально-го отношения (наряду с эмпирическим), но также и самим отношением (между трансцендентальным и эмпирическим). Отсюда вытекает амбивалентность трансцендентального мышления, парящего между апорией (удержанным отношением) и осуществимостью решения (возможностью опыта). Во-вторых, «квази-трансцендентальное» является гиперболизацией отношения: редукцией – по крайней мере, отсрочкой – решения, и тем самым отдалением от эмпирической сферы, зависимой от возможности выбора. Предельный уровень эта спекулятивность отношения приобретает в понимании Рудольфом Гаше концепта квази-трансцендентального как «условия возможности и невозможности, касающегося концептуального различия между субъектом и объектом, и даже Dasein и бытием» [Gasché, 1986: p. 317]. Речь идет о гиперболе отношения. В квази-трансцендентальное отношение вступают предельные, конститутивные различия, на которых зиждется логоцентристская мысль. Предельным же отношением становится таковое между возможностью и невозможностью. Поскольку апория является структурой не-возможного отношения, а в квази-трансцендентальном отношении сама невозможность вовлекается в «невозможное» отношение с возможностью – имеет место гипербола апории, при том, что апория уже сама по себе является гиперболой отношения.

3. «Буквальная метафора»

Если вышеупомянутый запрет на итерацию касается трансцендентальных объектов или трансцендентального как объекта, то ничто не мешает нам итерировать трансцендентальное как отношение. В этом движении усматривается гиперболизация трансцендентальной тенденции к десубстантивации: чистотой абсолюта обладает только интервал, само различие. Метафора, сведенная к функции отношения между смыслами, включается в сеть отношений более высокого порядка – отношений между метафорами. Теряя связь с референтом, с буквальным и, следовательно, с переносным смыслом, с объектностью вообще, метафора становится «буквальной метафорой»¹²: буквальной с позиции самой метафоры, а никакой другой позицией мы уже не распо-

¹² На всякий случай оговоримся, что вводимый здесь термин «буквальная метафора» не апеллирует к известной концепции Дональда Дэвидсона, согласно которой «метафоры означают только то (или не более того), что означают входящие в них слова, взятые в своем буквальном значении» [Дэвидсон, 1990]. Однако, в определенном отношении эта позиция может рассматриваться как предварительный этап для абсолютизации метафоры в духе Деррида. Так, Дэвидсон указывает на буквальность не словосочетания, образующего метафору, а отдельного слова: точнее – метафорического предиката. Метафора тогда обеспечивается расширением: предиката – до определения класса, субъекта – за счет включения в этот класс. Но постепенное расширение сферы действия предиката в пределе приводит к включению всех объектов в некий класс. Значит, предикат применим ко всем объектам, что и вызывает референциальный кризис. Поэтический язык предполагает также и обратный способ расширения: приписывание объекту произвольных признаков, а значит – в пределе – включение во все классы. В итоге с одной стороны исчезает потребность в классификации, а с другой теряется возможность нахождения соответствующего объекта. Во всех описанных случаях гипербола предикации деконструирует объект. Интересно, что Дэвидсоном также высказана мысль, созвучная дерридианской трактовке метафоры, сближающей последнюю со структурой апории: «Возможно... мы сможем объяснить метафору как случай неоднозначности: в контексте метафоры определенные слова имеют и новое, и свое первичное значение; сила метафоры прямо зависит от нашей неуверенности, от наших колебаний между этими двумя значениями» [Дэвидсон, 1990].

лагаем в условиях неограниченной предикации, стирающей денотат¹³. Не переставая быть метафорой, то есть не теряя метафорическую функцию, – не важно, рассматриваем мы таковую с позиции теорий субституции или предикации – она при этом больше ни на что не указывает. Буквальная метафора окончательно утрачивает прозрачность, гиперболизируя общую тенденцию поэтического языка. Ее можно идентифицировать как метафору, которой она буквально и является; но вопрос в том, метафорой чего она является, останется без ответа. Буквальная метафора – это порог интерпретации, где чистота меняет свой модус с прозрачности на белизну.

Метафора сама подвержена и метафоризации, и гиперболизации. Буквальная метафора – гипербола метафоры. Причем гиперболизации тут могут подвергаться оба принципа трактовки метафоры. О гиперболе предикации уже было сказано. Но возможна и гипербола метафоры как субституции. В философском языке Деррида мы сталкиваемся с системой взаимодополняющих концептов-метафор, которые частично пересекаются, в определенном контексте могут замещать друг друга, но в то же время не являются тождественными. При этом ни один из таких концептов не обладает превосходством: ссылаясь друг на друга, замещения не достигают самого замещаемого инварианта. Преимущество концепта метафоры состоит в том, что он то и воплощает сам принцип подмены, деконструирующий любое преимущество. Поскольку преимущество, согласно дерридианскому прочтению истории метафизики, определяется присутствием, постольку гиперболическая метафора избегает присутствия. В разделе «Белой мифологии», озаглавленном «Plus de métaphore» («Более чем метафора» / «Больше нет метафоры») Деррида пишет: «Если бы мы захотели определить и классифицировать все метафорические возможности философии, по крайней мере одна метафора осталась бы исключенной, осталась бы вне системы, – а именно та, без которой не могло бы сформироваться понятие метафоры, или, если свести всю цепочку рассуждения к итогу, метафора метафоры» [Деррида, 2012: с. 253–254].

Метафора, как и трансцендентальное отношение, артикулирует апоретическую границу возможности и невозможности. Возможность, подкреплённая невозможностью, позволяет возможности сохранить свою автономию от действительности [Эпштейн, 2001]. Без-действенность – поскольку действие предполагает выбор или решение – постоянно подвергается отсрочке в *différance*. При этом различие полагается практикой и действием¹⁴: но действием по ограничению действия, рефлексией и критикой действия, что преобразует *différance* в теоретический конструкт. Эта амбивалентная позиция различия направляет усилия деконструкции не только на логоцентристскую телеологию (поскольку западноевропейская культура философствования предполагает также и созерцательный, и рефлексивный аспекты), как в сторону иудейской мысли, ориентированной *par excellence* на парадигму действия и поступка. Дерридианская «практика деконструкции» артикулирует

¹³ Стирание референта коррелятивно дополняется «смертью автора» как следствием размывания оригинала в комментариях, все же следующих отсутствующему образцу и потому ограниченных в своей индивидуальности.

¹⁴ «А» в *différance* ассоциирует этот термин с причастием, которое, согласно грамматике французского языка, отличается на письме от отглагольного прилагательного суффиксальным *a* вместо *e*. Кроме того, Деррида отмечает, что «окончание на *ance* остается неопределённым между активом и пассивом. И мы увидим почему то, что позволяет себя обозначить посредством «*différance*», не является ни просто активным, ни просто пассивным, но скорее указывающим на или напоминающим о чем-то вроде среднего залога» [Derrida, 1972b: p. 8].

апорию, размещающуюся внутри еврейской интеллектуальной традиции, в качестве опорных принципов которой выступают *действие и книга*.

Следовательно, философская и религиозная мысль разворачиваются в двух сферах: этической и грамматической (или литературной); буквальности и риторической.¹⁵ Попытка сохранения устного закона (этического) потребовала книги: буква закона требует буквы письма. Евреи – «народ книги», и народ комментария. «Комментарий – основной модус еврейского высказывания, мейнстрим еврейской мысли» [Розет, 2011]. А значит, в силу неизбежных причин, и народ метафоры. Деррида, следуя метафорике Эдмона Жабе, отождествляет Поэта и Еврея¹⁶. А поэт – это прежде всего творец метафор. Таким образом еврейское сознание отождествляется с поэтическим – апоретическим – мышлением. Согласно Деррида, язык является «изначально метафоричным» [Деррида, 2000а: с. 455]. И язык, и метафора, а тем более – язык как метафора, оправдывают себя при наличии чего-то кроме и более, *plus de...* Возникающая вследствие этого апория связана с одновременностью полагания чего-то внешнего языку (тексту, книге) и сведения «всего» к пространству текста.

«Нет ничего, кроме текста» – фраза, ставшая визитной карточкой Деррида. Этот тезис свидетельствует в том числе и о двойном жесте Деррида в отношении еврейской традиции. Моше Идель недвусмысленно отмечает: «“Нет ничего вне текста” – утверждает Каббала, и также Деррида» [Idel, 2003: р. 134]. Предельность текста в каббалистической мысли следует из его отождествления с божественным началом, хотя по причине принципиальной вторичности текста употребление термина «начало» проблематично. Именно эта проблематичность и станет источником деконструктивного прочтения Деррида каббалистической концепции. Идель объясняет: «Каббала объединяет автора (Бога) и книгу (Тору)» [Idel, 2003: р. 141]. Но, поскольку *différance* гиперболизирует возможность, гипотетичность и вариативность, неприемлемым является полагание какой-либо изначальности (авторства), даже под видом ее растворения в «изначальной» вторичности (книге). «Читать Каббалу как диссеминацию... означает редуцировать ее к текстуальности» [Derrida, 1972a: р. 418–419]. Деконструкция позиции автора вовсе не означает для Деррида отказа от идеи Бога. Скорее, последняя подлежит переинтерпретации согласно общей установке дерридианской мысли на гиперболизацию отношения. Апория ставит возможность не под сомнение, но под вопрос. А гиперболичность вопроса делает вопрошание соизмеримым (если не тождественным!) самому Богу как предельной гиперболе. «Бог – это вопрошание Бога», – цитирует Деррида слова Э. Жабе [Деррида, 2000d: с. 85].

Перефразируя Деррида, то явление, которое мы выше обозначили как «буквальная метафора», можно определить посредством тезиса «нет ничего вне метафоры». В силу неполноты, пустоты (чистоты) или контекстуально неадекватного применения некоего слова или фразы, мы понимаем, что перед нами метафора. Но в силу ограниченности текстом, то есть отсутствия внешнего референта, метафорический процесс редуцируется ко взаимной отсылке, скольжению метафор. Книга становится

¹⁵ Сравнивая дерридианскую концепцию с философской системой другого выдающегося трансцендентально-еврейского мыслителя, Г. Когена, можно отметить, что для последнего все элементы системы выводятся из этики, в то время как для Деррида исходной является сфера метафорического языка.

¹⁶ «Поэт – или еврей – оберегает пустыню, а та оберегает его речь, которая лишь в пустыне и может говорить; оберегает его письмо, которое может бороздить лишь пустыню» [Деррида, 2000d: с. 88]. «Поэт и еврей рождены не *здесь*, а *там*» [Деррида, 2000d: с. 85].

другой буквальностью. Выбирая между поступком и чтением, мы выбираем между двумя буквальностями.

Одним из осуществлений гиперболы буквальности является атомарная деконструкция лингвистических единиц, выявляющая предельно возможный уровень лишенности значения, который при этом еще допускает различие. Минимальной конструктивной единицей языка, пригодной для итерирования, оказывается буква. Как было показано мною в предыдущих работах, таким же минимумом различия обладает число [см., например, Ильина, 2011]. Показательно, что в каббалистической традиции числа и буквы поставлены в отношение взаимосоответствия. М. Идель и в этом аспекте проводит параллель между каббалой и деконструкцией: «Церуф Абулафии (мистика буквенной пермутации) базируется на мессианической логике деконструкции» [Idel, 2003: p. 152]. Как видно, понятие деконструкции здесь приобретает широкий смысл, фактически определяя тип мышления, свойственный еврейской культуре в таком ее значимом проявлении, как каббалистическая традиция.

Деконструкция, в буквальном смысле «буквальная», также в свою очередь является метафорой. Ханс Блюменберг в работе «Мир как книга» посвящает отдельный раздел метафоре букв, которая дополняет метафору книги как аналитический принцип дополняет синтез [Блюменберг, 2005: с. 59]. Деконструкция предполагает смешение аналитической и синтетической деятельности. Деконструктивный анализ всегда приводит к тексту (книге) как изначальной вторичности и неразложимой сложности¹⁷.

Еще один аспект буквальной метафоры как Другой буквальности – феноменологический. Принцип «назад к самим вещам» работает только в сочетании со сменой установки с естественной («буквальной») на феноменологическую. Подобное переключение предполагает и гипербола книги. Феноменологический опыт, очищенный от опосредованности, привносимой естественной установкой как псевдонепосредственностью, оказывается опытом чистого *отношения*, чистого различия, лежащего в основе принципа интенциональности. Гипербола, заложенная в слове пере-живание,¹⁸ помогает осознать различие как альтернативную буквальность – чистоту, очевидность. А любое различие, тем более предельное (*différance*), основывается на апории присутствия/отсутствия. Неустрашимость интервала – это условие возможности опыта Другого, в том числе (в случае гиперболизации интервала) и невозможного опыта. Буквальная метафора, характеризующаяся «белизной», непрозрачностью, соответствует хайдеггеровскому определению феномена: «то, дальше чего нельзя пойти». Еврейская традиция гиперболизации книги и (как) комментария влечет предельность метафоры. В отличие от западноевропейской метафизики, противопоставляющей буквальное и аллегорическое, поэтика мидраша базируется на их единстве [Ковельман, Гершович, 2010]. Вместо прозрачной аллегории мы получаем «буквальную метафору», белизна которой отличается от белизны метафизической катахрезы, поскольку не скрывает, а *не содержит* изначальной – неметафоричной буквальности. Внеальтернативность метафоры связана с «отсутствием разрыва между буквой и духом,

¹⁷ «Анализ предполагает, во-первых, возвращение к “истокам”, к некоторым простым началам, и, во-вторых, разложение целого на части. Для деконструкции нет никаких простых начал. Так называемое “начало” всегда уже сложно. Поэтому это не просто анализ» [Деррида, Хартман].

¹⁸ Гипербола как итерация с преувеличением адекватно передается приставкой пере-. Что касается немецкого термина Eglebnis, семантика приставки eg- как правило также связана с преувеличением.

между чувственным и умопостигаемым мирами. На иврите и “слово”, и “вещь” – давар» [Ковельман, Гершович, 2010].

Трудно не обнаружить в этой позиции аналогию Гуссерлеву возврату «к самим вещам». Феноменологическое мышление разворачивается только в условиях трансцендентальной коррелятивности сознания и объекта. Концепт «трансцендентальное» означает, в числе прочего, смещение в сторону границы, в случае корреляции затрагивающее оба полюса. Принцип метафоры вообще предполагает определенное смещение конкретных смыслов, а безальтернативная «буквальная метафора» отделена не только от опыта мира, но и от смысловой эмпирии трансцендентальным интервалом. Она представляет собой принцип и в то же время результат взаимного смещения смысловых полюсов: буквального и фигурального. Еще одна феноменологическая аналогия связывает буквальную метафору с принципом интенциональности. Последняя, как и *différance*, совмещает в себе признаки активности (полагания) и пассивности (интенциональное сознание – это «сознание о...», то есть сущностно зависимое от предмета полагания)¹⁹. Чистое сознание в то же время является сознанием только в силу *настроенности* на Другое. Аналогично, «буквальная метафора» – чистая метафора – необходимо подразумевает отсутствующий неметафорический коррелят, а трансцендентальное является таковым только в отношении возможного (в пределе – не-возможного) эмпирического. Здесь очень важна метафора настроенности, настроенная как особого типа отношения: метафора по сути и являет собой *настроенность на Другое*. Понятие *Stimmung*, означающее в том числе и настройку музыкальных инструментов, создает отсылку к концепции *слышания*. Как альтернатива логоцентристской гегемонии визуальных метафор, дискурс слышания у Мартина Хайдеггера, а затем у Деррида, является важным моментом критики метафизики. Для Деррида – также и с позиции еврейской традиции, поскольку «Бытие еврейского Бога постигалось не через умозрение, но через слушание, через божественное слово» [Ковельман, Гершович, 2010]. Кроме того, *Stimmung* является носителем апории: настроенность как гармония (целостность) / множественность изменчивость настроения (-ий).

4. Гипербола вопрошания

Каббалистическое отождествление Книги и Бога является гиперболой концепции, постулирующей сотворение согласно книге, что наделяет книгу статусом онтологической первичности. Книга, определяющая для иудейской религиозно-философской традиции метафора, становится как минимум атрибутом самого Бога. Но и книга, и порождающий ее комментарий предполагают вопрос. Роль толкования и функция мидраша – в перманентном ответении на неизбежные вопросы. Да и сама композиция мидраша слагается из череды вопросов и ответов. Вопрос – атрибут книги, что гиперболически артикулирует Э. Жабе в своей «Книге вопросов». По сути говоря, вопрос может сформироваться только изнутри семиотически нагруженного мира, «мира книги». В деконструктивистской борьбе с изначальностью и ее субститутами Деррида ставит под вопрос не только Бога-автора ради освобождения книги, но также и саму книгу. Так, в названии его первого эссе, посвященного творчеству Э. Жабе, он ставит книгу под вопрос: «вопрос книги»; а в «Эллипсе» находим следующую цитату: «Бог приходит на смену Богу а книга – книге» [Деррида,

¹⁹ «Сама по себе “интенциональность” еще не характеризует сознание как активное или как пассивное» [Черняк].

2000e: с. 369]. Эта фраза имеет, как минимум, двойной смысл. Во-первых, констатируется итоговая нередуцируемость и недеконструируемость Бога (книги). Но, во-вторых, повторяемость свидетельствует о неединственности того, что полагается как первоначало. «Буквально» путь от книги к книге может рассматриваться как переход от книги Бога к скрижалям, и от первых скрижалей ко вторым. «Метафорически» выход не за пределы книги, но на границу одной и другой книг, обозначает выход в трансцендентальное пространство Письма как условия возможности всякой книги.

Итак, Деррида деконструирует исток, превращая его в вопрос, исключая предел для аналитической процедуры. «Простоты Бога нет как нет» [Деррида, 2000d: с. 86]. Это следствие Деррида выводит из посылки, приписывающей сущности Бога наличие вопроса, а также, вслед за Жабе, самому Богу – «вопрошание Бога» [Деррида, 2000d: с. 85]. Точно так же «вопрос книги» – это вопрос, исходящий *от* книги и относящийся *к* книге, самовопрошание книги. Предельность вопроса – возможность поставить себя под вопрос, равно как и возможность всегда задать еще один вопрос – существенная черта трансцендентального мышления, абсолютизированная логикой деконструкции. Последняя занята наиболее добросовестным в истории философии поиском первоисточка, находясь в полной уверенности в ненаходимости такового. Гипербола поиска, гипербола вопроса связаны с пронизывающей дерридианскую мысль апорией присутствия/отсутствия.

И вопрос, и присутствие – обе эти темы, как и тенденция к их гиперболизации, приходят к Деррида из хайдеггеровского дискурса. Критика в адрес Хайдеггера со стороны Деррида в целом сводится именно к критике презумпции присутствия и, соответственно, прерывания вопрошания в виду фиксации предельного означаемого, т.е. Бытия. Совершенствуя хайдеггеровский посыл, Деррида снимает ограничения на вопрошание. Деконструкцию он позиционирует как «открытие вопроса о философии как таковой» [Derrida, 2004b], что означает отказ от последнего предела, гарантирующего идентичность самого дискурса, совершающего вопрошание. Для достижения такой цели достаточно было бы просто **поставить вопрос** о философии, так как наличие вопроса уже обеспечивает открытость. Но в приведенной формулировке скрыта определенная гипербола, поскольку действие «открытия» («*ouverture*») не только исходит от вопроса, но и совершается над самим вопросом. Рассматриваемая тема проводится Деррида также в тексте «О духе: Хайдеггер и вопрос» («*De l'esprit: Heidegger et la question*»). Определенная незавершенность предполагается самими названиями: не вопрос *о чем-то*, а просто вопрос как таковой. Кроме того, в самом тексте речь идет об открытых вопросах (*questions ouvertes*), с одной стороны, и о том, что остается не спрашиваемым (*inquestionn *) – с другой, как по сути о двух пределах неразрешимости.

Вопрос как поиск чего-то более изначального (в предельном случае – поиск истока) всегда содержит в себе вопрошание *присутствия*, отсутствующего на момент вопрошания. Это эрзац присутствия и свидетельство отсутствия искомого: в противном случае вопрос избыточен, либо вопрошание абсурдно. Но гипербола вопроса, предполагающая его итерацию, в определенном смысле удерживает присутствие, так как ни одно отсутствующее вопрошаемое не удерживается в горизонте вопрошания: последний полностью покрыт сетью вопросов (комментариев, буквальных метафор). А поскольку присутствие ассоциировано с буквальностью, постольку буквальность метафоры является коррелятом присутствия вопроса. А значит – и присутствия Другого: «Письмо – это... метафора-для-другого-в-виду-другого-здесь-и-теперь, метафора как возможность другого здесь-и-теперь» [Деррида, 2000c: с. 41].

В конечном итоге, структура апории оказывается гиперболой присутствия. Апория – одновременное и совместное присутствие элементов, в отношении которых возможной, «нормальной» ситуацией является присутствие одного только в отсутствие другого и наоборот. Наконец, собственно *присутствие и отсутствие* оказываются соприсутствующими в апории безответного вопроса. Апория определяется через присутствие/отсутствие своих элементов. Но собственно апоретическое отношение, определяющее апорию как таковую, это отношение *возможности и невозможности*. Апория дает возможность для невозможного, но каков статус предельной апории, апории возможности/невозможности? Ответ Деррида: «Предельная апория – это невозможность апории как таковой» [Derrida, 1993: p. 78].

* * *

Скольжение метафор – не только тематический, но и инструментальный атрибут философского дискурса Деррида. Поэтому подчинение некоему единому центру всех проблематических линий дерридианской мысли – в том числе, рассматриваемых в данной статье – задача не только невозможная, но и не релевантная исследуемому материалу. Однако, подводя итоги, хотелось бы сфокусировать внимание на тех полученных в процессе анализа результатах, которые являют собой ответы на инспирирующие тему и направляющие ход исследования вопросы.

Идея метафоры и принцип метафоричности, фундирующие философское мышление Деррида, оказываются для него неразрывно связанными с проблемой еврейскости. Такая связь становится очевидной как из прямого соположения концептов *еврейского* и *метафорического* (поэтического, аллегорического) в дерридианских текстах, так и – что представляется более существенным – из атрибутирования обоим концептам идентичных качеств, носителями которых они полагаются. Из этих качеств наиболее фундаментальными являются маргинальность, изначальная инаковость, исходность различия и вторичности, гиперболизированная до апории предельность вопрошания. Некоторым образом, *еврей (еврейскость)* становится одной из базовых *метафор* в дерридианских текстах. Однако ее статус не определяется ролью «одной из», поскольку в той же мере в рамках концепции Деррида *метафору* можно рассматривать как базовый аспект идеи *еврейскости*.

Апоретический момент в структуре метафоры обусловлен лежащим в ее основе неразрешимым противоречием между метафоричностью и буквальностью. Данная проблематичность заостряется Деррида и *метафорически* применяется к описанию отношения как между еврейским и европейским, так и между философским и нефилософским началами. При помощи концепта «буквальной метафоры» я стремилась показать, что даже (и тем более) для предельной, «чистой» метафоры указанная апория сохраняет свою актуальность.

Принцип метафоричности в философии Деррида не только воплощает идею апоретического синтеза, в том числе – синтеза культур, но и обеспечивает конкретный прецедент такого синтеза: помимо имманентности еврейской традиции, связанные с метафоричностью качества инаковости, первичности различия, маргинальности и т.д. под другими именами также обнаруживаются в самой «сердцевине» логоцентристского дискурса – философской парадигме трансцендентализма. Апория и гипербола как «гиперболизированные» Деррида атрибуты трансцендентального мышления позволяют обнаружить наиболее очевидные пересечения между традициями трансцендентальной философии и еврейской мысли. Отношение между буквальным и метафори-

ческим в аспекте своей апоретичности и амбивалентности оказывается аналогичным отношению между эмпирическим и трансцендентальным. Косвенным подтверждением этого тезиса служит близость между дерридианскими концептами «квази-метафорического» и «квази-трансцендентального», в которых частица *квази-* указывает на аспект относительности – как реляционности и как зависимости.

В концепции Деррида *метафора как принцип* подчиняется *принципу метафоризации* не в меньшей мере, чем любая «конкретная» метафора²⁰ (например, метафора еврейскости). *Во-первых*, употребление терминов «метафора» и «метафорическое» носят метафорический характер, поскольку под понятие *метафорического* в широком смысле подводятся различные проявления языковой небуквальности. Это становится возможным постольку, поскольку, *во-вторых*, сама метафора у Деррида является метафорой всякого рода неоднозначности, амбивалентности, сдвига и прочих предикатов, посредством которых может быть определена идея *differance* как исток и исход дерридианской мысли.

В целом, связь предельности с невозможностью, с трансцендентальной гиперболой, преобразующая исток в вопрос, ограничивает в том числе и поиски предельной метафоры. Однако сама метафора, метафора *как таковая* в некотором смысле все же является предельной структурой мышления различания. Метафора, равно как и еврейский вопрос, привносит идею изначальной двойственности, презумпцию отношения в философский дискурс. Поэтому «еврейские» метафоры обладают большой значимостью в текстах Деррида. Предельность границы, вопрос как единственно возможная форма присутствия, невозможная возможность и другие фундаментальные позиции философии Деррида обязаны своим существованием предельной, непрозрачной, «буквальной» метафоре: этой непроходимой границе²¹ несовместимых смыслов, условие возможности которых предполагает нечто *большее, чем* определенность, решаемость, идентичность. «Но самотождественности еврея, быть может, и не существует. Еврей, возможно, иное имя для самой этой невозможности быть собою» [Деррида, 2000d: с. 93]. «“Бытие-евреем” деконструирует различие между аутентичным и неаутентичным, и даже всякое концептуальное различие» [Derrida, 2003: p. 37].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Автономова (2011): Автономова, Н. Философский язык Жака Деррида. Москва: РОССПЭН, 2011, 506 с.
- Арутюнова (1990): Арутюнова, Н. «Метафора и дискурс». В: *Теория метафоры: Сборник*. Ред. Н. Д. Арутюнова, М. А. Журинская. Москва: Прогресс, 1990, С. 5–32.
- Блюменберг (2005): Блюменберг, Г. *Світ як книга*. Пер. з нім. В. Єрмоленка. К.: Лібра, 2005, 544 с.
- Деррида (1992): Деррида, Ж. «Письмо к японскому другу». Пер. с фр. А. Гараджи. В: *Вопросы философии*. 1992, № 4, С. 53–57.
- Деррида (2000a): Деррида, Ж. О грамматологии. Пер. с фр. Н. Автономовой.– Москва: Ad Marginem, 2000a, 512 с.
- Деррида (2000b): Деррида, Ж. «Различание». Пер. с фр. В. Лапицкого. В: *Деррида Ж. Письмо и различие*. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000b, С.377–402.
- Деррида (2000c): Деррида, Ж. «Сила и значение». Пер. с фр. С. Фокина. В: *Деррида Ж. Письмо и различие*. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000c. С. 7–42.

²⁰ В этом аспекте также прослеживается связь с трансцендентальным мышлением, одной из наиболее репрезентивных черт которого является самореферентность.

²¹ В переводе с греческого «апория» – «непроходимое место».

- Деррида (2000d): Деррида, Ж. «Эдмон Жабе и вопрос книги». In: *Деррида Ж. Письмо и различие*. Пер. с фр. В. Лапицкого. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000d, С. 83–99.
- Деррида (2000e): Деррида, Ж. «Эллипс». Пер. с фр. В. Лапицкого. В: *Деррида Ж. Письмо и различие*. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000e, С. 369–374.
- Деррида (2011): Деррида, Ж. «Монолингвизм Другого или протез первоначала». Глава седьмая. Пер. с фр. Н. Автономовой. В: *Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида*. Москва: РОССПЭН, 2011, С. 445–471.
- Деррида (2012): Деррида, Ж. Поля философии. Пер. с фр. Д. Кралечкина. Москва: Академический проект, 2012, 376 с.
- Деррида = Ки: Деррида, Ж. Кроме имени. Пер. с фр. Н. Шматко. В: *Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derrid/*
- Деррида, Хартман: Деррида, Ж., Хартман, Д., Изер, В. Деконструкция: триалог в Иерусалиме. Пер. с англ. В. Мерлина. В: *Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/dekon.php*
- Дэвидсон (1990): Дэвидсон, Д. «Что означают метафоры». В: *Теория метафоры: Сборник*. Ред. Н. Д. Арутюнова, М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990, С. 172–193.
- Ильина (2009): Ильина, А. «Метафорический вопрос и границы рациональности». В: *MegaLing'2009: збірник наукових праць*. Київ: Довіра, 2009. С. 225–235.
- Ильина (2011): Ильина, А. «Концепт Другого в ракурсе трансцендентализма». В: *Койнонія: Спецвыпуск № 2, Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*, 2011, № 950, С. 165–195.
- Ільїна (2014): Ільїна, А. «Впливи трансцендентальної парадигми на єврейську філософську думку (від С. Маймона до Ж. Деріда)». В: *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*, 2014, № 1092, С. 42–51.
- Кант (1994): Кант, И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского. Москва: Мысль, 1994, 592 с.
- Ковельман, Гершович (2010): Ковельман, А., Гершович, У. «Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики». В: *НЛО*, 2010, № 10, *Электронный ресурс. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/ko4.html>*
- Лосский: Лосский, В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. В: *Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.vehi.net/vlossky/>*
- Нечипуренко, Полонская (2007): Нечипуренко, В., Полонская, И. «Поиски национальной идентификации в философии Ж. Деррида». В: *Научная мысль Кавказа*, 2007, № 1, С. 41–49.
- Розет (2011): Розет, А. Священная грамматика. Запись выступления на лингвистическом Шавуот-фесте 2011. В: *Электронный ресурс. Режим доступа: <http://m.eshkolot.ru/library/audio/36130>*
- Черняк: Черняк, А. Проблема очевидности. В: *Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.biglib.com.ua/read.php?pg_which=1&dir=0013&f=13_48&book_id=2525*
- Эпштейн (2001): Эпштейн, М. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. Санкт-Петербург: Алетей, 2001, 334 с.
- Bennington (1994): Bennington, G. *Legislations: the Politics of Deconstruction*. London; New York: Verso, 1994, (viii) 300 p.
- Bennington (1999): Bennington, G., Derrida J. Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 1999, 420 p.
- Bennington (2000): Bennington, G. *Interrupting Derrida*. London; New York: Routledge, 2000, (xiv) 235 p.
- Cixous (2001): Cixous, H. *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. Paris: Galilée, 2001, 115 p.
- Crockett (2001): Crockett, C. *A Theology of the Sublime*. London; New York: Routledge, 2001, (xi) 142 p.
- Derrida (1972a): Derrida, J. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972a, 445 p.
- Derrida (1972b): Derrida, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972b, 398 p.

- Derrida (1986): Derrida, J. «Le retrait de la métaphore». In: *Analecta Husserliana*, vol. 14: The Phenomenology of man and of the human condition: individualisation of nature and the human being. I. Plotting the territory for interdisciplinary communication. Ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht, Holland; Boston, U.S.A., London, England: D. Reidel; Hingham, MA, 1986, P. 273–300.
- Derrida (1993): Derrida, J. *Aporias*. Tr. T. Dutoit. Stanford, Calif.: Stanford UP, 1993, (x) 87 p.
- Derrida (1994): Derrida J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994, 308 p.
- Derrida (2003): Derrida, J. «Abraham, l'autre». In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. J. Cohen, R. Zagury-Orly. Paris: Galilée, 2003, P. 11–42.
- Derrida (2004a): Derrida, J. «Penseur de l'événement (entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg)». In: *L'Humanité*, 28 janvier 2004a, *Электронный ресурс. Режим доступа*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>
- Derrida (2004b): Derrida, J. «Qu'est ce que la déconstruction». In: *Le Monde*, 12 octobre 2004b, *Электронный ресурс. Режим доступа*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/deconstruction.htm>
- Derrida (2012): Derrida, J. «La déconstruction et l'autre (entretien avec Richard Kearney)». In: *Le Temps Modernes: Derrida, l'événement déconstruction*, 2012, № 669–670, P. 7–29.
- Drob: Drob, S.L. Tzimtzum and «Différance»: Derrida and the Lurianic Kabbalah. In: *Электронный ресурс. Режим доступа*: <http://www.newkabbalah.com/Derrida3.html>
- Gasché (1986): Gasché, R. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1986, (viii) 348 p.
- Idel (2003): Idel, M. «Jacques Derrida et les sources kabbalistiques». In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. J. Cohen, R. Zagury-Orly. Paris: Galilée, 2003, P. 133–156.
- Kohler (2012): Kohler, G.Y. «Maimonid and Kant». In: *Reading Maimonid's Philosophy in 19-th century Germany. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy*, Vol. 15, 2012, P. 249–307.
- Levinas (2009): Levinas, E. *Oeuvres 1: Carnets de captivité*. Paris: Grasset, IMEC, 2009, 499 p.
- Ofrat (2001): Ofrat, G. *The Jewish Derrida*. Syracuse, N.Y.: Syracuse UP, 2001, (viii) 201 p.

Стаття одержана редакцією 16.05.2014

REFERENCES

- Arutyunova, N. «Metaphor and Discourse». [In Russian]. In: *The Theory of Metaphor*. Moscow: Progress, 1990, P. 5–32. [= Арутюнова, 1990]
- Avtonomova, N. *The Philosophical Language of Jacques Derrida*. [In Russian]. Moscow: ROSSPEN, 2012, 506 p. [= Автономова, 2011]
- Bennington, G. *Interrupting Derrida*. London; New York: Routledge, 2000, (xiv) 235 p. [= Bennington, 2000]
- Bennington, G. *Legislations: the Politics of Deconstruction*. London; New York: Verso, 1994, (viii) 300 p. [= Bennington, 1994]
- Bennington, G., Derrida J. *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1999, 420 p. [= Bennington, 1999]
- Blumenberg, H. *The Legibility of the World*. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra, 2005, 544 p. [= Блюменберг, 2005]
- Chernyak, A. *The Problem of Evidence*. [In Russian]. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: http://www.biglib.com.ua/read.php?pg_which=1&dir=0013&f=13_48&book_id=2525 [= Черняк]
- Cixous, H. *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. Paris: Galilée, 2001, 115 p. [= Cixous, 2001]
- Crockett, C. *A Theology of the Sublime*. London; New York: Routledge, 2001, (xi) 142 p. [= Crockett, 2001]
- Davidson, D. «What Metaphors Mean». [In Russian]. In: *The Theory of Metaphor*. Moscow: Progress, 1990, P. 172–193. [= Дэвидсон, 1990]

- Derrida, J. «Abraham, l'autre». In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. J. Cohen, R. Zagury-Orly. Paris: Galilée, 2003, P. 11–42. [= Derrida, 2003]
- Derrida, J. *Aporias*. Tr. T. Dutoit. Stanford, Calif.: Stanford UP, 1993, (x) 87 p. [= Derrida, 1993]
- Derrida, J. «Différance». [In Russian]. In: Derrida, J. *Writing and Difference*. St. Petersburg: Akademicheskiiy Project, 2000, P. 377–402. [= Деррида, 2000b]
- Derrida, J. «Edmond Jabès and the Question of the Book». [In Russian]. In: Derrida, J. *Writing and...*, 2000, P. 83–99. [= Деррида, 2009d]
- Derrida, J. «Ellipse». [In Russian]. In: Derrida, J. *Writing and...*, 2000, P. 369–374. [= Деррида, 2000e]
- Derrida, J. «Force and Signification». [In Russian]. In: Derrida, J. *Writing and...*, 2000, P. 7–42. [= Деррида, 2000c]
- Derrida, J. «La déconstruction et l'autre (entretien avec Richard Kearney)». In: *Le Temps Modernes: Derrida, l'événement déconstruction*, 2012, № 669–670, P. 7–29. [= Derrida, 2012]
- Derrida, J. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972a, 445 p. [= Derrida, 1972a]
- Derrida, J. «Le retrait de la métaphore». In: *Analecta Husserliana*, vol. 14: *The Phenomenology of man and of the human condition: individualisation of nature and the human being*. I. Plotting the territory for interdisciplinary communication. Ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht, Holland; Boston, U.S.A., London, England: Reidel; Hingham, MA, 1986, P. 273–300. [= Derrida, 1986]
- Derrida, J. «Letter to a Japanese Friend». [In Russian]. In: *Voprosy Filosofii (Problems of Philosophy)*, 1992, № 4, P. 53–57. [= Деррида, 1992]
- Derrida, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972b, 398 p. [= Derrida, 1972b]
- Derrida, J. *Margins of Philosophy*. [In Russian]. St. Petersburg: Akademicheskiiy Project, 2012, 376 p. [= Деррида, 2012]
- Derrida, J. «Monolingualism of the Other». [In Russian]. In: *Avtonomova, N. The Philosophical Language...*, 2011, P. 445–471. [= Деррида, 2011]
- Derrida, J. *Of Grammatology*. [In Russian]. Moscow: Ad Marginem, 2000, 512 p. [= Деррида, 2000a]
- Derrida, J. «Penseur de l'événement (entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg)». In: *L'Humanité*, 28 janvier 2004a, *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm> [= Derrida, 2004a]
- Derrida, J. «Politiques de l'amitié». Paris: Galilée, 1994, 308 p. [= Derrida, 1994]
- Derrida, J. «Qu'est ce que la déconstruction». In: *Le Monde*, 12 octobre 2004b, *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/deconstruction.htm> [= Derrida, 2004b]
- Derrida, J. *Sauf le nom (Post Scriptum)*. [In Russian]. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derrid/ [= КИ]
- Derrida, J., Hartman, G., Iser, W. *Deconstruction: Trialog in Jerusalem*. [In Russian]. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/dekon.php [= Деррида, Хартман]
- Drob, S.L. Tzimtzum and «Différance»: Derrida and the Lurianic Kabbalah. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://www.newkabbalah.com/Derrida3.html> [= Drob]
- Epstein, M. *The Philosophy of the Possible: Modalities in Thinking and Culture*. [In Russian]. St. Petersburg: Aleteia, 2001, 336 p. [= Эпштейн, 2001]
- Gasché, R. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1986, (viii) 348 p. [= Gasché, 1986]
- Idel, M. «Jacques Derrida et les sources kabbalistiques». In: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. J. Cohen, R. Zagury-Orly. Paris: Galilée, 2003, P. 133–156. [= Idel, 2003]
- Ilyina, A. «Influences of the Transcendental Paradigm on Jewish Philosophical Thought (from S. Maimon to J. Derrida)». [In Ukrainian]. In: *The Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University*, № 1092, 2014, P. 42–51. [= Ільїна, 2014]
- Ilyina, A. «Metaphorical Question and the Limits of Rationality». [In Russian]. In: *MegaLing-2009: collection of scientific works*. Kyiv: Dovira, 2009, P. 225–235. [= Ильїна, 2009]

- Ilyina, A. «The Concept of Other in Perspective of Transcendentalism». [In Russian]. In: *Koinonia*: special issue, № 2, The Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University, № 950, 2011, P. 165–195. [= Ильина, 2011]
- Kant, I. Critique of Pure Reason. [In Russian]. Moscow: Mysl, 1994, 592 p. [= Кант, 1994]
- Kohler, G.Y. «Maimonid and Kant». In: *Reading Maimonid's Philosophy in 19-th century Germany. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy*, Vol. 15, 2012, P. 249–307. [= Kohler, 2012]
- Kovelman, A., Gershowitz, U. «Running away from Logos: Towards Understanding of Rabbinic Hermeneutics». [In Russian]. In: *Novoye Literaturnoye Obozrenie*, 2010, № 10, *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/ko4.html> [= Ковельман, Гершович, 2010]
- Levinas, E. Oeuvres 1: Carnets de captivité. Paris: Grasset, IMEC, 2009, 499 p. [= Levinas, 2009]
- Lossky, V. The Mystical Theology of the Eastern Church. [In Russian]. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://www.vchi.net/vlossky/> [= Лосский]
- Nechipurenko, V., Polonskaja, I. «The Search of National Identification in J. Derrida's Philosophy». In: *Scientific Thought of Caucasus*, 2007, № 1, P. 41–49. [= Нечипуренко, Полонская, 2007]
- Ofrat, G. The Jewish Derrida. Syracuse, N.Y.: Syracuse UP, 2001, (viii) 201 p. [= Ofrat, 2001]
- Rozet, A. The Sacred Grammar. Record of speech on linguistic Shavuot Fest 2011. [In Russian]. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://m.eshkolot.ru/library/audio/36130> [= Розет, 2011]

Received 16.05.2014

Anna Ilyina

The Literality of Metaphor and the Presence of Question: the Jewish Leitmotif of Jacques Derrida's Transcendentalism

The article is devoted to the historical-philosophical analysis of the problem of ambivalence as a fundamental principle of Derrida's philosophical thinking. It shows how such primordial philosophical questions as ones of limits of philosophies and of limits of philosophy define the basic problem dimensions of *Derridean* conception. It considers the correlation of the theme of marginality with both the problem of Derrida's cultural self-identification and the idea of the metaphoricity of language as the initial premise of *différance* logic. Also the article examines the role of *transcendentalistic* implications in Derridean thought that determine a historical and philosophical context of Derrida's philosophy. The analogy between quasi-transcendental and metaphorical aspects of deconstructive thinking is drawn. The identification of *Jewish* and *metaphorical* in Derrida's conception is demonstrated. The author introduces the concept of "literal metaphor" as the quintessence of Derrida's philosophical thought which structures its basic forms, namely: aporia, hyperbole, question, commentary.

Anna Ilyina, PhD in Art Criticism, Junior research fellow of the Department of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine

Анна Ильина, кандидат мистецтвознавства, молодший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

Анна Ильина, кандидат искусствоведения, младший научный сотрудник отдела истории зарубежной философии Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины

e-mail: husserliana2012@mail.ru
