

В. Ю. Быстров

У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ГРАНИЦЫ ДИСКУРСОВ ФИЛОСОФИИ*

В статье рассматривается проблема границ философии и европейской рациональности. Показано, что философия не представляет собой единой дискурсивной практики, а выступает в истории мышления в виде различных дискурсов, имеющих различные цели, задачи и средства их решения. Разрыв между «чужеродным» и «своим» для европейской рациональности — весьма серьезная проблема, и поэтому иллюзорное представление об универсальности европейского разума долгое время позволяло игнорировать сам факт того, что для европейской рациональности может существовать нечто чуждое. Такие атрибуты европейской рациональности, как полифонизм, плюрализм и институт индивидуального авторства, противопоставляются иным типам рациональности. Границы европейской рациональности выявляются в рамках западноевропейской философии посредством деконструкции (Ж. Деррида) и феноменологического метода. Отмечены особые возможности, которыми в данном контексте располагает феноменология. Библиогр. 9 назв.

Ключевые слова: рациональность, философия, дискурс, феноменология, деконструкция.

V. Yu. Bystrov

AT THE CRADLE OF THE EUROPEAN RATIONALITY: BORDERS OF DISCOURSES OF PHILOSOPHY

The problem of borders of philosophy and the European rationality is considered in the article. It is shown that the philosophy does not represent a uniform discursive practice, and acts in the history of thinking in the form of the various discourses having the various purposes, problems and means of their decision. The rupture between alien and own for the European rationality represents rather a serious problem and consequently the idea of universality of the European reason, illusory representation, allowed to ignore for a long time the fact that for the European rationality there can be something alien. Such attributes of the European rationality as polyphony, pluralism and individual authorship, are opposed to other types of rationality. Borders of the European rationality come to light within the frames of the West European philosophy by means of Derrida's deconstruction and of phenomenological method. The article notes special possibilities that phenomenology has. Refs 9.

Keywords: rationality, philosophy, discourse, phenomenology, deconstruction.

Данная статья посвящена непосредственно проблеме ресурсов того методологического и эпистемологического потенциала, которым располагает философия. Чаще всего обращение к специфическим для философии средствам и методам анализа и теоретического конструирования оправдывается возможностью философии построить единый универсальный образ любого объекта в том случае, если частные науки сделать это по каким-то причинам не могут. Сама же эта возможность остается за границами рефлексии, так как предполагается, что философия сама устанавливает границы своих компетенций.

Быстров Владимир Юрьевич — доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; vyb83@yandex.ru

Bystrov Vladimir Yu. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; vyb83@yandex.ru

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-03-00445).

Но такое представление опирается на неотчетливое желание видеть в философии некий безграничный дискурс, не связанный какими-либо внешними ограничениями, дискурс без заранее установленных правил. Это желание внутренне противоречиво, так как философия должна выступать в качестве определенной дискурсивной практики, отличной от всех иных дискурсивных практик, при этом любая дискурсивная практика становится таковой только в том случае, если устанавливаются определенные правила, которые участники данной практики обязуются соблюдать. Иными словами, философия, представляющаяся дискурсом «без правил», стремится одновременно и утвердить себя в качестве дискурсивной практики, и уничтожить саму возможность стать определенным дискурсом.

В положительной форме эта особенность философии изображается как ее универсальность. Здесь следует сразу же сделать две оговорки, которые могут поставить якобы свойственную философии универсальность под сомнение. Во-первых, расхожее представление о том, что философия генетически способна конструировать «универсалии», пригодные для использования в любой области человеческой деятельности (в частных науках, в сфере нравственных и правовых отношений, на уровне повседневности и т. д.), основано на специфическом образе самой философии, который на самом деле появляется в конкретных культурно-исторических обстоятельствах и не сопровождает философию на всем протяжении ее существования. Имеется в виду образ философии как Науки Наук, которая способна выполнять методологические функции в научном познании любого рода и осуществлять глобальный синтез научного знания в целом. Такой образ философии прежде претендовал на господствующее положение, но в последнее время сама философия всё чаще отказывается от него. Во-вторых, универсальная методологическая функция философии может быть поставлена под сомнение самой исторической практикой научного познания. Наука может оказаться лицом к лицу с объектом, крайне враждебным всему строю европейской рациональности. По мере того как познавательная деятельность европейца выходит за границы европейской цивилизации, такого рода объекты встречаются всё чаще. Например, в рамках культурной антропологии и этнологии европейская рациональность сталкивается с формами поведения «примитивного» человека, с самого начала обнаруживающими свою «чужеродность» и требующими совершенно эксклюзивных средств и методов изучения (которые далеко не всегда оказываются эффективными). Более того, как только европейская рациональность осознает, что «примитивный» человек и его разум не представляют собой низшей ступени в прогрессивном восхождении человечества к идеалу современного европейца, и утверждает антитезу современного и так называемого традиционного общества в качестве необходимой методологической предпосылки гуманитарного знания в целом, так сразу же и цивилизации Востока, античности, Средневековья оказываются не предпосылками становления современной западноевропейской цивилизации, а своеобразными замкнутыми культурно-историческими формациями, функционировавшими по своим собственным законам и настолько же «чужеродными» Европе, как и «примитивные» общества. Образ философии как универсального методологического инструмента оказывается в этой ситуации практически бесполезным.

Разумеется, разрыв между «чужеродным» и «своим» для европейской рациональности представляет собой весьма серьезную проблему, и было бы наивным

надеяться не ее легкое решение. В то же время иллюзорное представление об универсальности европейского разума долгое время позволяло игнорировать сам факт того, что для европейской рациональности может существовать нечто чуждое. Как следствие, образ безграничного разума, нашедший оптимальное выражение в представлении об универсальной философии, препятствовал установлению и осознанию собственных признаков европейской рациональности, по которым ее можно отличить от рациональности любого иного типа.

Чтобы установить эти признаки, следует обратить внимание скорее не на содержательные, а на «формальные» аспекты организации европейской рациональности, характерные как для философии, так и для науки. Возможно, лучше всех эти формальные аспекты выразил Лейбниц в своей знаменитой фразе о том, что каждая система философии истинна в том, что она утверждает, и ошибочна в том, что она отрицает. Особенность развития философии выражается в непрерывном процессе отрицания и созидания систем: каждый философ отвергает взгляды своих предшественников, а затем сам оказывается объектом отрицания. Плюрализм в философии первоначально осознается как временная ситуация на пути к истине, но затем оказывается онтологической характеристикой философского знания, сам способ существования которого неизбежно предполагает самоотрицание. В философии Нового времени отрицание предстает как критическое преодоление одного учения с позиций другого (например, отрицание эмпиризма с позиций рационализма, и наоборот); затем, у Шеллинга и Гегеля, отрицание выступает в качестве метода конструирования самих философских систем, где каждое более высокое положение является результатом преодоления соответствующего противоречия, т. е. следствием «отрицания отрицания»; а в новейшей философии процедура отрицания распространяется главным образом на материал конструирования философской и научной рациональности, на язык (деструкция языка М. Хайдеггера, деконструкция Ж. Деррида и т. д.). Способом существования философии становится ее постоянное стремление к несуществованию, ее постоянно происходящая «смерть» [1].

П. Фейерабенд предлагает понимать генезис европейской рациональности в контексте конкурентной борьбы нескольких традиций рациональности. Первоначально эти традиции были равноправными, но победу было суждено одержать лишь одной из них, причем эта победа была достигнута, согласно Фейерабенду, за счет использования таких средств, которые не были совместимы с ценностями либерализма и демократии, затем провозглашенными победителями [2, с. 126–151]. Европейская рациональность принесла в мир идею открытости истины, представление о возможности ее независимой проверки, убеждение в необходимости интеллектуальной свободы. Эти признаки постепенно становятся атрибутами европейской науки и философии; сюда же следует добавить и обязательную индивидуальную вменяемость, обязательное авторство всех выдвигаемых и опровергаемых положений. Индивидуальное авторство является важным элементом организации европейской рациональности, ее формальной стороны, хотя само существование науки предполагает объективную истинность научного знания. В истории научного знания самые значительные открытия обычно изображаются продуктом самого «духа времени», а не заслугой тех или иных индивидов; нередко обнаруживается, что к открытию были близки одновременно несколько ученых, и если бы автор открытия по каким-то причинам его не совершил, то в любом случае новое знание оказалось бы достоянием науки.

Но это ни в коей мере не отменяет индивидуального авторства и индивидуальной ответственности в сфере научной рациональности. Даже провозглашаемая в Новейшее время в философии постмодерна «смерть человека» не предполагает возвращения философии и науки (в первую очередь — гуманитарного знания) в состояние «бес- субъектности» [3], скорее наоборот: декларируемая «смерть человека», заменяющая субъективность структурами, открывает перед философией возможность обращения к ее полифоническим конфигурациям [4].

Итак, европейская рациональность характеризуется полифонизмом, плюрализмом и институтом индивидуального авторства, в традиционном же обществе все эти атрибуты если и не отсутствуют, то не имеют решающего значения. «В традиционной цивилизации почти невозможна ситуация, в которой человек приписывал бы ту или иную идею исключительно самому себе. А если бы всё же кому-нибудь пришло в голову совершить нечто подобное, его авторитет тут же упал бы и доверие к нему было бы полностью подорвано, при том что сама подобная идея была бы расценена как бессмысленная фантазия. Если идея истинна, она принадлежит всем, кто способен ее постичь. Если она ложна, то ее изобретение не может представлять никакой ценности и вера в нее не будет иметь никакого смысла. Истинная идея не может быть “новой”, так как истина не является продуктом человеческого разума. Она существует независимо от нас, и всё, что мы должны сделать, — это постараться понять ее. Вне такого познания существуют лишь ошибки и заблуждения» [5, с. 58–59]. Подчеркнем еще раз, что в данном случае противопоставление европейской рациональности традиционной цивилизации имеет не содержательное, а формальное значение и указывает на особый способ организации соответствующих дискурсивных практик.

Под дискурсивными практиками, согласно М. Фуко, следует понимать «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания» [6, с. 118]. Такое представление позволяет предположить, что за одними и теми же названиями дискурсивных практик (такими, как «философия», «наука», «идеология», «религия» и т. д.) могут скрываться самые разные эпистемологические и коммуникативные стратегии. Значение высказываний в рамках различных дискурсивных практик определяется не наименованием последних, а местом, временем и некоторыми иными условиями, при которых эти высказывания произносятся.

Философия также может рассматриваться как особая дискурсивная практика. В этом случае она вовсе не обязательно должна иметь своей целью поиск истины, так как правомерно допустить и иные стратегии. Эти иные стратегии несложно обнаружить: например, психоанализ, рассматриваемый как исследовательская, а не терапевтическая технология, предполагает не только установление истины, выраженной в виде диагноза, но и обнаружение таящегося за симптомами бессознательного влечения. Психоанализ теоретически может применяться и к философии — с целью выявления соответствующих стратегий желания.

Даже поверхностное описание философии как дискурсивной практики позволяет обнаружить важные особенности европейской рациональности в целом, обычно ускользающие от внимания историков философии, которые конструируют

в рамках «единого историко-философского процесса» некий образ непрерывно существующей философии, сохраняющей свои важнейшие качества независимо от того, в каком пространстве и времени обнаруживается дискурсивная формация, именуемая себя «философией». Рассмотрение философии как дискурсивной формации открывает возможность поставить под сомнение достоверность той эпистемологической схемы, которая в рамках западноевропейской рациональности представляется универсальной. Эта схема содержит следующие основные компоненты: субъект, объект и отношение субъекта и объекта. Гипертрофирование европейской рациональности не в последнюю очередь связано с тем, что специфическая трактовка этих компонентов, возникающая не раньше Нового времени, объявляется вечной и универсальной.

Упомянутое выше самоотрицание философии проявляется, помимо прочего, и в том, что исследовательские техники, возникающие внутри европейской рациональности, закономерно приводят к опровержению вечности и универсальности исходной для Нового времени эпистемологической схемы. Рамки настоящей статьи вынуждают оставить за скобками такие компоненты этой схемы, как объект и субъект-объектное отношение. Мы выскажем здесь лишь несколько замечаний относительно субъекта и покажем, каким образом ставится под сомнение универсальность и вечность субъекта европейской рациональности.

По понятным причинам одно из направлений «деструкции» субъекта связано с отрицанием идеи индивидуального авторства. В одной из своих самых известных новелл, названной «Тлён, Укбар, Orbis tertius», Х. Л. Борхес рассказывает о вымышленной цивилизации, где в качестве системообразующего принципа был принят идеализм [7]. В религии, литературе, философии Тлёна предметы мыслятся не в модусе протяженности, а в модусе временных последовательностей. Такой фундаментальный историзм, присущий ментальности этой цивилизации, приводит к сведению любой предметности либо к комплексу образующих ее действий, либо к совокупности признаков, которые в языке Тлёна выражаются не через существительные, а через прилагательные. Имена существительные в языке жителей Тлёна всё же используются, но такое использование всегда представляет собой не соответствующее самой реальности упрощение. Например, жители северной части этой страны предпочитали употреблять вместо слова «луна» прилагательное «лунный», добавляя к нему еще ряд прилагательных, характеризующих восприятие субъекта в данное мгновение, а южане заменяли существительное «луна» глаголом «луниться». Хотя такой язык, казалось бы, предрасполагал к развитию поэзии и искусств, а не науки, науки в Тлёне существовали и даже процветали, пишет Борхес. Наука Тлёна была не похожа на науку европейской цивилизации. Так, метафизика Тлёна была устремлена не к установлению истины, а к убедительности эстетического воздействия, в силу чего более достоверным признавалось не то метафизическое учение, которое соответствует реальности, а то, которое производит наиболее поразительное впечатление.

Любопытно, что в литературоведении Тлёна, по словам Борхеса, «царит идея единственного объекта. Автор редко указывается. Нет понятия “плагиат”: само собой разумеется, что все произведения суть произведения одного автора, вневременного и анонимного. Критика иногда выдумывает авторов: выбираются два различных произведения — к примеру, “Дао Дэ Цзин” и “1001 ночь”, — приписывают

их одному автору, а затем добросовестно определяют психологию этого любопытного *homme de lettres*» [7, с. 58].

Позволим себе два замечания по поводу такого метода литературоведческого анализа. Во-первых, как мы уже упоминали, отрицательное (или по меньшей мере подозрительное) отношение к идее авторства было свойственно традиционному обществу, так как считалось, что та сторона произведения, которая имеет индивидуальное происхождение, свидетельствует не о его достоинствах, а об изъянах. Поскольку истина для человека традиционной цивилизации всегда превосходит возможности индивида, ему остается лишь сохранить и адекватно передать ее содержание. Привнесение чего-то от себя неизбежно оборачивалось бы искажением этого содержания. Поэтому, между прочим, представление о «штифтере», основателе традиции, обязательно должно было быть расплывчатым и даже нарочно затемненным. Возможно, последнее обстоятельство следует учитывать и при изучении философских школ античности: известные мистификации, которые здесь встречаются, связаны как раз с проблемой определения истоков той или иной школы.

Во-вторых, подобная исследовательская техника предполагает одновременно и разрушение авторской субъективности, и ее «посмертное» конституирование. Такого рода техника созвучна технологиям деконструкции Ж. Деррида. Логику деконструктивистского анализа сам Деррида иногда называет логикой палеонимии, т.е. такого процесса, при котором в старые понятия вводится новое содержание посредством определенного отстранения от первоначального значения этих понятий и «прививки» (*graft*) к ним новых значений. В работе «Двойной сеанс» Деррида рассматривает прививку в качестве универсально применимой и эффективной модели деконструктивистского анализа текстов: в исходный текст внедряются альтернативные текстуальные формации, в результате чего происходит своеобразное оплодотворение первоначальных значений [8]. Теория «прививки» у Деррида основана на игре созвучий между словами «*graft*» (прививка) и «*graph*» (графема, единица письма), а также на их общем происхождении от греческого слова «*graphion*», которое обозначало специальное средство для письма, палочку-стиль. Работа «*Glas*» (французское слово, обозначающее похоронный колокольный звон) самого Деррида представляет собой довольно наглядный пример применения логики палеонимии. Работа состоит из трех колонок текста на каждой странице. В первой колонке представлен анализ философского учения Гегеля о семье, во второй — комментарии к гегелевской концепции, сделанные Жаном Жене, и его собственная концепция семьи, а в третьей — комментарии самого Деррида к концепциям Гегеля и Жене, комментарии к комментариям Жене и собственные интерпретации проблемы семьи. Отметим, что описываемый в новелле Борхеса литературоведческий анализ также предполагал бы три параллельных колонки текста, в одной из которых содержался бы анализ «Дао Дэ Цзин», во второй — анализ «1001 ночи», а третья была бы посвящена реконструкции гипотетической личности автора этих двух произведений.

Таким образом, описываемая аналитическая техника предполагает, что вначале следует воспроизвести основные структуры объекта критического анализа, а затем «привить» к ним свои собственные установки. Эти процедуры рассматриваются как обычные моменты любой интерпретации. Однако деконструкция не представляет собой обычной интерпретации, так как подразумевает специфическую

логику палеонимии и «прививки». Разумеется, любая интерпретация предполагает, что понятийный аппарат исходного текста в определенной мере подвергается преобразованиям, однако при деконструкции речь уже не идет об обычных преобразованиях. «Деконструкция не может ограничиваться нейтрализацией или сразу же переходить к ней — она должна двойным движением, двойной наукой, двойным письмом выполнять перевертывание классического противопоставления и общее смещение системы. Только при этом условии деконструкция получит средства вмешиваться в поле противопоставлений, критикуемое ею и являющееся также полем не-дискурсивных сил. С другой стороны, каждое понятие принадлежит систематической цепочке и само образует систему предикатов. Не существует метафизического понятия в себе. Существует работа — метафизическая или неметафизическая — с понятийными системами. Деконструкция заключается не в переходе от одного понятия к другому, но в перевертывании и смещении понятийного порядка, как и не-понятийного порядка, с которым он связывается» [4, р. 202].

«Прививка» в перспективе такой общей стратегии оказывается инструментом для достижения главной цели теории и практики деконструктивизма — переворачивания фундаментальных бинарных оппозиций, характерных для дискурсивных практик всей западноевропейской культуры. Если такое переворачивание совершается, то на первый план выступает то, что всегда считалось в западноевропейской культуре второстепенным, и наоборот, второстепенным оказывается то, что всеми воспринималось как первостепенное, фундаментальное. Одним из самых впечатляющих примеров является переворачивание соотношения голоса и письма и перспектива грядущего фоноцентризма, который должен прийти на смену доминировавшему до сих пор в европейской рациональности логоцентризму, т. е. приоритету письма над голосом, над звучанием дискурса. Вместе с тем переворачивание бинарных противоположностей только на первой стадии завершается появлением альтернативной доминанты. Цель деконструкции состоит не в том, чтобы найти альтернативу, а в том, чтобы довести такое переворачивание противоположностей до возникновения нового, пока еще неустойчивого баланса. Деконструкция завершается возникновением живого равновесия противоположностей, их свободной игрой, предполагающей взаимопереход и взаимопроникновение противоположностей. В то же время техника деконструкции зиждется на представлении о том, что логоцентризм, господство письма преодолевается через саму процедуру письма, и такое представление с самого начала позволяет поставить под сомнение первоначальную серьезность и фундаментальность письма, позволяет допустить, что подлинная природа письма выражает себя в свободной игре. Письмо — это игра, в которую играет сам мир, и в то же время письмо — это сцена, на которой такая игра происходит [9]. Характерная для культуры постмодерна гипертрофия игры позволяет противопоставить эту эпоху не только модерну, но и всем предшествующим историческим эпохам. Постмодерн, как эра господства игры, является завершением человеческой истории.

Другое, не менее любопытное направление «деструкции» субъекта европейской рациональности представляет собой феноменология. В рамках феноменологического описания «объективного мира», при котором не элиминировалась бы его объективность, следует описывать этот мир как мир, который дан моему Я и Другому. На языке феноменологии эту фразу нельзя заменить фразой «мир,

который дан моему Я и чужому Я», поскольку такая замена означала бы утрату самодоверности содержания. Чужое Я никогда не дано мне в опыте именно как чужое Я; Другой всегда участвует в опыте сознания, поскольку «объективный мир» конституируется именно как объективный в ноэтических актах, принадлежащих в равной степени инстанции моего Я и инстанции Другого. Мой мир «внутри» не принадлежит мне одному — он оказывается также и местом «жизни Другого».

Нельзя представлять дело так, как если бы мое Я конституировало Другого как феномен; точно так же нельзя представлять, что «объективный мир» есть результат конституирования как работы, выполненной исключительно моим Я, или работы Трансцендентального Эго. Эти представления рассматриваются в рамках феноменологии как «пережитки» классических представлений о сознании, где Трансцендентальное Эго выступало в качестве абсолютной инстанции, способной из своего собственного содержания разворачивать всё богатство мира феноменов. При более строго и последовательно выполняемой феноменологической работе вообще невозможно обнаружить в сознании какие-либо нередуцируемые «центры», «субстанции». Рассматриваемое в качестве феномена сознание может описываться как пространственно-временной континуум, в котором Я, Другой, Мир предстают как зафиксированные в трансцендентальной редукции «сгустки», «складки», «изгибы поверхности». Но и как «сгустки», «складки», «изгибы» эти инстанции существуют лишь в результате пересечения разнонаправленных ноэтических актов. Можно сказать, что они становятся «телами» опыта сознания, т. е. обретают некий «телесный образ», который благодаря этой своей специфической телесности становится доступным для феноменологической дескрипции.

Но именно эти «телесные образы» и должны служить подлинным объектом феноменологического описания, а не предикаты Трансцендентального Эго, о которых допустимо было бы говорить лишь в том случае, если бы мы признавали некое пред-существование Я, его присутствие в опыте сознания еще до того, как такой опыт оказывается возможным. В случае признания за Трансцендентальным Эго таких полномочий сразу же ускользает возможность приближения к бесконечной генерации значений и смыслов, рождающихся на том «феноменальном поле», где в любой интенциональный акт Эго вторгается ноэзис Другого. Даже мир солипсизма не следует описывать в рамках феноменологической работы как такой возможный мир, где интенциональным актам Эго ничто не препятствует разворачиваться во всей их полноте, поскольку отсутствует какое-либо сопротивление гилетического материала. Скорее это будет мир, где отсутствует Другой; однако это отсутствие не является чистой негацией, а есть ноэтический акт, который и конституирует мир солипсизма. «Объективный мир» и мир солипсизма имеют одинаковую структуру, а различие между ними скрывается в качестве ноэтических актов.

Не следует видеть в этих аспектах феноменологического описания жизни сознания исключительно негативный, деструктивный смысл. Нельзя недооценивать возможности, которые открываются перед философией при обращении к «языку» самого сознания. Теоретически философия, которая сможет в полной мере использовать возможности феноменологического метода, впервые встанет на путь экстенсивного развития и уже не должна будет ограничиваться теми детерминантами, которые с начала Нового времени предопределяли развитие научной рациональности. И на этом пути экстенсивного развития западноевропейская философия —

в той мере, в какой она генетически связана с наукой и научным типом рациональности, — быть может, сумеет, опираясь на результаты феноменологической работы, расширить свои возможности, до сих пор представлявшиеся исчерпанными. Деконструкция Ж. Деррида и топологические дескрипции в феноменологии относятся к тем исследовательским техникам, которые позволяют адекватно поставить вопрос о границах и возможностях дискурсивных практик европейской рациональности.

Литература

1. Марков Б. В. Философия после «смерти человека» // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 1995. Вып. 3. С. 13–23.
2. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / пер. А. Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986. 605 с.
3. Фуко М. Что такое автор? / пер. С. Табачниковой // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 7–47.
4. Derrida J. Signature. Evenement. Contexte // Derrida J. Marges de la philosophic. Paris: Les Editions de Minuit, 1972. P. 367–393.
5. Генов Р. Кризис современного мира / пер. Н. В. Мелентьевой. М.: Арктогея, 1991. 160 с.
6. Фуко М. Археология знания / пер. С. Митина и Д. Стасова. Киев: Ника-центр, 1996. 208 с.
7. Борхес Х. Л. Тлён, Укбар, Orbis Tertius / пер. Е. Лысенко // Борхес Х. Л. Проза разных лет. М.: Радуга, 1984. С. 50–61.
8. Derrida J. La double séance // Derrida J. La Dissemination. Paris: Editions de Seuil, 1972. P. 199–318.
9. Гурко Е. Н. Тексты деконструкции. Томск: Водолей, 1999. 160 с.

Статья поступила в редакцию 16 марта 2015 г.