

## Я как Оно

*С.С. Неретина*

**Аннотация:** Анализ личных местоимений позволяет выявить ряд операций, способствующих их взаимопереводу и обнаруживающих челночное движение по переключению одного в другое. Прежде всего это относится к переводу личного местоимения Я в Оно. Сама возможность перенести самообозначение первого лица на третье указывает на способность старого, уже почти неизвестного языка проявлять себя сквозь известный и используемый. Точка их пересечения – точка преобразования логических начал (персонального и безличного) и их взаимообоснования.

**Ключевые слова:** лица местоимений, средний род, настоящее время, вечное, модусы речи, диасинтетика, этимон, взаимообоснование.

---

«А он этого не люблю».  
*Михаил Анчаров. Записки странствующего энтузиаста.*

«Пять миллиардов кричат свои «я» на разных языках...  
Американцы кричат «ай», китайцы кричат «во»...  
По-русски «ай» звучит испуганно, а «во» самоуверенно,  
а у каждого одно и то же, кричи не кричи.  
Каждый, кто это прочел, скажет: «Делать ему нечего.  
Господи, чем он занимается?»  
Да тем же, что и все, обсуждаю свои делишки».  
*Там же.*

Читая книгу Д.Быкова об Окуджаве, я наткнулась на фразу, которую не только много раз видела, читала, произносила, изучала, но которая только сейчас, в этот самый момент, врезалась в сознание, как молния. Лирическое Я имярек, пишет Быков, отличается тем-то и тем-то. Оно транслирует то-то и то-то<sup>1</sup>.

Почему «я» вдруг стало «оно»? Самое интимное, самое личное, само именно себя сознающее стало нейтральным, безличным всеобщим «оно»? И: моя ли это мысль, или она пришла от Быкова?

О Я и Оно писали Фрейд и Бубер. Об этом будет ниже. Но меня интересует сам такой непримечательный и непривлекательный процесс, при котором мы не смущаясь переводим Я в Оно. Где существуют Я и где Оно? Может быть в одном месте? Здесь приходят в голову два соображения прежде всего: 1) мысль о настоящем времени, где я только и могу говорить

---

<sup>1</sup> *Быков Дмитрий. Булат Окуджава. М., 2009. С. 650.*

Я; 2) что я как оно относятся к указательным местоимениям и второе может замещать первое, когда указывает на него.

### **Настоящее и вечное**

Сначала о первом. В прошлом Я мыслится остранным, этакое я-не я, как и в будущем. Это я – он, она, оно. Но если он и она понятны: это мужчина или женщина, существа мыслящие, говорят о себе Я, но вот с оно – загвоздка. Разумеется, и мужчина и женщина – части общего рода «человек», оно в этом смысле – нечто общее. Но так кажется только до тех пор, пока мы не вспомним грамматику, где он, она, оно – личные местоимения третьего лица и где есть существительные, как правила, неодушевленные, среднего рода. Так каким же образом об одушевленных, мыслящих существах стало возможным говорить «оно»?

Что такое *praesens* – настоящее, присутствующее. Когда говоришь о времени, не только прошло и будущего, но и настоящего нет. И тем не менее язык не мыслим без представления о настоящем. Оно свидетельствует о выходе, моем выходе в вечное и неизменное. Этимология: *pre* – преходящее или происходящее наперед, *Ens* от *esse*, причастие, которого не отыскать ни в какой грамматике. Вместе с приставкой *prae* оно означает предбытие, добытие, но и при-бытие, присутствие. (Бытие – среднего рода, с его позиции всё, в том числе и «я» – оно). Это и дало повод В.В.Бибихину перевести Хайдеггерово *Da-Sein* как присутствие, понимаемое не только как нечто только вот происходящее, но находящееся при сути бытия, присущее ему. Но суть бытия, или бытие как оно есть само по себе, не временно. Для обозначения такого рода вещей придумано слово «вечность». Здесь мало сказать, что вечность есть то, что поддерживает все временное, развивающееся на его фоне. Ханна Арендт пишет об этом так: «<...> в сократической школе и стало быть с момента, когда мысль эмансипировалась от действия, считалось само собой разумеющимся, что чистой мысли, увенчивающейся созерцанием, и всем видам деятельности, погружающимся в вещи этого мира, соответствуют две разнящиеся друг от друга, центральные задачи человеческого бытия. <...> философы <...> вывели то заключение, что в чистой мысли ими открыто не

просто новое первоначало, но вышестоящее по отношению ко все другим, ценным в полисе»<sup>2</sup>.

Речь здесь очевидно идет о чем-то, к чему неприменимо слово «время» в качестве *praesens* и для чего придуманы слова «бессмертие» и «вечность». Но и между ними есть разница. Бессмертие – это «смерть без умирания», это то, что «присуще природе и олимпийским богам». Как считает Арендт, «в этой вечно длящейся жизни природы и под небом не знающих смерти и старения богов были рождены смертные люди, единственное преходящее в непреходящем космосе, где смертное и бессмертное встречалось друг с другом, но где не было вечности или господства вечного бога». Что, однако, значит, быть смертным во вселенной? Это значит, что «во Вселенной, где всё носится по кругу и начало и конец постоянно оказываются одним и тем же, значит иметь определенные начало и конец и потому отлиться в абсолютно “неестественную” форму прямолинейного движения. Лишь потому люди <... > “не могут сочетать начало с концом”»<sup>3</sup>.

О «я» здесь не говорится ничего, да и не могло быть сказано во фрагменте, касающемся греческой жизни. Здесь довольно и того отличия между круговым и прямолинейным движением, которое свидетельствует о том, что «лучшие» из смертных способны достигать бессмертия потому, что они, говоря словами Гераклита, повторенными Арендт, «непреходящую славу предпочитают смертным вещам». Первым, как полагает Арендт, кто открыл вечное как «центр метафизически-философской мысли» был Сократ (в его пользу говорит то, что он единственный из великих философов никогда не думал оставить потомкам письменные сочинения: он был «бессловен», или, что то же, «несказанным»). «Философский опыт вечного <...>, понятие которого позднее всплывает в парадоксе “остановившегося теперь” (*nunc stans*), способен осуществиться вне сферы дел человеческих, как и коснуться он может только того, кто покинул множественность человеческого общества». Это значит, что покинувший такое множество должен умереть (смысл слова «умереть» – «перестать быть среди людей»). «Опыт вечного, – пишет Арендт, – равносильным таким образом своего рода

<sup>2</sup> Арендт Ханна. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб., 2000. С.27.

<sup>3</sup> Там же. С. 27 - 28

смерти», философская же смерть отличается от физической тем, что она не окончательна, что «никакое живое создание не способно выдержать опыт вечного во времени»<sup>4</sup>.

Можно сказать, что именно этим и определяется философ, который только стремится к мудрости-вечности, он не столько не достигает ее, сколько не выдерживает ее. «Опыт вечного в противоположность опыту бессмертного ни в одном роде деятельности не находит себе соответствия и ни в какой род деятельности не может трансформироваться; ибо даже деятельность мысли. Представляющая собой привязанный к словам процесс в душе человека, не только бессильная воссоздать этот опыт, она не может его даже сопровождать; именно поскольку рассуждение есть деятельность, оно способно лишь прерывать и разрушать созерцание вечного»<sup>5</sup>.

Этот порыв не только к бессмертию, но к вечному существованию не только для философии вообще, но для понимания Я как Оно, как средний род, котором выступает бытие, вечное, бессмертное. Вопрос в том. Как квалифицировать это вечное, бессмертное бытие относительно желающего преступить временные рамки. Желающий преступить, актанта, действующий, несмотря на то, что он преступает эти рамки, все равно меньше этого вечного бытия, поскольку вынужден прерывать его (см. выше) самим фактом рассуждения. Однако то, куда он выходит, большее, чем он, бытие (сразу приходит на ум доказательство бытия бога Ансельмом Кентерберийским), и он признает это большее, поскольку не может поместить его перед глазами. Винсент Декомб, книга которого пригласила меня ко двору (как только я поставила перед собой вопрос о том, как Я замещается Оно, книга Декомба тотчас попала на глаза, как это всегда и бывает, случайно – в смысле сцепки, той, что вовремя, что сейчас нужно), напомнил о попытке Жан-Луи Гардые в XIX в. понять бессубъектные процессы. «Гардые, – сообщает Декомб, – предлагает объяснение феноменологического характера: когда говорящий интеллектуально превосходит то, о чем он говорит, он различает объект, о котором говорит». Он может, к примеру, различить себя, Я, и это Я становится объектом. Но так бывает не всегда. «Опыт не всегда позволяет различить объект. Когда

---

<sup>4</sup> Там же. С.30.

<sup>5</sup> Там же. С. 30 – 31.

говорится о феномене, который говорящий не может поместить перед своими глазами и изолировать его “зоной внимания”, он не может приписать ему и концептуальную структуру, противопоставив» ему соответствующий объект<sup>6</sup>. «Так происходит, - это уже цитата из Гардье, - со всем. Что нас превосходит. Например, феномены погоды, дождь, ветер, тепло, холод. То же происходит и с аффективными состояниями, которые целиком охватывают субъекта: стыд, страх, жалось; это <...> *зоны широкого использования безличных конструкций*»<sup>7</sup>. Отсюда не только такие безличные выражения, как «ветрено или «дождит», но и «любят», «строят». Эти фразы либо бессубъектны, либо их субъекты - нечто иное, чем «обычный идентифицируемый субъект».

В любом случае Оно где-то рядом, хотя то, о чем сказано, не то.

Декомб, однако, полагает, что фразы типа «ветрено» - просто нарративы. «Прошлой зимой было ветрено» и «в Париже есть старьевщик-миллионер» - это, считает он, «обычные фразы общего характера» (курсив мой. - С.Н.). Последняя фраза сделала акцент на старьевщике и миллионере, а первая - о том, что прошлой зимой дул ветер, «ветрено» в себе заключило и ветер», и то, что он «дул». Это пропозиция, указывающая на «существование события», а логического субъекта оно не имеет именно потому, что носит общий характер<sup>8</sup>. Эти фразы - фиксация точки, где философ либо желает увидеть субъект, либо желает освободиться от субъекта, а вместе с ним и от идеи каузальности. Субъект отождествится с индивидом, переходные глаголы, передающие или связывающие действия одного деятеля с другим, исчезают, как и сознающий себя субъект. В любом случае это - свидетельство того, что могут быть бессубъектные выражения, а значит незачем во все искать субъект. Важно, однако, другое: что философ наделяется двойным зрением: в зависимости от желания, он может видеть или то, или другое, но может одно подразумевать за другим, то есть подразумевать оба выражения, Я как ОНО.

---

<sup>6</sup> Декомб Винсент. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М.Голованивской. М., 2011. С. 30.

<sup>7</sup> Цит. по: Декомб Винсент. Дополнение к субъекту. С.30 – 31.

<sup>8</sup> См.: там же. С.31.

Я пока как бы навязываю ездокам упряжку Я с Оно, со средним родом указательного местоимения, но, повторю, они уже ходят рядом в нашей современной мысли, без Я (без «кто?») не мыслимой, как не мыслимой и без Оно.

### **Значение указательных местоимений**

#### ***Начала как части речи***

Здесь мы переходим ко второму соображению, к местоимениям как указательным местоимениям. Но прежде нам нужно понять, как появились сами эти обозначения. При этом мы непременно должны прийти к пониманию некоей исходной формы единицы языка, называемой этимоном, что в переводе с греческого означает «истина». Смысл этимона в том, что он не просто исходная форма языка, но восстанавливаемая форма, которая может состоять, скажем, из предлога и существительного, как в слове «внушать», где этимоном является предлог «въп» и существительное «ухо». Это обычный пример для понимания того, что такое этимон, в словарях.

Мы знаем, однако, другое слово в греческом языке, означающее истину, - это алетейа. Хайдеггер много сил потратил на выявление исходного значения этого слова. Это значит, что основанием его поисков был тот самый этимон, задавший его этимологию - так можно назвать способ его поисков, собственно его логику. Более того, он, чья диссертация была посвящена Иоанну Дунсу Скоту, не мог не знать о «Спекулятивной грамматике», долго приписывавшейся францисканцу, но на деле принадлежавшей Томасу Эрфуртскому. В этой, как, впрочем, и в других сочинениях по грамматике (эта наука получила особенное значение с XIII в.), особую роль играет идея начала, теснейшим образом связанная с модусами обозначения, знание которых было необходимо при выяснении сущности слова, которым и благодаря которому, как считалось, был создан мир. Если учесть, что таким Словом считался Бог, то становится ясной тесная связь грамматики не только с логикой и философией, но и с теологией. Ибо, как пишет А.Л.Савельев, «если грамматика не содержит в себе никаких умопостигаемых истин, а является исключительно практическим руководством произвольного характера, то, следовательно, и

язык вообще не способен к отражению каких-нибудь строгих истин»<sup>9</sup>. Поэтому все части речи должны были строго выражать понятия души, соотношение вещей, нахождение их в состоянии движения или покоя. Для такого рода строгости соотношений необходимо было исследовать способы, или модусы существования (*modi essendi*), модусы понимания (*modi intelligendi*) и модусы обозначения (*modi significandi*, термин взят из философии Петра Абеляра), которые рассматривались как начала и причины частей речи. Слово рассматривалось двусмысленно не только в плане выявления разных смыслов вещи, но и в плане соозначивания, *consignificatio*: слово было, с одной стороны, знаком вещи и в соответствии с обозначаемой вещью обладало значением, а с другой – было частью речи – на это обращал внимание Аврелий Августин в диалоге «Об учителе». При этом не было различных определений имени и глагола: имя представляло любую часть речи, соозначая и время. Всякое слово было обозначающим и соозначающим. «*Verbum*» означало и «говорение» и «говорить». Августин специально подчеркивает эту двусмысленность слова, которое соединяет в едином акте говорения и акт физического произнесения и акт ментально осмысления. Чтобы кто-то понял, что такое «ходить», нужно совершить два отдельных акта: ходить и говорить, что то, что происходит, есть ходьба. А если кому-то нужно объяснить, что такое «говорить», нужно просто говорить и, говоря, говорить, что это и есть говорение. В XIII в. преподаватели факультета искусств назвали слова, совпадающие по значению (бег и бежать) и обозначающие одну и ту же вещь (бегание), но различающиеся по способу обозначения этой вещи модусами, а их самих назвали модистами. Ими были те, кто создавал учение о конструировании предложений с помощью слов (в основном ими были датчане: Мартин, Симон, Иоанн Дакийские, или Датские). К модистам принадлежал и Томас (Фома) Эрфуртский. Этимология была важнейшим способом исследования происхождения, то есть начала слова<sup>10</sup>.

Здесь и важно понять, чем этимон отличается от алетейи? Алетейя, как сообщает словарь, – истина, действительность, то, что

---

<sup>9</sup> Савельев А.Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С.151.

<sup>10</sup> См. об этом: Фома Эрфуртский. Трактат о модусах обозначения, или спекулятивная грамматика // Савельев А.Л. История идеи универсальной грамматики. С. 287.

истинно, то есть действительно. Этимон – то же и вместе истинное значение слова, основанное на производстве его от самого корня, а также последовательный двигательный процесс по выявлению этого корня. Это действительно логический метод, превышающий задачи алетейи.

#### *Диасинтетика*

Такой метод, однако, требовал не столько диалектики, сколько учения о соединении слов на основе единого Слова. Такое учение было названо диасинтетикой, в которой модисты, по справедливой оценке А.Л. Савельева, были «первооткрывателями и первопроходцами»<sup>11</sup>. В основе диасинтетики лежало учение о трех «страстях» (переживаниях, *passions*) речи: конструкции, согласовании и завершении. Конструкцией называлось соединение двух слов-конструктивных, которые были началами предложения и всякой связной речи. Согласованием называлось то же соединение, но взятое с позиции соответствия модусов обозначения двух членов речи по соразмерности и по сходству. Завершение же (*perfectio*) выражает целостность предложения как выражение сложного понятия разума и как порождение совершенного смысла в душе слушателя. Считается, что в средние века после XIII в. диасинтетика имела меньшее значение, чем этимология. Однако если учесть философское стремление к всеединству, заявленное поэтической философией (прежде всего Данте и Петраркой), то, кажется, что она была соизначением этимологии, задача которой – показать единство начинания и согласования.

Кажется, что именно это понял Хайдеггер, обращавшийся в поисках бытия (или бытия) к таковым началам. Правда, Хайдеггер, специально занимавшийся «Спекулятивной грамматикой», которая в его время считалась написанной Иоанном Дунсом Скотом, не упоминал об этих именовании средневековой логики, но плодотворно пользовался ими. После работы над диссертацией "Учение Дунса Скота о категориях и значении", он хотел разрабатывать тему о сущности понятия числа. Как сообщает Р.Сафрански, Г.Финке посоветовал ему рассмотреть эту проблему в связи со схоластической философией. «Хайдеггер, - пишет Сафрански, - нашел подходящий текст, на примере которого мог

---

<sup>11</sup> Там же. С. 169.

проанализировать то, что более всего завораживало его в понятии числа: феномен реальности идеального. Текст, за исследование которого он взялся, носил название *De modis significandi sive Grammatica speculative*. ("О способах обозначения, или Спекулятивная грамматика"). Во времена Хайдеггера это сочинение атрибутировалось Иоанну Дунсу Скоту <...> Позже установили, что на самом деле его написал Томас Эрфуртский, философ из школы Дунса Скота»<sup>12</sup>. Странно, что А.Л.Савельев, переведший трактат Фомы, не упомянул о столь примечательном факте псевдонимности, которая на деле оказалась чрезвычайно интересной. Считая язык домом бытия, о чем Хайдеггер написал в 1927 г. в «Бытии и времени», он не заметил, что именно этому посвящен трактат. Поверить в это чрезвычайно сложно. Сафранский пространно пишет, кто такой Дунс Скот, заслуживший прозвище *doctor subtilis*, и пытавшийся доказать ограниченность возможностей естественного разума в плане постижения метафизических вопросов, сравнивал его с Кантом, который также хотел с помощью критики разума освободить место для веры и пр. Вот реально, как характеризует Сафрански попытки Хайдеггера понять смысл «Спекулятивной грамматики» Дунса Скота (Томаса Эрфуртского). При этом нас не будет сейчас интересовать справедливость характеристик Дунса Скота, данных Сафранским. «Дунс Скот, - пишет он, - придерживался умеренно номиналистских взглядов, то есть для него понятия были прежде всего "именами" (*nomen*), а не отражениями сущностей самих вещей. Под "самими вещами" средневековые философы, естественно, чаще всего подразумевали Бога и мир. "Номиналисты" исходили из дуалистической идеи раздельности мышления и бытия, но стремились перекинуть мостик между тем и другим. Это стремление особенно ярко проявилось в той работе (вышедшей из школы Дунса Скота), которой решил заняться Хайдеггер.

Базовая идея "Спекулятивной грамматики" заключается в том, что мышление движется в языке, который представляет собой знаковую систему. Язык указывает на вещь таким же образом, как обруч, красующийся над входом в трактир в качестве его вывески, указывает на

---

<sup>12</sup> Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005. С. 96.

вино, которое можно выпить, зайдя внутрь. Именно такой пример привел не чуждый радостям жизни Дунс Скот (или Томас Эрфуртский)<sup>13</sup>.

Заметим, что примера с вывеской нет в «Спекулятивной грамматике», где жестко и четко ведется речь о модусах частей речи. Разумеется, можно из сказанного в ней сделать вывод о разверзшейся пропасти между мышлением и сущим, равно как и о некоторой общности между ними на основании аналогии. Но собственно о грамматике здесь ничего нет, а соответственно нет ни об этимологии, ни о диасинтетике. Базовыми единицами в трактате являются знак, слово, часть речи, термин, а не сущее, единица, истинное и добро. И эти единицы не менее значимы для богопознания, чем перечисленные Сафранским (а за ним, к сожалению, и В.В.Бибихиным).

Это, однако, всего лишь критическое углядение. Разумеется, для наших целей важно упоминание об этимологии и диасинтетике как о понимании единства, соответственно для понимания того, что такое род, если мы уж заговорили о среднем роде, и что такое местоимение.

Для понимания того, что такое род и как он появился, нужно сделать лингвистический экскурс.

### **О среднем роде**

Во «Введении в сравнительное изучение индоевропейских языков» А.Мейе пишет, что имена различаются по родам, один из которых является одушевленным, а другой неодушевленным. Неодушевленный – это средний род, противостоявший не двум впоследствии появившимся родам, а единому целому. Однако в силу того, что в индоевропейском основы состояли из одного только корня, то «каждый корень был словом как именного, так и глагольного значения»<sup>14</sup>. Таково, например, английское love – любить и любовь. Корень «сам по себе выражает действие»; «в сопровождении глагольных окончаний он обозначает процесс; в сопровождении именных окончаний он обозначает внутреннюю силу, определяющую действие»<sup>15</sup>. В предшествующем состоянии языка, как

---

<sup>13</sup> Там же. С.97.

<sup>14</sup> Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л., 1938. С. 171.

<sup>15</sup> Там же. С.169.

считает и доказывает Мейе, слова были неизменяемые или малоизменяемые. Неизменяемые слова, естественно, среднего рода. «Собственное значение среднего рода обнаруживается на указательных местоимениях, как латинское *id*, или на прилагательных, употребленных в смысле существительного, как латинское *aliud* “другой”»<sup>16</sup>. Средний род всегда обозначает вещи, даже если среди вещей пребывают одушевленные существа, не рассматриваемые как лица. Таково, например, латинское слово *mancipium*, “раб”. К таким же одушевленным не-лицам относятся уменьшительные слова, как греческое *ἄνδιον* “человечек”, уменьшительное от *ἄνῆρ* “мужчина”, немецкое *freulein*.

Мейе делает вполне современное предупреждение: «чтобы понять значение родов “одушевленного” и “неодушевленного”, надо иметь в виду понятия, отличные от наших современных»<sup>17</sup>. В индоевропейском все, что движется, все, что действует, тем самым подпадает под понятие одушевленного. Правда, хотелось бы уточнить: одно ли и то же «всё, что движется» и «всё, что действует», ибо в христианской традиции Бог действует, чем можно объяснить его именование как *Deus* (мужской род) и *Res* (женский род), даже *Deitas*, Божественность: в этом слове нет модуса претерпевания, характерного для слов женского рода, как этот род понимался в позднее средневековье. Случается даже, что понятию рода могут соответствовать два имени: одно одушевленного рода, другое неодушевленного. Огонь - и ср. рода (греч. *πῦρ*, умбр. *pir*, арм. *hur*, что означает «огонь» как вещь, и одушевленное лат. *ignis* как действующее существо или - в ведийском языке *agniḥ* - как божество. Вода в ведийском «*udakam*», родственная греч. *ὑδωρ*, вещь и одушевленное для обозначения обожествляемых вод (я - живая и мертвая вода). Названия деревьев одушевленного женского рода, а названия плодов среднего. В греческом языке противопоставляются, таким образом, грушевое дерево (*ἄπλος*, жен. Р.) и груша (*ἄπλον*, ср. р.). «Если исходить из мышления полуцивилизованного человека, - пишет Мейе, - можно почти всегда объяснить, почему то или иное слово относится к «одушевленному» или «неодушевленному» роду... Имена, обозначающие действия, одушевленного рода, как греч. *Φόνος*

<sup>16</sup> Там же. С. 206.

<sup>17</sup> Там же. С. 345.

“убийство”, φορᾶ “несение”, φῶτις “речь”, лат. *gemitus* “стенание”»<sup>18</sup>. Активные силы – одушевленные, мужского и женского рода («религиозная формула», «ветер»), а просто орудия – среднего рода.

В прилагательных, не сопровождаемых существительными, средний род также обозначает вещи в противоположность лицам. *Aliud* – «другая вещь» в противоположность *alius, alia*, которые обозначают другое лицо (мужчину или женщину)<sup>19</sup>. Под «вещами» Мейе понимает, по видимому, вещи в привычно-обыденном смысле слова, не имея в виду позднейшие преобразования этого слова, когда оно означало нечто сакральное, рациональное в основе. Но здесь любопытно то, что вещь, относящаяся в качестве обычной вещи, не личностной, к среднему роду, в латинском языке приобрело грамматический женский род. Более того, истинной *Res-Вещью* считался Бог-*Deus*, грамматически относящегося к мужскому роду. Но еще удивительнее, что, скажем, у того же Ансельма Кентерберийского формула доказательства бытия Бога звучит как «*Deus eat aliquid...*», «Бог есть нечто», где Он определяется местоимением среднего рода. Одно и то же *Deus=Res=Aliquid*, *единство всех трех родов, нечто порождающее все человеческие возможности понимания через род*, тем более что свойство действия и свойство претерпевания даже в сотворенных родах «находятся в вещах в некоей неразличенности и неопределенно»<sup>20</sup>. Само это уравнивание свидетельствует о признании трансцензуса, не выговариваемого однозначно, не рационализируемого или рационализируемого *pos factum*, а о его *таком* существовании, которое превосходит возможности всех трех родов, но может их являть. Томас Эрфуртский слова «*res, unum, aliquid*» называет трансценденциями<sup>21</sup>.

### **Речь как двуречие**

Различение мужского и женского родов развивалось в течение всего индоевропейского периода; атавизмы неразличенности этих родов сохранились в некоторых латинских прилагательных и во всех причастиях

<sup>18</sup> Там же. С.346.

<sup>19</sup> Там же. С.345.

<sup>20</sup> *Фома Эрфуртский*. Спекулятивная грамматика. С.310.

<sup>21</sup> Там же. С.320.

---

(ferens, omnis, felix, pauper), в хеттском языке различия на мужской и женский род нет вовсе. Однако самое интересное отмеченное Мейе состоит в подчеркивании того, что «сквозь индоевропейский тип <...> можно обнаружить существование более раннего типа с мало или вовсе не изменяющимися формами, остатками которых являются первые части сложных слов, формы именительного-винительного падежа среднего рода, личные местоимения, числительные от 5 до 10»<sup>22</sup>. Эти наблюдения, подчеркнем это, позволяют угадать за индоевропейским флективным типом языка его предшествующее состояние с неизменяемыми или мало изменяемыми словами. И анализ известных текстов подтверждают верность его рассуждений. В трактате «Прослогион» Ансельм Кентерберийский, пытаясь определить, что такое милосердие и справедливость, слова, часто идущие рука об руку, как бы подпирая друг друга, спотыкается о мысль, что милосердное не является справедливым, а справедливое часто бывает немилосердным. Ансельм полагает, что милосердие по своему основанию производно от справедливости. Милосердие проявляется к тем, кто совершил нечто несправедливое. Неправедное же «не должно происходить» и наоборот: если «то, что не должно происходить, происходит, то оно несправедливо». Неправедность, следовательно, происходит не по Божьей нетварной воле, по которой всё создано «хорошо», а в силу того, что сотворенности уже в силу того, что оно конечно, неполноценно, оно отклоняется от справедливости. Это значит, что справедливость первичнее милосердия, которое можно даровать несправедливому. Милосердие и справедливость – две стороны самой истинной справедливости. Догадка, что «в одном смысле Ты справедливо наказываешь злых, а в другом справедливо прощаешь злых», происходит из двойственного состояния мира как самого по себе и для нас. Справедливость опознается как справедливость в зависимости от точек зрения на этот мир. «Когда Ты наказываешь злых, это справедливо потому, что соответствует их заслугам; а когда прощаешь злых, это справедливо потому, что соразмерно не их заслугам, а Твоей благодати. Иными словами, прощая злых, Ты справедлив по-своему, а не по нашему, как и милосерд ты по нашему, а не по-своему».

---

<sup>22</sup> Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. С. 208.

Я привела этот фрагмент, чтобы подчеркнуть другую сторону в этой попытке определения милосердия и справедливости. Ансельм приводил аргументы в пользу непонимания необходимости милосердия для злодеев от лица праведных, это чисто человеческие аргумента, высказанные человеческим языком. Определения же с двух позиций обнаруживают в обыденном человеческом языке божественную речь и божественные основания для идеи справедливости, проглядывающие сквозь человеческую речь и человеческие основания. Такое сосуществование одного сквозь другого доказывается чисто рациональным рассуждением, не прибегающим к лингвистическому анализу или подразумевающим его, что Ансельм делает в диалоге «О грамотном», но в любом случае показывающем, что спекулятивная грамматика, с XI в. ставшая своего рода метафизикой как «всякая подлинная метафизика черпается, - как говорил И.Кант, - из самого существа мыслительной способности»<sup>23</sup>. Это тем более очевидно, что Мейе, определяя лица, на которые указывает глагол, приводит объяснение Троицы, которое приводил Петр Абеляр в «Теологии Высшего блага», понимается, без ссылок на него, но указывающих на фундаментальное определение лица - речь: «Спряжение указывает лица: говорящее, то, с которым говорят, и то, о котором говорят», судя по всему, с определенного времени, со средневековья точно<sup>24</sup>, это стало фундаментальной дефиницией личных местоимений.

«Спекулятивная грамматика» Томаса Эрфуртского определяет род по старинке «как различие пола, то есть род есть модус обозначения имени, взятый из активного свойства либо пассивного, которое обнаруживается в отдельных вещах более определенно и легко. Ведь из такого рода свойств извлекается род в именах <...>»<sup>25</sup>. Даже сказанного довольно, чтобы понять: понятие «пол» если и биологического происхождения, то в каком-то очень широком смысле. Это понятие связано со свойствами даже не просто активности/пассивности, а именования, которое являет собою *образы* вещи, зависимые от свойств рода, который перестает пониматься как *общее имя*, а

---

<sup>23</sup> Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Соч.: В 6-ти т. Т.6. М., 1966. С.61.

<sup>24</sup> Фома Эрфуртский. Спекулятивная грамматика. С. 318.

<sup>25</sup> Там же. С.310.

понимается именно как активный модус обозначения. Там, где имена не делятся на мужское/женское/среднее, там тем самым (или может показаться, что тем самым) не выявлены активность/пассивность, и имя представляет собой нечто недействующее, неподвижное, стабильно-устойчивое.

Томас настаивает на том, что на основании свойств, «род принимает разные образы в имени, как мужской род, женский, средний, обоудный и т.д.»<sup>26</sup>. Вот, оказывается, сколько может быть родов – «и т.д.». К «и т.д.» относятся еще *общий* род, имя которого относится и к мужскому и женскому роду, и *сомнительный* род, имя которого употребляют поэты и имя, беспричинно применяя то к мужскому, то к женскому роду. Ясно, что ни к какой биологии такие роды не относятся, а относятся к речевому (именному) порождению. Но если обоудный род, а к нему Томас относит, например, слово homo “человек”, это модус обозначения вещи, где есть и свойство действия и свойство претерпевания, то «средний род есть модус обозначения вещи посредством среднего свойства, которое неопределенно и безразлично к обоим». Томас в качестве примера приводит animal и lignum, но ясно: это для того, чтобы разобраться с *этим* миром. Ведь говорят же *некоторые*, «что средний род есть модус обозначения вещи посредством отсутствия качества обоих». Однако «если это так, то или средний род будет не модусом обозначения, но вымыслом, или же он будет постигаться из лишенности, которая не является причиной чего-либо. Оба случая неподходящие»<sup>27</sup>.

Если исходить из сказанного, то ясно, что речь идет о роде, среднем прежде всего, как о чем-то неизменном, и имя его выражает именно эту неизменность, ровность, равность – как золотая середина.

Однако главное свойство рода – его лицо, которое выражается указательным местоимением. Лицо, как считает Томас Эрфуртский, есть «свойство речи», из каковой лицо и извлекается и которое есть акциденция имени. Но главное в его определении личного местоимения – то, что оно «не существует без модуса звучания о себе», и этот модус называется персоной,

---

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 310 – 311.

названной так от «per se sonando» (через себя звучать)»<sup>28</sup>. Местоимение, по Томасу Эрфуртскому, «есть модус обозначения через модус сущего и неопределенного постижения»<sup>29</sup>. В определенном смысле определения среднего рода и местоимения как такового совпадают: и то, и другое - неопределенное сущее. Как модус сущего местоимение не отличается от имени. Как модус неопределенного постижения оно исходит из свойства первой материи, которая ни включает, ни исключает форму, как и ее определенность. Первоматерия неопределенна относительно себя, но определяемая через форму. Это чистая (бескачественная) субстанция.

### **Лица местоимений**

Мы обычно считаем, что у местоимения три лица: единственного числа - я, ты, он (она, оно) и множественного (мы, вы, они).

Древние языки знали только два личных местоимения: Я и Ты. В латинском и греческом нет личного местоимения третьего лица, поскольку лица могут представлять говорящие друг с другом «я» и «ты», а не «он». Функцию «он», «она», «оно» выполняют указательные местоимения, лица не имеющие. Лишь разговор между «я» и «ты» формирует и трансцендирует некую реальность «он». Эта реальность «он», с которой соотносятся «я» и «ты», - не просто «реальность речи» вообще, как пишет об этом Э.Бенвенист<sup>30</sup>. Это традиция диатрибы - философской проповеди. И «я», и «ты» обозначают человека, который производит речевой акт, и это произведение человека интересует прежде всего, как дело, которое, по определению, есть поступок, действительный только в силу своей единственности. Если это учесть, можно понять и то, что «он» тоже образуется не от постоянного и «объективного» понятия: указательное местоимение «этот» является в речевом акте «указателем наглядности», как называет его Бенвенист<sup>31</sup>, который возникает во время речевого акта как некая вещь, ассоциирующая ее с «я» и «ты», которые сами по себе не представляют «объекта», определяемого в качестве «я». И если «я» и «ты»

<sup>28</sup> Там же. С.318.

<sup>29</sup> Там же. С. 319.

<sup>30</sup> См. главу XXIII «Природа местоимений» в его книге: *Бенвенист Э. Общая лингвистика/Ред., вступ. ст. и комм. Ю.С.Степанова. М., 1974. С. 286.*

<sup>31</sup> *Бенвенист Э. Общая лингвистика. С.287.*

представлены уникальным, личностным, обладающим особенной интонационностью языком, который можно назвать речью, то указатели образовывались с помощью такого языка, который, хотя и мог возникнуть в момент речевого общения, соотносился с тем, что называется реальными объектами, с определенным временем и местом<sup>32</sup>. В этом странном соотнесении двух планов бытия, кстати, была боль и страдание Декарта. Он четко видел эти два разных плана: мыслящее и потому существующее «я» вместе с тем, одновременно представлялось как тело, как «оно», сросшееся с «я»; это объектное «оно» экстенсивно и постоянно разворачивается перед мыслящим «я», образуя такое одно, где нужно обладать чутким ухом и зорким глазом, чтобы различать их двухплановое существование, не впад в шизофрению. У Декарта одинокое мыслящее Я внутри одного протяженного человека, и их не распластать на прозекторском столе: его сомнение лежит между двумя этими планами, в этом «между» любая мысль – вместе «я» и некое «он». В этом можно погибнуть, если не представить его две субстанции как одну, в которой нечто экстенсивно разворачивается из «я», а осмысленное этим «я» повернуто к себе же как к «ты». Оказалось, что в человеке много «я», много того, что по древнему определению составляет лицо человека. Прав был Боэций, когда говорил, что христиане представляют Христа как состоящего «из» двух природ и «в» двух природах: это не мелочный разговор о предлогах, ибо в опоре на слово имеют вес любые речевые данности.

Реальности речи (и «реальность», и «речь» от латинского «res») не было в Греции, там до соотнесенности «я» и «ты» дело не то чтобы не дошло: оно, если было, вынесено за скобки рассуждения; видимо, надо было так прочувствовать это «я» чтобы оно снялось, ибо только глубоко поняв свою самость, можно говорить об «оно». Потому сам этот речью образующийся мир не был и не мог быть никаким переводом, это плод иного положения самих начал. «Я» может быть идентифицировано только посредством речевого акта. Никакая богиня, будь то сама истина (в поэме Парменида), не удостоверит этого «я», пока не осуществится диалог между «я» и «ты». Она пытается показать этот диалог между путем Истины и

---

<sup>32</sup> Там же. С.288.

путем смертных, одеваясь в разные словесные одежды. Но это все же лишь попытка. Для идентификации «я» не нужны никакие символы (разорванное письмо как свидетельство того, что этот человек – тот самый, кто ушел отсюда много лет назад). О том, что «я» и «ты» действительны только в том единственном речевом акте, в котором оно производится, свидетельствуют многочисленные повторы в произведении «О себе самом» римского императора, писавшего по-гречески, Марка Аврелия. Повторяет его другое «я», основательно забывшее первое. Я о Я. Поскольку же форма повтора другая, то мы должны отслеживать, что именно изменилось в самом повторе, на что обращается внимание теперь. Это позволяет сделать письмо, которое в данном случае является указателем на это изменение, как вполне отчужденную от этого Я вещь, как «оно».

В этом повторе выявляется наличие, помимо зрительных, слуховых и моторных образов, которые обуславливают артикуляцию и являются своеобразным историческим источником речи и мышления.

Правда, говоря о философском созерцании, имеют в виду именно философское созерцание, то есть видение уже отделенное от человеческих дел, так что о Я речи нет. Оно как могучий элемент содержания в себе философского появляется в христианском средневековье, где Бог персонален, где Он – Персона, точнее Персоны, поскольку Бог троичен. Сама персональность связана с творением по Слову, Которое всегда уникально, в своем роде единственно.

Самим фактом говорения и актом говорения Я, выходящий из себя и сообщающий себе не только о себе, но и о том, что я вижу в обширном мире, говорит об активном Я, умеющем мутировать в Оно. На основании анализа частей речи Августин. Опыт согласования Божественного именованья с человеческим.

Слово, как его ни понимать, всегда есть сообщение, которое предполагает взаимоотношения говорящего – слушающего, и всегда есть дело, функцией которого было начинание и завершение чего-то. Но все эти образованные парности исходят от одного. Один, единица, единость отныне становится множителем мира. Его сообщение выполняет двойственную роль: оно не просто исходит из уст Творца, передает его волю в виде

приказа, но требует отклика на эту новость, то есть рассчитывает на обсуждение данного приказа. Начало-Слово предполагает фундаментальную устойчивость и - направленность движения, будучи волевым и физическим актом. Слово сразу и принадлежность неизменно устойчивого Бога и устремленность к другому по смыслу Слова. Сообщаемость с другим как с другим уже направлена на диалог с сотворяемым, поскольку произносимое и слышимое Слово не тождественны внутреннему, произнесенному Слову, еще слитому с мыслью самой по себе. Произнесенное, оно отрывается от самой по себе мысли и мгновенно приобретает субъектный голосовой оттенок, отличающийся от любого другого говорения и проявляющего собственно Я, если учесть, что Я в любых языках предполагает осознание себя как себя в противовес Другому.

### **Я как оппозиция эллинской речи**

Иногда говорят: «Я» в текстах - позднее образование, в раннем христианстве и в средние века обычно говорили не от себя. Но Татиан, христианский апологет, живший во II в., в «Речи против эллинов»<sup>33</sup> четко проговаривает это Я, возникающее из самой словесности, из проговаривания слова. Только при произнесении, то есть при различении одних звуков от других Я впервые (вначале и в начале) определило себя именно как Я - Я мыслящее, существующее, заявляющее и являющее себя, бестелесное, но мгновенно рождающее звучащую плоть, претворяющуюся в зримые образы, внутренне осязаемую и обоняемую, даже вызывающую вкусовые ощущения. Каждый из нас может вспомнить случаи, когда одно лишь упоминание о чем-нибудь разом могло всколыхнуть все наши органы чувств. «Вот и я говорю, - вторит нам Татиан, - а вы слушаете, но от передачи слова я беседующий не лишаюсь слова, но, произнося звуки, я хочу привести у вас в порядок ту материю, которая прежде была у вас без порядка» (с.374). Одним фактом и актом произнесения Я отличаю себя от иного, а, отличив, могу совершить другой акт, преобразив внешнее слово во внутреннее, изменив его направление: «я углубился в самого себя и исследовал, каким образом я могу найти истину» (с.395). Такое

---

<sup>33</sup> Татиан. Речь против эллинов // Ранние отцы церкви. Брюссель, 1988. ссылки на эту речь внутри текста.

отличившееся от другого Я беседующее, то есть понимающее смысл произносимого, естественно предполагает за собственными пределами разумного собеседника (в противном случае о беседе не может быть и речи), чем и обусловлено высказывание «начало есть, как мы приняли, разумная сила», или – основание Слова (с. 375. Выделено всюду мною. – С.С.).

Природе Слова (по-гречески Λογος, по-латыни – Verbum) оказалось свойственно образование иного Я, возникающего из несовпадения себя обладающего Словом, еще не отделенным от мысли, и себя сообщающего Слово и в результате оформляющего Его. Идея возмездия, или – что то же – возмещения возникает именно из такого несовпадения, между тем как податель Слова требует тождественности предопределенного, равного мысли Я и Я определенного. Детерминированное, то есть уже не беспредельное, телесное, хотя и свободное, Я и есть человек, который отныне может определяться так: человек – тот, кто может в отличие от животного сказать о себе «я». Уже одним этим человек заявляет о себе не как о родо-видовой сущности, а как об особой единичности, обладающей внутренним миром, способной создавать мир вещей по слову, согласовывать эти миры между собой и в силу дарованной словесности общаться с творцом Слова, синонимом которого является вещь, не только Вещь-в-себе (Бог), но вещь-в-вещи (человек).

Татиан объясняет возможность воскресения во плоти через возможности (под возможностью здесь понимается не неактуализированная способность, а мощь, проявляющаяся во времени, в длительности) явления Слова: из внутреннего мыслесловия во внешнее собеседование, требующее для понимания определения. Такой переход из одного состояния в другое происходит через разрывы рождения-смерти, то есть обладает некоей непредсказуемостью, буквально прорываясь сквозь небытие. Тут не до разума – не до четкого выстраивания диспозиций, что и требует счета и учета. «Мы веруем», – говорит Татиан. Вера коренится в этих разрывах. Татиан уточняет: «Мы веруем вследствие вот каких оснований. Как я, не существуя прежде рождения, не знал, кто я был, а только пребывал в сущности плотского вещества, а когда я, не имевший прежде рождения,

---

родился, то самим рождением удостоверился в своем существовании; таким же точно образом я родившийся, через смерть переставая существовать и быть видимым, опять буду существовать, по подобию того, как некогда меня не было, а потом родился. Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках и морях, пусть буду растерзан зверями, но я сокроюсь в сокровищнице богатого Господа. Человек слабый и безбожник не знает, что сокрито, а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для него одного» (с. 374 - 375). Складывается впечатление, что под верой, коренящейся в разрыве рождения/смерти понимается не антитеза разуму, а своего рода забвение, анестезия сознания в момент операции (от *opus* - произведение, делание, созидание), помогающая пробуждению сознания. Логическое никуда не делось, оно так и осталось в основании всякого Я.

Татиан полагает существование Я в дофизическом бытии, то есть Я не является телесным по своему происхождению, более того: я, находящееся во плоти, стремится не к воссоединению с Я дофизическим, оно, это Я, просто остается после смерти. Однако он, Татиан, говорит именно о Я, не об Оно, оно (Я) и там, в дофизическом существует именно как Я. Оно в виде *aliquid* появляется значительно позже. Сейчас надо было утвердить могущество персональности, могущество Я.

Возникает вопрос: по Библии Бог все-таки сначала сотворил человека как скульптуру (и позднейшие тексты, см. «Схоластическую историю» Петра Коместора, удостоверяют скульптурность человека), то есть не наделенную живой душой статую. Душу вдохнул потом. Соответственно Я - это сам Бог, тем более что слово *Deus* от первоначального «дыхания».. Это сам Бог, которому Я было не надобно, поскольку он был один (в латинском языке есть слово «*semel*» - местоименного типа). Я понадобилось для того, чтобы можно было считать человека происшедшим от Бога, это своего рода *указатель* на Бога (изначально и Я, и Ты - указательные местоимения). Более того, Я понадобилось для того, чтобы показать его вневременность. По одной из лингвистических гипотез, Я связано со словом 'hic'. Мейе передает гипотезу Бругмана о происхождении двухчастного 'hic' от \*hě-ke,

\*hǒ-ke или \*hǎ-ke. \*Но, согласно одной из гипотез произошло от еще недифференцированного указательного слова \*ǵho, от которого пошли две линии, ведущие одна к греч. ἐγώ и лат. ego, а другая к \*ho- в слове 'hic'<sup>34</sup>. И хотя всякое Я проживает в разных телах, и из-за них (из-за их совершенства/несовершенства, здоровья/боли, голосовых и интонационных особенностей, речевого многообразия искажается, все же основное свое свойство разумения-понимания-осознания оставляет как целое и неделимое. Тело – свидетельство сотворенности, Я – свидетельство рожденности. Тело – свидетельство перехода от небытия к бытию, Я – свидетельство перехода от бытия к бытию. Здесь вполне уместны и реалистическое (до вещи) существование, и концептуалистское (в вещи). Более того, именно Я оказывается наиболее общим для всех людей, и наиболее конкретным, то есть индивидуальное Я-Оно, поскольку любой человек может сказать о себе, используя три лица, есть общее Я-Оно. Надо заметить еще одну особенность. Говоря «общее», не имеется в виду общее для множественного и двойственного числа «мы», которое строго говоря, означает не «многие я», а «я и другие»<sup>35</sup>.

Ты и Я – указательные слова, это их первичное предназначение. Мы же начали с того, что употребили Я в его личностно-философском значении. Между тем это личностно-философское осмысляется как таковое при учете (изначальной встроенности в него грамматического понимания Я как *personalia*, в обратном переводе на греческий как *prosopon*, «облик», «маска», «роль». В этом качестве это чисто человеческое именование. Об этом после грека Татиана много писал латинянин Боэций. Я первично выполняет роль отправителя сообщения, Ты – его получателя. Это, как пишет К.Бюлер, «ясно поняли «первые греческие грамматисты – и отнесли личные местоимения к дейктическим языковым знакам»<sup>36</sup>. Они сопротивляются попыткам подвести их под классы изменяемых слов, языковеды «обзывают» (Бюлер) их частицами, которые в конечном счете склоняются и стоят в семантическом поле языка *pro nominibus*, будучи возведенными в ранг *pronomina*. Функция, выполняемая такими

<sup>34</sup> Бюлер К. Теория языка. М., 1993. С.101.

<sup>35</sup> Мейе А. введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. С.339.

<sup>36</sup> Бюлер К. Теория языка. С.74.

указателями, «никогда не исчезает полностью, - как пишет Бюлер, - и не вытесняется, даже в таком наиболее примечательном и типично языковом способе указания, каким является анафора». Мы бы даже сказали, что анафора способствует претворению не только имени в местоимение, но некоторых смыслов, ибо анафора, единоначатие, повторение определенного слова или отдельных звуков в начале нескольких строф, стихов или полустиший, становится в христианстве центральной частью христианской литургии, древнейшей по своему происхождению и наиболее важной, поскольку во время анафоры происходит пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Господа. В этот момент Я замещается Оно, подчеркивая суть наглядного языка и его возможного претворения в язык мистический с его продемонстрированными, осуществляющими не указательное название, а, если воспользоваться терминами Бюлера, «назывательное указание». Более того, как показывают некоторые лингвистические исследования (Бругман) Я- и Ты-указания указывают не столько на Я и Ты, сколько на местоположения Я и Ты. Потому столь важны *hic* и *ille* (пространственно-временные значения), здесь оно (это) просто замещают Я. Превращение же Я в средний род Оно осуществляет акт передачи значений и перемену мест: в среднем роде окончание именительного падежа равно окончанию винительного падежа. Поскольку он характеризовал не только неодушевленные субстанции, но недействующие, постоянные, неизменные, то среди них не была существенной потребность отличать падеж субъекта (номинатив) от падежа объекта (аккузатив), как у существительных мужского и женского рода<sup>37</sup>. Если же такой субстанцией был Бог-*Aliquid*, тогда он тем более (вспоминаем Ансельма Кентерберийского) единообразно сопряжен со средним родом *Nihil*. И тогда не только в таком предложении, как «окно загорает дерево», неясно, что субъект, а что объект, но и в Божественном определении неясно, является ли Бог Нечто или Ничто. Если по аналогии это перенести на тварный мир, то при замещении Я Оно, и Я, и Оно могут оказаться Ничто. Но осуществлять такие замещения может не просто живое существо, но обладающее мышлением, рефлексией, самосознанием.

---

<sup>37</sup> Там же. С. 219.

Фактически Татиан воспроизвел в «Речи» почти все современные ему и будущие атеистические и физикалистские возражения против дофизического самосознания себя. Более того, я полагаю, что представления о Я как Оно отражали спор, в одном случае, с античными представлениями о бытии (среднего рода), в другом – с теистическими воззрениями, опирающимися на персональность Бога, но не на его троичность, в третьем – с атеистическими представлениями, не согласными с идеей творения как таковой, и далее отстаивали идею фактической трансцендентности и трех-персональности Бога (через Я-Ты-Оно). Оно – мысль, а она в качестве имени существительного бесполо и неодушевлена.

### **Я как основание достоверности**

Вопрос о различии между атеистическими (физикалистскими) представлениями и атеистическими, однако, требует своего, особого рассмотрения. Ибо физикализм всегда оставляет в стороне проблему генезиса вербального бытия. Поппер, например, считал, что объективность третьего мира, разумеется, не является субъективным знанием, к которому принадлежат выражения, подобные «он заметил, что луна была полной». Однако представляемая Поппером объективность – не существование чего-то вне нашего сознания (хотя выражения вроде «известно, что вода состоит из водорода и кислорода», принадлежит объективному знанию), оказывающее воздействие на наше сознание, которое тем самым является его реципиентом, а нечто выдвинутое нашим сознанием вовне. Это сродни безымянному закону. Его выдвинул некий депутат. Он стал обсуждаться, теряя при этом единичные свойства и приобретая другие, а на-гора выходит среднее. Музыка, когда она проигрывается по радио и ты не слышишь, чья она, тоже теряет не индивидуальность, но имя автора, и мы часто путаем анонимность (без-имяность) и нейтральность, осредненность. В таком смысле этот мир – действительно и в прямом смысле слова объективный, отброшенный от себя и потому сохраняющий с этим «собой» связь, поскольку это – предположения, гипотезы или теории, опубликованные в виде книг, журналов или лекций. Поскольку такой мир может быть – вследствие критики – изменен или основан на ошибке, постольку субъект его

созидания, живой человек уже на одном этом основании не может быть элиминирован не просто из процесса познания, но из самой теории. Мы почему-то пропустили эту важнейшую связь теории Поппера с полифоническими (плюралистическими) идеями М.М.Бахтина, выдвинутыми и прорабатываемыми в то же самое время, в какое работал Поппер. Книга, произведение – сосредоточенное выражение моей личности, понимаемое как особенное всеобщее, то есть такое напряженно-личностное выражение, которое уже и не вот эта конкретная личность, а нечто выброшенное, отскочившее от нее и при этом сохранившее с нею теснейшую связь. Поппер писал, как не обнаруженная ошибка суждения, то есть существующая в качестве того, что принято в данный момент как объективное знание, то есть знание, возникшее как результат конкуренции теорий, как результат длительного критического обсуждения, может стоить жизни создателю этой ошибки. Один из его любимых примеров – индейское племя, в котором считалась священной жизнь как таковая, в том числе жизнь тигра. «В конце концов это племя исчезло, а вместе с ним и теория священности жизни тигров». Он подчеркивает, что с объективным знанием дело обстоит иначе: «мы можем предоставить нашим объективным теориям умереть вместо нас». Поппер, таким образом, говоря о теснейшей взаимосвязи трех миров, связи, осуществляемой через литературу, искусство, музыку и – что он считает наиболее важным – через науку и образование, почитает все же не жизнь как таковую, а психофизическую жизнь, сознательно создающую и имеющую возможность и силы отклонить даже просто нежелательные идеи третьего мира, без которого она, однако, жить не может, однако вполне уважает и заботится о себе, чтобы. В случае надобности, отказаться от авторства этого третьего мира.

Бахтин исключил науку из диалога, а Поппер настоятельно подчеркивал всеобщую коммуникативную связь, считая к тому же, что объективное знание, принадлежащее третьему миру, осуществляющее взаимодействие через литературу, искусство и науку, что является достаточным критерием реальности, конституирует мир прежде всего биологически – признание, для Бахтина невозможное, но для Поппера показывающее, что это единственное, что можно доказать в научном

смысле слова, не прибегая к метафизическому основанию. Что касается метафизического основания, то он в качестве такового принимает инвариантность бытия у Парменида, для которого она безлична, где бытие – оно и только оно, принимающее, однако, личные формы (нарядные слова) при казании себя смертному миру.

Все это показывало бы возможность о Я сказать через бесполое, но мыслящее Оно, если бы не Татиан. Татиан, объясняя происхождение Я от сознательно действующего дофизического духа, показал вместе с тем древность Декартова *cogito ergo sum*, я мыслю, следовательно, я существую, хотя это «я» у Декарта скрыто в глагольных формах, являющих собой именно мыследействие.

Когда М.Хайдеггер, говоря о метафизике Декарта, утверждает, что, по Декарту, «человек есть исключительное, в основе всякого представления о сущем и его истине лежащее основание, на котором ставится и должно ставиться всякое представление и его пред-ставленное, если оно хочет обладать каким-то статусом и постоянством», что «человек есть *subiectum* в этом отличительном смысле», и «имя и понятие “субъект” переходит теперь в новом значении к тому, чтобы стать именем собственным и сущностным словом для человека», а «это значит: всякое внечеловеческое сущее становится объектом для этого субъекта», и «отныне *obiectum* уже не считается именем и понятием для животного, растения, камня», он вовсе не учитывал тех первоначал христианской философии, выраженные Татианом, – у него (у М.Хайдеггера) нет и речи о рождении-смерти, о переходе от небытия к бытию, именно к бытию, а не к сущему, ибо бытие здесь присутствует как божественное Я, как божественное Слово в каждом из существ, в то время как у Декарта именно на том основывается (см. ниже) и доказательство бытия Бога и выделенность человека словом из живого мира. Все прочее у Декарта – проба построения физической философии, основанной действительно (как о том говорили и Юстин и Татиан) на философии, которое есть дело рук человека, или дело мира, не божественного, а естественного, натурального, природного света. Когда подобное говорится философами, мало знающими раннехристианскую, да и вообще христианскую мысль, дело как ни шло, но выученик религиозного

колледжа мог бы обратить внимание на то, на каких первоосновах возводилось новое здание науки. А оно возводилось, подобно базиликам, на фундаменте прежних достижений, не разрушая их. Разрушались вершки, а корешки оставались.

Вера у Декарта (его *cogito ergo sum* вполне можно считать утверждением от веры), как и у Татиана? не оппозиция разуму, как не оппозиция пониманию непонимание. Она как раз вбирает в себя знание. Приняв нечто на веру, Я незнающее через Я знающее вновь возвращается в Я какое? Если смысл воскресения в ответе за прожитую жизнь, полнота которой удостоверена рождением и смертью, то возвращение никак нельзя назвать возвращением к прежнему незнающему состоянию. Это возвращение предполагает пребывание в обогащенном верой разуме или обогащенной разумом вере. У Ансельма Кентерберийского это и будет названо *ratio fidei*. Возвращение, или воскресение – новый статус тварного, становящегося бессмертным. Сотворенное по Слову и со словом бессмертно, следовательно, человек по природе творения бессмертен. «Мы сотворены не для того, чтобы умирать», говорит Татиан (с.379; см. также с.375). Но вместе с тем мы должны претерпеть и смерть. Татиан говорит, что мы должны ее претерпеть, потому что «свободная воля погубила нас». Арендт же сказала иначе, но в итоге то же самое: опыт вечного равносильного своего рода смерти, а философский опыт вечного способен (см. выше) «осуществиться вне сферы дел человеческих, как и коснуться он может только того, кто покинул множественность человеческого общества». Философское Я только и способно осуществлять такой свободный поход за пределы временности.

Делая слово провокатором самосознания, Татиан обнаруживает одно важное этическое замечание: разумеется, зло это вещь, которую мы опознаем по ее следствиям. Но мы не можем просто взять и, потрогав его, гадливо отстраниться. Оно, зло, невидимо, оно без вкуса и запаха, как и слово. Все это оно может только провоцировать. Здесь и требуется поворот слова внутрь себя для вопрошания и распутывания узлов, которые кажутся неразвязываемыми. Обращение внутрь себя и к себе это есть настрой на исповедальность, на доверие к себе, что и означает слово *confessio*, и эта

исповедальность становится основой правильного мышления. Шествие по следу Я – единственная достоверная форма испытания, свидетельство Я – единственное основание достоверности. «Я не стараюсь, как обыкновенно делают многие, подтверждать свои мысли чужими мнениями, но излагаю то, что сам увидел и узнал. Поэтому-то я распростился и с римским высокомерием и с холодным афинским красноречием, с различными учениями и принял нашу варварскую философию» (с.400), то есть философию косноязычную, буксующую на поворотах, но намеренную выговорить своё с риском выговорить не Божье слово.

Слово двойственно: оно предопределено и свободно вместе. Предопределено звуком или буквой в начале – звуком или буквой в конце. Свободно потому, что произносящий волен изменить звук или букву в процессе произнесения, в результате чего может родиться другое слово. В этом смысле слово рождает смертное, оставаясь бессмертным, если пребывает в покое (молчании), к которому и стремится смертный. «Слово же, по своему могуществу, имея в себе предвидение того, что имеет произойти не по определению судьбы, но от свободного произволения избирающих, предсказывало будущие события», а отлученный от общения с ним, то есть завершивший слово, «делается смертным» (с.400), но тогда Я употребляется в ошибочном (фиктивном) смысле, тоскующим по своему бессмертию. Я – это то, что обеспечивает мою трансценденцию, а значит, и будущее..

Вопрос, однако, в том, как слово может предсказать будущие события и не есть ли это басня, выдумка. Но если мы вслушаемся и всмотримся в себя, мы знаем, что может произойти от самого способа произнесения (громким, сварливым, тихим и нежным) одного и того же слова. Хороший воспитатель знает, как его произнести в зависимости от характера человека. Толково и во время произнесенное слово действительно может сдвинуть горы. Вряд ли здесь надо предполагать, что Татиан имел в виду нечто гораздо более высокое. Ибо слово исходило от раба, каковым представил себя Христос, оно было направлено к самому профаническому в человеке. Да и действовать оно начинало после полного завершения произнесения. Известны детские игры, когда ты уже изготовился в начале

произнесения что-то делать, надеясь на то, что угадал дальнейшее, а оно поворачивается так, что изготовившийся опаздывает. Предвидение конца света, катаклизмов оказывает меньшее воздействие на людей, нежели предвидение ближайшего.

Процессом произнесения Слова образуется, то есть приводится в порядок материя. «Слово, в начале рожденное, произвело наш мир, создавши себе вещество» (с.374). Силой колебания Дух сотворил материю, которая действительно «не безначальная, как Бог», а произведена (Духом, дыханием) из потенциального состояния молчащего Слова в актуальное. Из рассуждения о колебании понятен перевод Слова-Логоса на латынь как *Verbum*, которое Августин производил от глагола *verberare* 'колебать'. Материя сотворения Духом-дыханием как образ звука, соответственно человек как образ Бога, или, как уточняет Татиан, «образ бессмертия» (с.375). Любая сотворенная вещь оказывается образом, в разной степени образом бессмертия, а в качестве такового образа – является во времени, поскольку образ может исчезнуть, но не «век»-бессмертие. В отличие от христиан, эллины, по Татиану, разделяют «время, называя одно прошедшим, другое настоящим, а иное будущим». Он пытается как-то иначе представить само время, не деля его привычным и нам способом, ибо «каким образом будущее может настать, если существует настоящее» (с. 392 – 393). Правда, можно спросить, а как существует каждое мгновение человек, если мгновение каждое мгновение умирает? Но мир уже создан, а вместе с ним время, которое становится вместилищем всего мирского. Время – своего рода колыбель мира, который растет и изменяется, *устает, defetisitur* – в этом чувствуется не русская «стать», а приговор Бога (*fatum* – изречение, приговор, гибель). Человек умирает по приговору, потому что сказано ему умереть.

Можно продумать саму эту попытку как то, что человек чувствует возраст как усталость, как своё другое, но как своё! Любое преобразование этого образа он осознает как своё преобразование. Происходящие события требуют фиксации, но как последовательность – последовательность ли рождений, строительства башни, войн. Библия не дает хронологии, она дает именно последовательность рождений и других событий, внимательно или

не слишком описывая их и больше обращая внимание на отношения человека с Богом. Более того, поскольку библейские события – сакральны, то есть образцовы, они всегда происходят сейчас, когда бы они ни происходили. Отсюда такой акцент на предопределение и свободу вместе, потому что одно непосредственно, сейчас, связано с другим, мой поступок сейчас предопределяется событием этого поступка. Когда говорят, что Бог предвидит все, что произойдет в будущем, ослабляют идею Единого Бога, ибо Бог всегда сейчас. И Он сейчас, сей миг предвидит и предопределяет. Его предопределение в «сейчас» совпадают с поступком человека. Разница в том, что человеческое «сейчас» растяжимо, оно может обозначать «завтра», «в скором времени». Смена дня и ночи, победа вчера над одним (одними), поражение завтра от другого (других) – это ритмы, ритм изменяющегося мира, поскольку он тварен. Можно это изменение назвать и временением, но хронологически точно их зафиксировать нельзя. Точно зафиксировать можно факт рождения, момент рождения, но в дату может вкрасться ошибка, ибо звезды чуть сдвинулись, врач чуть опоздал посмотреть на часы. А какие часы в античности и раннем христианстве? Выражение «пробил час» означает «пришел срок».

Когда Августин говорит о времени, что оно всегда настоящее – «прошедшее настоящее», «настоящее настоящее» и «будущее настоящее», он на деле повторял Татианово деление события мира на век-бессмертие и время-изменение, колебание, смерть. Лишь человеческий обычай по-прежнему основывается на хронологии. Но человеческий же обычай и стремится ее изменить, заметить сбои, ошибки. Сбои бывают в астрономии и в истории, которая не может точно установить даты рождения и смерти, называет даты смерти днями рождения, сбивающими с толку исследователей, не знакомых с такой практикой, помещает месяцы одного и того же сезона в разные годы. А вот темп и ритм, которые означает глагол, установить можно с большей точностью: смена дня и ночи, сезонов.

Иными словами, Я это вечное во временном, это ставшее теперь в изменяющихся сезонах, это Я позволяет видеть ошибки сбои и изменения. В противном случае этого никто бы и не замечал.

Ладно: сказали о Я как вечном о временном, не успев подумать, что, может быть, и Я-то нет, а есть лишь важная как сама жизнь сублимация всего моего существа, заведенного чем-то другим.

### **Активность и пассивность Я**

Философия, считал Витгенштейн, распутывает узлы нашей мысли. Можно с полным правом сказать, что и запутывает. Студент на вопрос: вот этот дом стоит? – отвечает: Это как сказать... Первое лицо, однако, очень важно, иначе никто и не узнает, что Я – нечто думающее (независимо от того, мне ли принадлежит мышление или оно действует через меня). Декомб спрашивает, может ли все же философия дать нам «философию первого лица»<sup>38</sup>? О чем, например, думает я, желающий ехать в Киев, а севший на поезд, едущий в Симферополь?

Депонентные глаголы – яркий образец активного, обращенного к себе мышления. Я думаю, *arbitror*, означает, что я не просто думаю что-то, но думаю что-то именно я. Ансельм Кентерберийский приводит слова своего оппонента монаха Гаунилона из Мармутье в защиту безумца, утверждавшего, что Бога нет. Рассуждая о том пассаже, в котором говорится, что, если Бог может быть только в уме, следовательно, можно мыслить Его и в действительности, что больше, Гаунилон полагает, что мыслить, или содержать в мысли – не то же, что понимать, или держать в понимании. Мыслить можно и ложное, и сомнительное, и вообще не существующее, понимание же не тождественно мышлению, поскольку понимать можно и ложное, но не обязательно это мыслить.

Это замечание Гаунилона довольно тонко. Оно свидетельствует о том, что понимание может быть пассивным, и не случайно термин «*intellectus*» выражен пассивным причастием. Мышление же всегда активно и действенно, оно, *cogitatio*, – агитационно. Мыслить я могу и то, чего нет в действительности, например несуществующий остров, а понимать я могу так, как если бы в действительности существовало то, чего в ней нет. По мнению Гаунилона, ошибкой было бы считать утверждение, будто содержащееся в понимании существует в действительности. «Я, – пишет он, – не могу думать иначе, что это [то есть некая вещь], если оно не в понимании [то есть в глубинной сцепке знания], существует каким-то образом в

---

<sup>38</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. С. 18.

самой действительности, но если это так, то тогда нечто одно (например, «имение вещи в интеллекте») не будет предшествовать по времени другому (например, «пониманию, что та же вещь есть»), а другое не будет следовать [за ним] по времени, как это случается с картиной, которая прежде есть в уме (*animus*) художника, а затем в [его] произведении<sup>39</sup>.

Однако если проанализировать и структуру *cogito*, то окажется, что и мышление может быть пассивным, несмотря на активную глагольную форму. Когда мы говорим, что «N споткнулся» или «Y упал», примеры, приводимые Декомбом, то трудно утверждать одну только глагольную активность, не говоря уже о таких высказываниях, как «ветрено» или «думается», обходящиеся и без активности, и без пассивности. Критика грамматического предрассудка относительно только активности или только пассивности, ясна.

Декомб полагает, что, как правило, когда нечто произносится, соотносятся два события в одном: активное со стороны субъекта и пассивное для того, на кого направлено действие, на дополнение. Когда я открываю книгу, в то же самое время книга открывается. Это одно действие, предполагающее двоицу и даже троицу. У Декарта и мысль имеет основание в носителе, и носитель ее имеет основание в Боге, о чем он недвусмысленно пишет в «Правилах для руководства ума». Поэтому представлять его Я как трансцендентальный субъект неверно.

Я является онтологическим носителем, находящимся на границе чего-то сугубо индивидуального и интимного и всеобщего Оно. Онтологический анализ касается того, что есть при определенных условиях. Условие истинности Я вытекает не из того, что существует некто, говорящий о себе Я, а из того, что нужно, чтобы это Я было, то Я, на которое можно показать самому этому Я. Трудность именно в этом показе, и декарт это чувствует очень остро. Если на дом можно показать, то кто покажет на Я, если оно Я даже в параличе и не нуждается в указательном пальце?

### **Стратегии опознания вещи: существование и название**

---

<sup>39</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Соч., М., 1995. С.97 – 98.

Декомб считает, что нельзя указать и на такую сущность, как закон. Конечно, пишет он, можно продемонстрировать скрижали или книги и сказать: вот он, закон. Но нельзя сказать, что закон – это кусок камня или бумага с символами на ней, то есть то, что можно идентифицировать, указывая пальцем. Остается определить способ, каким камень или корпус текста становятся тем, то называется греческим законом. Это способ заключается в соотнесенности разных событий через людей, пользующихся системой формул, устных и письменных, выраженных или подразумеваемых, служащих для выражения того, что они называют своими законами. Это совершенно другой способ идентификации. Аристотель во главе 2 «Категорий» говорит, что одни живые существа можно назвать субъектом, но они не находятся ни в каком субъекте. Он, Декомб, не пользуется при этом термином «подлежащее», чтобы не возникло путаницы в самой грамматике понятий. Субъект – любое единичное. Любой **конкретный человек называется** субъектом, но **человек вообще**, по Аристотелю, **«не находится** в субъекте». На основании этого утверждения, добавим, логики часто делают вывод о реализме или номинализме Аристотеля, однако суть этого выражения не в утверждении существования общего до или после вещи, а в разных стратегиях действия: называния и указания. Если человек вообще не находится в субъекте, а лишь называется, то другие сущности **находятся** в субъекте (например, белое, грамота, знание), но они **не называются** субъектами. Здесь фиксируются два способа идентификации: указание (существование) и называние, которое не означает несуществования, но предполагает иной способ существования, проявленный через называние. Называние оказывается своего рода крючком, способным зацепить то, что без этой операции могло оказаться и не знаемым и не признанным. Сделать это можно не «вообще», путем приведения ко всеобщему, а только через одно. Декомб приводит высказывание Г. Курбе: «Если вы хотите, чтобы я причесал богинь, покажите хоть одну», а не разных богинь, как не различные существующие формы или роды возможных вещей. Для этого надо, пишет Декомб, не только определить X, но и как, определяя что-то как X, отличить его от другого X. «Если вы хотите, чтобы я таким образом “причесал”

индивидуальности, скажите сначала, как вы умудритесь мне их показать?»<sup>40</sup>.

Вот примеры: этот человек, эта лошадь, это белое, это знание. Указательное местоимение для всех этих индивидов - общее.

Но хотя перечислены разные индивиды, однако не обо всех разных индивидах можно говорить как о **двух** разных индивидах. Эта белая лошадь - два индивида в одном, об одном говорится, на другое указывают. В средневековье именно это называли эквивокацией. Не омонимией, как у Аристотеля, а именно эквивокацией. Аристотель назвал это омонимией. Поскольку для него важно было показать способ связи двух вещей через общее имя, даже если эти две вещи были заключены в одной. Когда он примеривал нарисованного человека к человеку живому речь шла о двух сущностях (нарисованной и живой), но одного человека, человека вообще. Он показал способ сопряжения двух сущностей через одну. В средние века сопряженность уже была другой. Речь шла о сопряженности Слова Бога и слова человека, связанных через вещь. Бог, которого Августин определил как Одного-Единственного (Unus), Равного Себе (Aequus) и Сердечно связанного (Concordia), явить Себя-как-Слово в тварный мир мог через звук, вох, и названные им вещи были связаны унивокацией-моновокальностью, эквивокацией-бивокальностью, или двусмысленностью, деноминативно, то есть отклонением от прямого сосредоточенного сердечия, как, отклонением от Слова были и унивокация, и эквивокация: звук самим звучанием менял молчаливое Божье Слово. Эквивокация для средних веков вплоть до XIII в. была наиболее представительной связью разных природ, вторя тем самым двум природам Христа. Эквивокация не только связывает разные смыслы (sensus) вещи, но эту вещь представляет как событие, обладающее физической и высказывающей энергией вместе. Ключ должен энергично повернуться в замке, ключ дает начало реке, но и жизнь способна бить ключом.

Важно только понять, что оба смысла вещи даны через одного индивида. Но сугубую значимость эта эквивокативная идея получает тогда, когда сквозь одну вещь глядит называемая другая. Когда Аристотель

---

<sup>40</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. С.62.

говорит «белая лошадь», он разумеется, говорит об одном индивиде, если иметь в виду *нашу* грамматику, где прилагательное означает свойство или качество вещи. Но прилагательное некогда употреблялись в смысле самостоятельного существительного, и это означало, что через одного индивида гляделась другая сущность, белизна. Белизна – именно сущность, но она такая сущность, которая может явить себя, только **находясь** в субъекте. Лишь **находясь** в субъекте, она показывает себя не только как названная. Но и как существующая сама по себе. В известном смысле она (как цвет лошади) существует как паразит. Это слово «паразит» означает нахлебника, при-хлебателя, в современном языке имеет сугубо отрицательный смысл. Но вряд ли таковой смысл был в прошлом: есть огромное количество сущностей, **узнать** и **назвать** которые мы можем только через его носителя, через того, условно говоря, у кого они обедают, но существуют вне его, будучи больше, шире, тоньше, **невидимее** его. Не только цвет, но Сам Бог оказывается таким паразитом. Ибо «para», как известно, ‘возле’, ‘после’, ‘между’, а «sitos» - это ‘жито’, ‘пшеница’, ‘хлеб’, ‘пища’. Паразитом является тот, кто рядом даже не просто с урожаем, а с собранным урожаем, то есть с Логосом, вне его и с ним. Вот к чему ведет один лишь маленький сказ о паразите, которым является греческая ‘хрома’ - цвет, краска, румяна (отсюда красный цвет для Христа, которого называли Неувядаемым цветом), но и модуляция в музыке, что связано со звуком, голосом, а следовательно, и с человеком. То есть, говоря о самой что ни на есть лошадиной животине, Аристотель говорит реально о знании, которое присуще только богу или человеку, которое существует само по себе, но является себя «при» чем-то, как паразит.

Проглядывание иного языка сквозь наш, причем незаметное и как бы естественное, - прямое свидетельство того, что мы, говорящие даже на **одном**, своём, языке, на деле **двуязыки**. Эта внутренне присущая человеку **двуязыкость** обуславливает способность человека мгновенно реагировать на меняющиеся смыслы речи, на представляемые разные позиции, на разные логики рассуждения, умея мгновенно переключать сознание, одновременно осознающее себя, поскольку переключаюсь я, и это несомненно, предложенный взгляд на вещь.

Такого рода двуязыкость, двусмысленность, свойственная нашему пониманию, опровергает мнение тех философов, которые чувствуют дискомфорт, когда слышат о действующем лице, агенте, совершающем действие без внешней причины. Такое понимание вещей расценивается ими как загадочное, это означало бы признать, что существуют необъяснимые события и обстоятельства, чудесные вмешательства в обыденное течение вещей. О таких философах говорит Декомб<sup>41</sup>, объясняя это тем, что такие философы смешивают каузальную цепь с причинно-следственной цепочкой связанных между собой событий. Есть существенная разница между каузальной цепью и серией отдельных изолированных событий (например: удар камнем в стекло и трещина на стекле). То, что он имеет в виду, это то, что каузальная серия касается лишь двух описаний одного и того же факта и действия, которые сначала соотносятся с непосредственным агентом, а затем с главным. При этом приводится пример: «Бернард смотрит на картину», который может родить вопрос: почему Бернард смотрит на картину? – и ответ: потому что его попросил об этом Поль. Признать, что некий агент действует сам по себе, кажется невозможно, поскольку отсутствует импульс для действия. Декомб, однако, признав, что в таком случае вроде бы истинным агентом оказывается Поль, тем не менее не отказывает Бернарду в свободе воли, поскольку он может выбрать: смотреть или не смотреть.

При понимании, однако, субъекта как двусмысленного, как двусубъектного по сути, двуязыкого, при котором одна мысль толкает другую, провоцирует другую, обнаруживается внутренняя сила вызывать в самом себе импульсы, способные привести в движение органы тела. Для возникновения такого рода импульса не требуется иная каузальность, кроме взаимообусловливания двух внутренних речей: Слова, в которое человек погружен при рождении, существующее **до** него и толкающее его к действию (и это так, независимо от внутренних убеждений человека), и слова, рожденного человеком, желающего постичь изначальное Слово, идущего ему навстречу. Так, например, понимается Христос – как истина и вместе как путь к истине. Мы можем утверждать, что он действовал по

---

<sup>41</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. С.101.

своему желанию (желанию стать человеком) так, что человек пожелал добровольно принять это желание. В греческом и латинском языке такой двойственности соответствуют депонентные глаголы: хотя по форме они пассивны, по значению активны. Это значит, что субъекту не навязывается нечто, как того требует пассивный залог, а он сам свободно решает, что ему делать.

### Точка сопряжения Я / Оно

Кажется, что самосознание заключается в превращении субъекта в объект самого себя, что субъект должен **узнать** себя в этом объекте и признать себя субъектом, а не объектом<sup>42</sup>. Но можно объяснить и иначе эту возвратность себя к себе: через отношение Я к себе как к Ты, которое объектом не является, это **личное** замещение имени означает взаимоуказание и переключение одного в другое. Я, Ты и Он (Она, Оно) – все это лично-указательные местоимения, в которых объект то и дело смещается субъектом, и требуется усилие, чтобы удержать одно, не превращенным в другое. Фразы, которые в качестве примеров приводит Декомб (1. «Сократ должен петуха Асклепию». 2. «Я должен петуха Асклепию»), можно проинтерпретировать так, будто Сократ говорит о себе, что это он должен петуха Асклепию. Если соединить обе фразы с использованием прямой речи, то она будет звучать так: «Сократ говорит: “Я должен петуха Асклепию”». Рикёр при этом считает, что это приводит к уподоблению первого лица третьему. Наша же задача совпадает с задачей Декомба: «как форма третьего лица в грамматическом смысле позволяет воспроизвести <...> обозначение себя в первом лице»<sup>43</sup>. Для этого нужно понять способ, каким Я затрагивает имя того индивида, от имени которого говорится Я, то есть соотнести Я и Сократа и узнать, как это Я вмещает в себя всего Сократа. Реально это означает обнаружить «трансцендентность в имманентности»<sup>44</sup>. Чтобы сказать о себе, что я это я, нужно твердо знать о себе, поскольку высказывание от Я не подвергается сомнению – это подлинная инстанция. Чтобы сказать, что Я это тот-то, нужно, чтобы кто-то

<sup>42</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. С. 118.

<sup>43</sup> Там же. С.146 - 147.

<sup>44</sup> Там же. С. 148.

позвал меня. При этом возможен ряд соотнесений. Например, в других странах мое имя могут произнести неожиданно: в аэропорту Нью-Йорка мою фамилию произнесли неожиданно – не Неретина, а Неретайна. Я должна была соотнести Неретайна с Неретина, а Неретина – это я. Как пишет Декомб, мало того, чтобы Я идентифицировал индивида по имени Жак с индивидом по имени Я, надо еще произвести автореференцию, «то есть признать, что этот индивид, названный “я” и есть я... И поскольку мне было нужно идентифицировать “я”, которое является, через автореференцию, также и Жаком, мне нужно заново идентифицировать свое “я”, которое и есть я, совершая автореференцию. Из этой точки мы начинаем бесконечно откатываться назад, и это движение может прерваться, только если я смогу ввести в идентификационную цепь теперь уже **не знак, но себя самого в физическом воплощении**. Но если мы готовы таким шагом прервать цепочку бесконечного регресса, почему бы нам не прибегнуть к нему раньше? Когда служащий [например, почты, отдающий посылку. – С.Н.] называет мое имя, я встаю и предстаю перед ним собственной персоной»<sup>45</sup>. Что касается лично меня, мне потребовалось несколько минут на отождествление моего имени с называемым и соответственно с самоотождествлением, осуществляя два этапа постижения схожести, о которых говорил Рикёр: 1) отождествления в смысле нечуждости (латинское *ipse*) и 2) отождествления в смысле полной схожести (латинское *idem*)<sup>46</sup>, то я – то же, оно же. Такого рода (длительная) автореференция не просто защищает нас от возможной мистификации языкового видения, отсылающего нас к миру говорящих, но объясняет способ, каким воплощается физическое лицо в то, кто становится говорящим об этом физическом лице. Некто, являющийся мной, должен знать о себе так, как мы знаем о том, что стол это стол. Теоретик не может объяснить и адекватно описать феномен самого себя, потому что он носитель объективирующего взгляда (а для него «я» – любой человек). Здесь нужны другие «познания», через которое мы ощущаем, что «я» – это «я» в каждом

<sup>45</sup> Там же. С.151 – 152.

<sup>46</sup> См.: Ricœur P. Individu et identité personnelle // I. Sur ed. Sur l'individu: Contributions de Paul Veyne etc. au Colloque de Royaumont. – P.: Seuil, 1987. P. 66-67.

нашем движении, начиная с акта познания. Это и есть самосознание, которое **не теоретическое**, поскольку это не объективация познания<sup>47</sup>.

Написанное действительно есть трансценденция в имманентности. Это уже не Божественное Оно, укорененное в Я, а само Я производит ряд операций по переводу себя то в Оно, то снова в Я, осуществляя, как сказал бы В.С.Библер челночное движение по переключению одного в другое. Сама «возможность перенести самообозначение первого лица на третье лицо... и есть самое главное в том, что мы приписываем сознанию и ментальному событию в целом, ибо можем ли мы приписать ментальные состояния третьему лицу, не удостоверившись, что те, кто им обозначены, испытывают эти состояния?»<sup>48</sup>. Но – это и означает, как старый, уже почти неизвестный язык проглядывает через известный и используемый. Точка их пересечения весьма напоминает то, о чем говорил Библер: точка трансдукции – «логической формы коренного преобразования логических начал в процессе их логического доведения до предела», до их **взаимобоснования**<sup>49</sup>. В Я-Оно осуществляется диалог Я с Иным Я (Оно) и Оно как Я, происходит сопряжение, диалог, взаимобоснование двух всеобще-особенных, двух форм актуализации бесконечно-возможного бытия и – движения мысли. Если Я существует как мыслящее, осуществляя мысль как таковую, то в данном случае это не просто даже объяснение полилогичности мышления, но его **доказательство**, сосредоточенности в Я как только этом, принадлежащем только этому индивиду особенного, а в Я как Оно всеобщего. которое (особенное всеобщее) осуществляет переключение разумов (Я в Оно), образов, эмоционально-психических переживаний. Оно (Я как Оно, особенное всеобщее) – та граница, через опосредование которой осуществляется их взаимопонимание, взаимоосмысление и взаимоопределение. Это доказательство того, что диалогична сама мысль, диалог – это само мышление, осуществляющееся в перекрестье, которое формируется взаимопересечением Я – Оно, Я как Оно, Я напротив или вопреки Оно.

<sup>47</sup> См.: Декомб В. Дополнение к субъекту. С.136 и всю главу «Когнитивная эгология».

<sup>48</sup> Ricœur P. *Soi-même comme un autre*. P., 1990. P. 48.

<sup>49</sup> Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С.4 и далее по книге.