

ДИСКУРСИВНЫЙ РАЗБЕГ

Аннотация. Ж. Деррида и Аврелий Августин традиционно считаются представителями противоположных направлений: первый привлекает внимание к тому, что он называет фонетическим письмом, или логоцентризмом, критике которого посвящены многие его произведения, второй относится к онто-теологическому направлению, отстаивающему идею создания мира по Слову. Однако анализ соотношений между вещью и знаком, обозначающим и обозначаемым, писанием и звучанием, проведенный в диалоге Августина «Об учителе», показывает, что идеи обоих мыслителей во многих случаях сопрягаются.

Ключевые слова: философия, вещь, знак, письмо, звучание, обозначаемое, значение, ничто, логоцентризм, грамматология.

С 1970-х годов получил широкое употребление в философско-филологической литературе термин «дискурс», с помощью которого оказалось возможным, по выражению Ю.С. Степанова, создать особый «ментальный мир»¹. Рассматривая общие признаки дискурса, Степанов отмечает, что он, по-видимому, создается не во всяком языке и обращен и к непосредственному рецептору речи, и к некоему идеальному слушателю, что ведет к изначальному конструированию языковой двусмысленности. Степанов подробно и последовательно разбирает разные теории, связанные с возможными определениями дискурса, все эти анализы входят в название его работы. И здесь нет необходимости подробно все это перечислять. Философски, однако, важно другое: Степанов отмечает (при анализе трагедии Софокла «Эдип-царь»), что дискурс состоит из двух пластов: из конкретного непосредственного языка употребления и языка всеобщего, универсального.

Имея это в виду, мы попытаемся к идее дискурса подойти с другой стороны, апробируя идею, которую Ж. Деррида назвал грамматологией, или наукой о письме, предшествующем фонологии. При этом само письмо понимается как вещь, которой нет, но которая «задает» совокупность условий возможности любого означивания. Это своего рода апофатическое определение грам-

матологии будет для нас ориентиром в попытках понять, что такое бегающий «туда — сюда» дискурс. Вопрос именно в том, куда он бежит, и что такое «туда» и «сюда».

Мысль об альтернативности языка породила желание подвести какие-то явления под что-то иное, под не-язык, каковым является, к примеру, жест, который всегда выражает некое присутствие, позволяющее очертить путь от чувственного к метафизическому. Для понимания дискурса это одно из важнейших условий, поскольку при в нынешнем коммуникативном пространстве сосуществуют различные дискурсы: философский, поэтический, мистический, — логики которых встречаются на пике предельных разверток понятий на фоне и под влиянием средств массовой информации. Дискурс в этом случае выступает как отмычка, делающая незначимым знаково выраженное сообщение. Он становится носителем только информации, свидетельствующей о моем присутствии, о возможности иметь со мной контакт через какую-то, сейчас востребованную вещь или проблему, об обмене, происходящем между единичностями. Такое общество не совпадает ни с сообществами в традиционном понимании (как некое единство), ни с индивидами как однозначными целостями. «Я» такого сообщества может в Сети разыгрывать и других, и самого себя. Дистанцированность обрывается внутри одного «меня», спрятанного и открытого одновременно. Информированное, но не наделенное познанием бытие (где разум вышел за нуль форм) представляется пустым пространством. Потому проблема «ничто» или «небытия»

¹ Степанов Ю.С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и Принцип причинности // Язык и наука конца XX века. Сб. статей. М., 1995. С. 37-38.

сегодня связана с множественностью дискурсов, породивших и анти-язык, и язык маргинальных социальных групп², позволяющих переозначивание агрессивных или оскорбительных высказываний, и не-язык. Это значит, что одна лишь идея дискурса открывает путь для новых эпистемологий, позволяющих, как говорил М. Фуко, некий уже имеющий определенное значение знак использовать в целях, противоположных этому значению. Если при этом вспомнить о соотношенности части и целого, или фрагмента и целого, то при такой цели дискурса этот вопрос исчезает: ни один фрагмент не доходит до целого, поскольку ничтожение конкретного языка заодно уничтожая и весь язык.

Вернув вопрос о дискурсе в область философии, то есть в область начинания, в необычный мир начинания из ничего, я хотела бы проанализировать один из ранних диалогов Августина «Об учителе», который, с одной стороны, очерчивает путь современного знания о соотношении вещи и знака, означаемого и означающего, ведущий к постижению некоей заложенной в основание мира цели, а с другой — странным образом показывает, что цели мира и Создателя мира не аналогичны и не пересекаются.

Проблема, повлекшая за собой необходимость анализа этого диалога, весьма острая. Деррида привлекает внимание к тому, что он называет фонетическим письмом, или логоцентризмом. Критике логоцентризма посвящены многие его произведения, заставившие пересмотреть и историю письма, и историю метафизики, для которой начало связано с логосом, и понятие науки, связанной с логикой, хотя «научная практика неустанно оспаривала империализм Логоса»³. Деррида заставляет переосмыслить наезженную и теологическую колею создания мира по Слову, нашедшему последнее выражение в письме, и метафизическую. Он отлично сознавал, в какую катастрофическую философскую ситуацию попал, пытаясь разрушить ту «некритическую традицию», выдвинувшую доводы, без должного основания связанные с множеством разных теоретических рассуждений⁴. Анализ диалога Августина «Об учителе» показывает, что эта традиция рождалась отнюдь не «прямо». Полагаю, что Деррида нашел бы в Августине, разумеется, не союзника

своей идеи, но союзника в деле размышления и напряжения мысли по поводу этой идеи.

Поскольку основными понятиями грамматологии являются письмо и речь, находящиеся в старой метафизике в отношении последования (как тело подчиняется душе, так письмо, как считалось и считается, возникает после устного слова, означающее после означаемого), то любая знаковая презентация случается всегда после какого-либо присутствия. Но так как любое означающее всегда имеет свое означающее, а это последнее — свое, то речь, а за ним письмо переступало свои границы, играя с обозначением. Этот ряд превращений столь длинный, что даже за ним трудно предполагать окончательное наличие. То, что можно предположить, — лишь ступени-следы, сгущающиеся в «прото-след». Но в целом постоянные переозначивания превращают игру в поток, который размывает все прежние значения, и прежде всего понятие знака, обеспечивая речевую инфляцию. Это и позволило поставить по-новому вопрос о письме — вторично оно или первично?

В Средневековье Библия называлась Священным Писанием, но не потому, что сказанное Богом Моисею было (как бы вторично) записано Аароном. Слово Бога было самим письмом. Scriptura несет в себе признаки гравировки, скрипа, поскольку произведено от корня, означающего резьбу на камне или дереве. Библия физически чертила мир, находя ему место в Боге, резцом вырезывая изначально то, что потом оказалось сказанным. Она этот мир, как сказал Августин в трактате «О диалектике» предписывает (praescribit). И когда он создавал ряд: звук — слог — слово — стих, за которым следует молчание, он показывал процедуру ухода слова в молчание, а не слова, приходящего в звучание, в то смыслозвуковое единство, за которым следует второе, «плохое» письмо, то есть он снимает «заслон, мешающий видеть подлинно фундаментальные черты... языка»⁵. Так говорил цитируемый Дерридой А. Мартине, но я сняла определение к слову «язык» — «человеческий». Именно он и является заслоном к перво-языку. Второй ряд, сопоставленный со словом, составлял невидимое молчаливое время. В качестве времени самого по себе на эмпирическом уровне оно делилось на миг — день — год, лишь подчеркивая молчание письма. То, о чем пишет Деррида, относится скорее не к протяжению в три тысячелетия, а только

² См. об этом: Halliday M.A.K. *Anti-languages // American Anthropologist* 78 (3). 1975. P. 570-584.

³ Деррида Ж. *О грамматологии*. М., 2000. С. 117.

⁴ См.: там же. С. 166-167.

⁵ Деррида Ж. *О грамматологии*. М., 2000. С. 150.

к книжно-печатной эпохе, ибо, как кажется, дело было несколько сложнее.

В Средневековье было Слово и слово. Может, однако, возникнуть впечатление, что эти «слова» тождественны или что второе находится в состоянии подобия и схожести относительно первого, божественного. Августин, разделяя общее место христианства, что человек сотворен по образу и подобию Бога и отстаивая идею его свободы, пытается понять, что значит это сходство и подобие, поскольку не секрет, что любое сходство и подобие не тождественны оригиналу. Он обращает пристальнейшее внимание, как ничто, из которого сотворен мир, способно перекосить слово так, что оно будет напоминать о Первослове малой, точечной, своей частью. Ничто, лежащее между Словом и словом, оставляет Слово в трансцендентальном мире (иначе почему бы человеку не стать Богом), не в чувственно-ощущаемом (зрении или слухе), а в уме-*mens*. Первослово является своего рода нумеральным провокаторм. Оно не обеспечивает человеческую речь объяснительными процедурами. Это человеческая речь сама находит для себя объяснения (сотворив человека, Бог дает ему возможность назвать вещи человеческими именами). А Первослово — это переход, транзит, граница, где может быть создана (и в этом Деррида, как кажется, совершенно прав) про-грамма. Не случайно именно в Средневековье возникла проблема универсалий. Концептуализм свидетельствовал во-человечивание Слова (общее в вещи), и именно он определял быт сотворенного мира. Но программа, буква, выдвинутая вперед, что Деррида называет пред-письмом⁶, была до сотворенной вещи, и это называлось реализмом. Напомним, что и у Августина именование предписывает миру быть.

Деррида полагает, что если исходить из изначального порождения письма Логосом, то очевидно что письмо следует за звуковой речью и сохраняет с ним сущностную связь, что и составляет основу логоцентризма. Так было у Аристотеля и, казалось бы, в христианстве, если учитывать происхождение мира не только «из ничего», но и по Слову. Правда, как пояснял Августин, это Слово дрожащее: *Verbum* от трепещущего *verberare* и от *Verum*-Истина. Оно означает само действие, о чем писал Деррида. Но правда и то, что Слово — Бог, а Бог (Истина) неведом и, хотя о Нем известно, но неизвестно, что именно известно (Его Бытие, как и то, что Он Един, — одно из Его именных «откро-

ваний», сквозь которые Он «видится» весь). Это и дает возможность сказать, что мир произошел из ничего: Бог — всё или ничто. Для Средневековья это вещь ясная. Хотя все создано по образу и подобию Бога, но это значит, что по образу и подобию неизвестного, что знаки и значения есть, а обозначаемого нет. Бог — истинная неозначенная вещь. Основная мысль Августина в диалоге «Об учителе» заключается в том, что истинное понимание вообще происходит вне знака внутри человека. Эта внутренняя вещь у Августина — Христос, который в данном случае не знак, а сама истина, которая овладевала человеком, пред-писывая его, делая ему биографию. Никакой мистики здесь нет: Христос внутри человека тем самым богочеловечен. Это не противостоит идее, которую развернул Деррида, особенно если вспомнить, как удивлялся Августин, видевший молча читающего св. Амвросия. Этот факт толкуют по-разному, но нелишне заметить, что речь не о том, что Амвросий осуществлял перевод голоса в письмо, а о том, что он сам вместе со всеми окружающими его вещами был письмом, которое «молча читал», восстанавливая чтением душу и взрыхляя сердцем интеллект⁷.

Сосредоточенное молчаливое чтение Амвросием написанного осуществляло поворот к письму и вглядыванию в него, перенося акцент со слухового в визуальное восприятие текстов. В этом смысле в Средневековье было двойственное отношение к письму: его молчание провоцировало ментальную сосредоточенность, а устное произнесение расширяло сферу предписанного, являясь продолжением писания и — тем самым его искажения. Молчаливое же чтение проникало в глубину написанного, сливаясь с тем молчанием, из которого возникло само письмо. При этом в молчаливом чтении возникало слабо схватываемое отношение между невербализованной открытостью и вербализованной выраженностью мысли.

Не являлся ли для Августина внутренний Христос тем же, что для молча читавшего Амвросия, — феноменом письма как такового?

Теперь, «после Дерриды», приступим к анализу диалога Августина «Об учителе».

Августин тоже, исследуя цель любого говорения, начинает с науки: мы хотим тем самым и научить (*docere*) и научиться (*discere*). Постановка вопроса свидетельствует о неясностях, существующих в процессе научения. Если при этом держать в уме, что Августин в этом диалоге

⁶ См.: там же. С. 122.

⁷ Aurelius Augustinus. Confessiones. VI. III.

ставит проблему соотношения вещи и знака, то естественно, что главными вопросами здесь являются не определения того, что такое вещь и что такое знак, но выявление оснований грамматики. Как писал А.Л. Савельев, «ведь 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-либо строгих истин, а значит бессмысленны всякие рассуждения об истине и лжи, как и вообще все науки, — нельзя ведь построить науку, не пользуясь грамматикой»⁸. Однако Августин почти тотчас ограничивает это желание учить: в молитве, которая словесна, внешне может показаться, что человек чему-то научает Бога, скажем, когда хочет от него чего-то добиться. Однако это кажущееся желание учить тут же превращается в собственную противоположность: «тот, кто говорит, передает вовне знак своего желания с помощью артикулированного звука»⁹: желание чего-то, выраженное в форме повеления кому-то другому, мгновенно и безоговорочно превращается во внешнее выражение своего собственного внутреннего желания не столько в изъявительном, сколько в сослагательном наклонении, когда повеление превращается в упование. Такого рода метаморфозы и называются чудом, и истинным чудом является само слово.

Странность Августинова рассуждения заключается и в другом: Бог находится в «тайниках (или: в отдаленных местах) разумной души, которые у человека называются внутренним». Внутреннее — неограниченная граница, на которой находится Бог. Именно это и делает Его и трансцендентным и имманентным. Вопрос в том, что, если ничего, кроме Бога, нет, то куда Он должен поместить творение, откуда вообще появляется внутреннее и внешнее, ибо границ у Бога нет? Попытка обратиться к Богу в повелительной форме («дай мне»), оборачивающаяся выражением своего желания (чтобы Он нечто дал мне), показывает полную невозможность (как утверждают Августин, за ним Бозций и пр.) уловить в Боге какую-то иную категорию, кроме отношения. Но очевидно и то, что Слово не может не говорить, стало быть, предполагает какие-то членения: если оно говорит, а не гремит, оно должно говорить членораздель-

но, используя части, конечное, временное, а не целостное, вечное. Объяснение того, что начало — это вербальное целое, когда все говорится одновременно, обсуждалась в книге IX «Исповеди», когда речь зашла о том, что, когда пройдут все знаки мира, то заговорит Сам Бог без помощи грома или грохота бури¹⁰. Бог-Слово — это Слово как таковое. Правда, неясно, что Оно такое. Но поскольку сказанное было услышано полностью и неким образом расчленено, то артикуляция оказалась презентацией неясного целого, которое было фоном (основанием) фонетического, а не наоборот. Фон (от греч. *φωνη*) — не только сам звук, и даже не только его основание, но и возможность того, чего еще нет, что не определено. Неопределенен Сам Бог, а значит, Он может сворачиваться и разворачиваться, как хочет. В «Исповеди» «scribere» употребляется в значении, гораздо более важном, чем «dicere». «Но и я возвеличиваю имя твое, и он (человек-грешник. — С.Н.) мешает Тебе грехами моими, который поборает век, считая (причисляя) меня к нетвердым членам тела своего, так как и очи твои видят несовершенство его, и все пишется в книге твоей»¹¹.

Книга Бога изначально записана. В гл. 2 кн. XI: «чистая отрада для меня Писание твое», «и не напрасно ты возжелал записать все темные тайны страниц», «я спрашиваю об этом в книгах твоих, о том записал Моисей (который, как известно, не писал, то есть слово «писать» здесь употреблено в некоем изначально процарапанном слух смысле. — С.Н.), это сказала Истина». То, что «записал» Моисей, Августин повторяет несколько раз, постоянно ссылаясь на Писание. Книга XII — это словно бы участие в сотворении мира, это иконическая запись явления мира. «Ты приказал, как писалось, чтобы мрак был над бездной». «Приказать» и «писать» или «стать» здесь синонимы. Записано — и стал свет, имперфект «scriberetur» употреблен в имперфекте рядом с перфектом в основном предложении, указывая на то, что действия одновременны¹². В трех последних книгах «Исповеди», где речь идет о том, как Августин созерцает творение, слова, связанные с «писанием», преобладают над словами, связанными с «говорением», свидетельствуя, что оно раньше фонетического слова. Писание идет из немоты, из неясности, из желания Бога нечто сделать, из его скрежета

⁸ Савельев А.Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С. 151.

⁹ Aurelii Augustini. De magistro. 1, 1.

¹⁰ Aurelius Augustinus. Confessiones. IX, 10.

¹¹ Ibid. X, 31.

¹² Ibid. XI, 3.

делания, ибо вещь это и речь, и дело, *ges*, вместе, что вполне мотивированно, если письмо понимать как то, что существует до определенного знака, что вообще не выражено сразу. Но вот предполагает ли такое письмо знак?

Опираясь только на человеческие возможности и способности, можно создать поле видимостей и метафизических невидимок, сказать, например, что письмо возникает после фонетической речи, что «новый символ может вырасти из других символов»¹³. Это прекрасно осознавалось в Средние века, где такое поле не случайно называлось полем «для нас» в отличие от того, что существует само по себе. В Средневековье сказать, что «сама вещь есть знак» можно было, только если имелась в виду не всякая вещь, как впоследствии почитает Ч.С. Пирс, а только сотворенная вещь. Про истинную вещь — Бога так сказать было невозможно. В «Спекулятивной грамматике» Фомы Эрфуртского, некогда приписываемой Иоанну Дунсу Скоту, так не говорится.

В этой «Грамматике», подтверждающей верность вывода А.Л. Савельева о необходимости содержания в ней умопостигаемых истин, речь идет о модусах обозначения, которые «производятся от какого-либо свойства вещи как основания»¹⁴. Здесь заявляется не тождество вещи и знака, а произведение второго от первой, что не дает возможности для их отождествления. Более того, настаивая, что разум в акте обозначения исходит из определенного свойства вещи, Фома Эрфуртский приводит в качестве примера то свойство вещи, которое неопределимо, не обладает этим свойством или в которой это свойство просто отсутствует, то есть знак возникает из некоторой пустотности. «Такой значащий звук, как, например, *Deitas* (Божественность) относится к женскому роду, который характеризуется модусом обозначения претерпевания; однако в самой обозначенной вещи нет соответствующего свойства, являющегося свойством претерпевания, из которого и берется женский род <...> лишенности и вымыслы никаким свойствам не соответствуют»¹⁵.

Как, однако, происходит то, что лишенности и вымыслы («слепота, «химера») представляют активные модусы обозначения? Это происходит потому, что активность модусу обозначения при-

дает не та вещь, из которой он извлекается, а слова другой вещи с другим обозначением. Свойство этой другой вещи и будут переданы первому обозначению. Это сравнимо со свойством молитвы, о которой писал Августин, где кажущееся повеление кому-то преобразуется в собственное желание.

Фома Эрфуртский не видел в этом никакого противоречия, считая, что мы воспринимаем не сами сущности, а только их некоторые свойства, которые каким-то образом воспринимаются чувствами. Этим свойствам мы даем имена, а именам приписываем активные модусы обозначения. «Поэтому, хотя в Боге, согласно истине, нет свойства претерпевания (Фома повторяет аргумент Августина. — С.Н.), однако мы воображаем его как бы испытывающим претерпевание от наших молитв»¹⁶. Когда спустя много веков Пирс на основании этой грамматики сделает вывод, что сама вещь есть знак и на том же основании отождествит логику и семиотику, он, на наш взгляд, поторопился, потому что автор «Спекулятивной грамматики» не только верил в трансцендентного Бога, но и в то, что Он был не означен. Знаки уготовлены этому и только этому миру и то до определенного момента. Потому чрезвычайно существенны разъяснения Августина о том, как молитва вменяет форму требования (повеления) перевести на желание. В текст вкрадывается идеология, составляющая условие молитвы. Но главное, что получилось в результате, это то, что произошло научение не словам, а вещам при помощи слов. Слово оказалось позже вещи. Вещь определяется как то, что есть. Можно ли, однако, четко сказать, что это за вещь, которая есть, но без тех свойств, на основании которых вводятся слова, понятия как знаки вещей?

Когда Августин скажет, что знак указывает на вещь, но и сам может быть вещью (например, дым, указывающий на огонь), это скорее формулирование парадокса, связанное с желанием проанализировать степень возможности постижения Бога, чем отождествление вещи и знака. Обозначение истинной Вещи вторично, оно идет *per nos*, а «наши» вещи — вещь-знаки. Движение означивания у Августина не происходит непрерывно. Напротив, там, где оно может казаться непрерывным, оно *quasi*-верно и *quasi*-необходимо, поскольку Вещь сама по себе не нуждается в представлении, Она лишь может выразить желание быть предъявленной. Не случайно Августин исповедует, что она может обнаружить себя только, когда прекратится зна-

¹³ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 169.

¹⁴ Савельев А.Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С. 289.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 290.

ковость. Доказательство же, что Она есть сама по себе, коренится в неотступном желании человека «дойти до истины», даже если не знаешь, что это такое¹⁷. В этом смысле Бог или всем наполнен (Его называют Жизнью), или пустотен и неопределен, то есть Он — не знак.

На эту неопределенность вещи мало обращают внимания. Между тем выведение значения из неопределенности (что не противоречит и Аристотелю) — весьма существенно для понимания того способа, каким могут образовываться значения без определенного, ускользающего от определения обозначаемого. Причем это касается любой единичной вещи, в которой находится не подлежащее определению всеобщее («*universalia in re*»). Всеобщее оказывается неопределенным не только потому, что над ним нет высшего рода, на основании которого происходит определение, но и потому, что «звук речи (и это прекрасно понял в IV-ом — не в XIII в. — Августин. — *С.Н.*) является как раз наиболее случайным компонентом языкового выражения», и это следует не только «из того, что в разных языках одни и те же предметы обозначаются различными звуками речи»¹⁸, но и из тех целей, которые ставит себе начинающий произносить звуки. Вот пример: «В речи мы единственно стремимся лишь научить», — говорит Августин в диалоге «Об учителе». «Не вполне понимаю, — отвечает собеседник, его сын Адеодат, — ведь если говорить — не что иное, как приложить (добыть!) слова, то, кажется, мы то же делаем, когда поем». «Но разве ты не обращаешь внимания на то, что именно в пении тебе нравится: некая модуляция звука, которая, поскольку может быть добавлена к словам или отставлена от них, то одно дело говорить, а другое — петь»¹⁹.

Называя вещью то, что есть, а знаком указание на вещь, что-либо означающую, и при этом считая, что знак, как и вещь, тоже есть, Августин увлекает нас в гущу парадоксов. Прежде всего, он не называет Вещь-Бога Логосом, а принимается объяснять происхождения знака (мира) из ничего. Так, он просит Адеодата проанализировать стих из «Энеиды» Вергилия «если ничто от велико-

го города бог не оставит». В результате анализа слова «ничто» обнаруживается, что определение знака как указателя на вещь, неверно, поскольку «ничто означает <...> то, чего нет»²⁰. Это ничто не может удержать даже мысль о том, что такое знак (ведь его нет, значит, и мысли нет), и «мы можем пострадать от этой задержки». Ничто — это «род противоречия» (*genus repugnantiae*), некоей совместимой несовместимости. Он создает возможность с помощью замены слов полностью изменить смысл фразы. Но этот род («ничто») вообще может ничего не предполагать: нет — это нет. Невозможно даже говорить о смысле незначимого ничто. Как пишет Деррида, «внутри этой эпохи чтение и письмо, выработка или истолкование знаков, вообще текст как знаковая ткань» действительно «выступают как нечто вторичное», но это не значит, что «им предшествуют истина или смысл, уже созданные логосом и в стихии логоса»²¹. У «ничто» нет смысла, в этом качестве оно — фикция.

Однако у Августина есть основания подозревать его нефиктивный характер. След, слово, которое, как и Деррида, Августин делает в «Исповеди» едва ли не термином, указывает на то, чего уже нет, хотя, по сообщениям тех, кого тоже уже может не быть, было (например, младенчество). То, что было, можно, конечно, связать непосредственно с вещью-логосом, ибо у этого «было» были свидетели. Но свидетелей нетворящего Бога нет. Никто ведь и не ставил вопрос о том, как Бог стал Логосом: это положение взято как если бы оно было достоверным, о нем, как о достоверном, свидетельствует этот мир, если его понимать как образ и подобие Бога. Но на что способно первость как таковая, доначальная, ответа нет. Попытался дать ответ Иоанн Скот Эриугена в «Перифюсеон», когда назвал последний фюсис Бога: несотворенное и нетворящее.

В упомянутой Августином фразе из «Энеиды» «ничто» — отрицательное местоимение. Как пишет Августин, «местоимение есть часть речи, которая помещается вместо самого имени и обозначает то же самое, хотя и менее полно»²². Попробуем заметить отрицательное местоимение «ничто» каким-либо существительным с отрицанием, например, словом «дом». В предложении «если ни дома от великого города бог не оставит» домов может и не остаться, но город останется. При употреблении же

¹⁷ Показательный пример: как сообщает в «Прослогионе» Ансельм Кентерберийский, монахи пришли к нему с просьбой разъяснить им, что такое то, во что они искренне верят, — *ratio fidei*.

¹⁸ Савельев А.Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С.155.

¹⁹ Aurelius Augustinus. De magistro. I, 1.

²⁰ Ibid. 2, 3.

²¹ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 129.

²² Aurelius Augustinus. De magistro. 5, 13.

местоимения «ничто» не остается самого города. Такие метаморфозы сопровождают знаковый мир, сотворенный «из ничего», постоянно. Чуть ниже с другими фразами Августин сам провел подобный опыт.

Чтобы объяснить этот род противоречия, Августин заявляет, что все анализируемые слова объясняются тоже словами. Однако есть вещи, которые видны без слов или которые можно объяснить без слов, например, показать пальцем на какое-либо тело и все телесное (цвет). Жестами без слов разговаривают глухие; разыгрывается пантомима, танцуются танцы. Но нельзя жестом показать предлог. К тому же чаще всего движение сопровождается не только его показом, но и словесным объяснением. Чтобы объяснить слово «ходить», нужно ходить и при этом говорить, что то, что сейчас делается, называется «ходить». Любое действие сопровождается двойцей: движением и говорением, кроме одного-единственного: говорения. Объясняя, что значит «говорить», нужно производить одно действие — говорить и говорить, пока не станет ясно, что это и есть «говорение».

Сделав различие между словами, которые суть знаки, и вещами, к которым знаки прилагаются, Августин переходит к новому термину — имени. Имя это то, что связано с умом и законом, к тому же оно обозначает нечто. Нечто — не вещь. Оно может стать вещью при наложении имени. Нечто — *aliquid*, «некое что», но это «некое что», или «что-то иное» можно назвать «вещью» при условии его именованья. Между «неким что» и именем, которым его могут наречь, стоит ничто: оно держится между ними на расстоянии — *nam nihil distat inter haec nomina et eas res quae his significantur*²³. Из этого следует, что без «ничто» не обходится никакое нареченное «что». Более того, в это «что» вторгается некий нефонетический элемент (он вторгается, впрочем и в письмо, в слове «*theatrum*» не произносится буква «h»). Любая вещь, таким образом, состоит из ничто и имени. Для такой вещи, могущей быть означенной, но не являющейся знаком, Августин предлагает термин термин «*significabilia*», обозначающее, а для слова, обозначающего эту вещь, — значение. Процесс наложения имени называется обозначением. И если даже именем считать единство обозначаемого и обозначения, то наличие «ничто» разбивает это единство, позволяя при необходимости смещать смысл, а то и вовсе его упускать, оставляя за име-

нем-словом пустую оболочку. Это не случайность. Это заложено в условия процесса именованья. Только после этого процесса можно определить письмо как знак знаков, произносимых голосом, то письмо, которое Деррида назвал низшим. Да так оно есть и для Августина. Но для последнего, повторим, не менее значимо, что вещь сама по себе прежде всех знаков. Означает ли это, что вещь есть письмо, изначально равное языку²⁴, предстоит осмыслить, хотя, кажется, понятие языка Деррида чересчур расширил.

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

При этом можно поставить такой вопрос: почему «ничто», вставленное между «что» и «именем», не разрушает вещь? А оно не разрушает, это эмпирический факт, заставляющий поставить вопрос: является ли знаком имя «ничто» и, если является, то не является ли оно ничего не значащим именем? Однако даже если оно *flatus vocis*, то чем является его знак на письме? Ибо «ничто» не может уничтожить только самое себя. Когда в Средневековье сотворенный мир называли иллюзорным, то определение употреблялось не случайно. В нем слышится «игра», «*ludus*». И Августин тоже не случайно вводит это слово. «Возможно, ты думаешь, что или мы *играем* (*ludimus*) и отвлекаем дух от важных дел как бы некими ребяческими вопросиками <...> Смилуйся же, если я изначально *играю* (*praeludo*) с тобой не ради *игры*, но для испытания сил и остроты ума, с помощью которых мы могли не только вынести, но и полюбить жар и свет той области, где находится блаженная жизнь»²⁵.

Обратим внимание: игра ведется ради того, чтобы вынести и даже полюбить жар и свет рая.

²⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 156.

²⁵ Aurelius Augustinus. De magistro. 8, 21. Курсив мой.

²³ Ibid. 4, 8.

Казалось бы, зачем ради этого вести игру, которая называется земной жизнью? Ясно, что в такой игре обозначаемое постоянно смещается. Но может ли смещаться истинное — или истина? И не в игре ли, напоминая творческий, выражающий только лишь желание жар, — смысл образа и подобия, все самое важное для жизни человека превращающий в шутку? Если же истинное остается самим собой, то какова функция знака, который ее не может редуцировать к себе и соответственно не может представить? Устная игра у Августина ведется в мире для «испытания сил и остроты ума», чтобы полюбить и вынести тяжесть и жар блаженной области. Это значит, что трансцендентальное, во-первых, есть, во-вторых, оно не означаемое, поскольку не смещается, в-третьих, оно дается тягчайшим испытанием раскаленного жара и нестерпимого света. То, что при этом не исчерпывается ни онтологическая, ни трансцендентальная проблематика, очевидно. Факт, что необходимо «спокойно и строго проработать вопрос о смысле бытия, о бытии сущего и трансцендентальном (перво)начале мира — мирского мира»²⁶. И даже можно отметить «знаком вычерка» слово «есть», разделяющее «наружу и внутрь», но вот что останется после этого вычерка? Если учесть, что такое двойное деление произведено «нами» и соответственно понятие «трансцендентального первоначала мира» произведено «нами», то и «мирской мир» окажется «ничто», как и положено конечному сотворенному. При этом условии действительно можно сказать, что «оппозиция диахронии и синхронии производна. Она не смогла бы должным образом управлять не только грамматологией, но вообще ничем. Но след-то есть, и он не связан «с устранением мотивации»²⁷, а со свободным желанием творения, предполагающим некую способную к перестройке структуру.

Августин настаивает на том, что все, обозначенное знаками, сложено именно так — из ничто и имени. Любой предлог или союз, которые невозможно объяснить (как невозможно объяснить предлог «от» в упомянутом стихе), состоят из ничто и имени, даже из «что» имени. «От» — предлог, но, объясняя содержание предлога, мы спрашиваем, что это такое. «Всё» — местоимение, но, объясняя суть местоимения, мы спрашиваем, что оно такое. То же с наречием, глаголом, союзом и пр. частями речи. Все они суть одно: имена.

Таким образом, Августин вступает в явный спор с Аристотелем, утверждавшим грамматическое первенство имен и глаголов. Для Августина все имена глагольны, а глаголы обладают свойством имени, отправленные вместе в слух и в ум, от которого произошло и слово «имя». При этом само собой разумеется, что научение или — что то же — употребление слов должно предпочесть самим словам. Например, слова «soepum» («грязь») и «soelum» («небо») различаются при произношении одной буквой, имена этих вещей лучше самих этих вещей, но знание их лучше их имени. Но вещам нельзя научиться через слова. Через саму себя показывается, как мы видели это, только речь (*locutio*). Но поскольку она сама — знак (напомним, речь идет о вторичной, человеческой речи), то «не остается вовсе ничего, чему, как кажется, можно научиться без знака»²⁸. Поскольку же научить без знаков нельзя, то, хотя познание дороже знаков, а преподавать без знаков можно только ничто, или «ничто нельзя преподавать без знаков»²⁹.

Перед нами снова формулируется парадокс: если ничего нельзя преподавать без знаков, то как можно преподавать ничто? А если ничто нельзя преподавать, то как всё преподается через знаки, если из всего вычесть ничто? Августин сомневается в тотальной знаковости мира, который вместе и в настоящем времени и вне его. Его всегда можно найти как иное вещи. Знак есть всегда, если есть мир, а человек подхватывает его. Этот знак в его время означает не то, что означал вне этого времени и вообще за порогом времени, если вспомнить определение имени Аристотелем. В силу этого смысл вещи постоянно смещается, и значение всегда означает нечто иное, чем означающее. Потому знак не означает смысла, а его существование оказывается пустым.

Этот вопрос тревожит и визави Августина, «и сама запутанность дел, — отвечает Адеодат, — не дает мне видеть целое»³⁰. Если все время держать мысль, с которой мы начали разговор, что часть неким образом способствует видению целого, то в данном случае само слово «*implicatio*» — при(на)ложение, использование, переплетение, запутанность — свидетельствует о том, о чем писал Деррида, а именно: что «порядок означаемого (в данном случае им является то «целое», о котором говорит Адеодат. — С.Н.) «никогда не одновременен поряд-

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 173.

²⁸ Ibid. 10, 30.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. 10, 31.

ку означающего, в лучшем случае он выступает как его изнанка или чуть сдвинутая, на один вздох, параллель. Стало быть, знак должен быть единством неоднородного, поскольку означаемое (смысл или вещь, ноэма или реальность) не является в себе самом означающим, или, иначе, следом, или, во всяком случае, его смысл никак не соотношен с возможностью следа»³¹. Деррида словно имеет в виду этот диалог Августина, когда писал о следе и о том, что «внеположность означающего», о котором говорит Адеодат, не могущий с его помощью видеть целое, «это внеположность письма как такового». О том, что перед нами письмо, вряд ли могут быть сомнения, поскольку, как пишет Августин, «учит меня чему бы то ни было тот, кто либо зрению, либо другому телесному чувству, либо также и самому уму, доставляет то, что я хочу познать»³². Это вполне соответствует мнению, которое оспаривает Деррида, что «прото-речь (archi-parole) есть письмо, поскольку она есть закон. Естественный, природный закон. Первоначальная речь в своей сокровенной самоналичности воспринимается как голос другого и как заповедь»³³.

Заметим, однако, так констатирует Августин, выбирающий стратегию понимания. Разумеется, «в нашем понятии уже было» то, что обозначено этими словами, но это не значит, что мы знаем, что означало и означало ли вообще *все* письмо. Представить, что мы это знаем, значит ограничить божественное всеведение, и тогда это действительно «глубоко чуждо смыслу письма»³⁴, потому что выступающий как «единство неоднородного» знак здесь способен ответить на вопрос, что есть, а «избежать такого ответа можно только отказавшись от самой формы этого вопроса». При этом «знак вычерка — это единственная вещь, которая не поддается называнию и ускользает от вопроса, учреждающего философию как таковую: «Что это есть?..»³⁵. Деррида — философ, пытающийся постичь не-философское. Августин — философствующий теолог, и он не может уйти от такого вопроса, ибо как теолог и проповедник он должен был суметь объяснить, во что веруют или должны верить верующие. У Августина — две стратегии: одна — показать абсолютную непознаваемость и неделимость письма, а другая — один

из способов, которым оно может быть данным. Если это не так, то как объяснить, почему Августин в размышлениях «О Граде Божьем» говорит, что, попав в рай, мы не найдем там многих из тех, кого надеялись там увидеть?

Письмо действительно «распахивает историю логоса и само существует лишь в Логосе, ибо до Логоса или вне Логоса оно — ничто»: это утверждают и Августин, и Деррида. Смысл, если здесь можно употребить это слово, «бытия вне языка, вне словесного бытия» — в ничто, именно ничто или всё Бога пишет то, во что человек верит. Но это значит: «чтобы мы не столько верили, сколько начали понимать, как истинно было записано божественным авторитетом, чтобы мы никого не называли учителем на земле, потому что у всех один учитель на небесах»³⁶. Записано не в душе, а на небесах (то есть где Всё и Ничто), где нет внутреннего и внешнего, извне и внутри здесь употребляются уже для различивших всё людей. Более того, Августин подчеркивает эту изначальность письма, когда, заканчивая диалог, говорит: если ты признал за истину, что я сказал, то научился от Него, а если не признал, то и ничему не научился.

Из всего сказанного кажется очевидным, как широко понимал Августин проблему знака и вещи, слова и письма, какой размах получила эта проблема даже в свете нарождающейся теологии. Этот размах мешает его записать в ряды абсолютных логосцентристов, куда вписал его Деррида. По напряжению вопросов он, скорее, его союзник. Но если не дочитать «Исповеди» или упомянутого диалога, если не знать его метода исследования, согласно которому он вначале соглашался с общеизвестной концепцией, дававшей возможность и его считать ее причастником, то легко можно сосредоточиться только на тождестве знака и вещи. Вчитавшись же, понимаешь, насколько различаемы они по факту и существования и осуществления. Их «глубинное несходство»³⁷ заключено не между звуковым и графическим элементами, а между звуковыми элементами и самим «истинным», незнакомым выражением, подчеркивающим его преимущество перед звуковой и буквенной субстанциями, что заново ставит проблему, каким именно образом в начале было Слово, то общее, что связывает оба мира — горний и дольний. Просто ли это предполагает «хорошее» письмо, как считает Деррида, в которое включена устная речь?

³¹ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 134.

³² Aurelius Augustinus. De magistro. 11, 36.

³³ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 133.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 134.

³⁶ Aurelius Augustinus. De magistro. 14, 46.

³⁷ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 178.

Предложение Дерриды понять прото-письмо как не находящееся «в другом месте, где-то еще»³⁸ напоминает описание Августином Града божьего, который тоже не в другом месте, а странствует среди мирского града, хотя цель — трансцендентное. И в этом смысле между двумя мыслителями, разделенными семнадцатью веками, остается нечто общее: «Как мы полагаем, — пишет Деррида, — можно остаться на пороге трансцендентальной критики, а можно выйти за ее пределы»³⁹. Но вот наличие следа для Августина означает, что первоначало не исчезло, но и для него это становится моментом дискурса — то есть того, что является предметом нашего анализа. Дискурс прямо связан и с понятием следа, а главное с попыткой найти связь между *прямым вещным* учительством и учительством *непрямым и словесным*. Здесь трудно сказать, что путь связи лежит через форму отпечатка, поскольку Августин говорит, что вещного учительства может не случиться. И Августин показывает способ, каким его могло не быть.

«Человек ли человек?», — задает вопрос он, самого себя поставивший под вопрос. И отвечает вместе с Адеодатом: «человек» состоит из трех слогов, из «че», «ло» и «век» (в латинском варианте — из двух: «ho-to»). Этот вопрос «двуосмысленный». «Услышь ты мой первый вопрос в смысле звучания слогов, ты ничего не стал бы мне отвечать: тебе могло показаться, что я ничего и не спрашиваю»⁴⁰. Если отнестись к человеку как к означаемому или определить его как живое существо, ответ будет утвердительным, а если он — только означающее, имя, даже просто знак, а не тот, кто стоит перед тобой, то ответ на вопрос будет отрицательным. Интересен именно отрицательный ответ, потому что он показывает и избыточность знака при истинном знании, и его необходимость при ознакомительном знании. Такое знание — не этап в познании, позволяющий переходить к новому этапу. Его предназначение — «предостеречь» человека, чтобы он не упустил вещь, но такая настороженность скорее побуждает научение, чем знаковое говорение.

Что, однако, связывает молчаливого учителя и громогласного и пользующегося знаками ученика? По Августину, это речь, *locutio*. Именно *locutio* «преподается без знака» (объясняя, что такое речь, мы говорим и говорим), хотя сама

есть знак. Но *locutio* предполагает и *locus*-место, то есть нечто пространственное. Место должно где-то размещаться. Потому фоном здесь являются сами вещи, которым речь дает место, она их словно очерчивает, или описывает. Так что слово «письмо» — не обязательно запись на листе бумаги. Мы говорим: я прописан там-то, это значит: я живу там-то, или: он уписывает суп, что значит: он ест, он не вписался в коллектив, значит, он не нашел там своего места, места, которое может иметь разную конфигурацию. Да и след — печать, «орудие для выжигания знака» — основан на письме. А когда мы про что-то спрашиваем, что это такое, то, желая получить понятие (у Августина — «*notitia*») этой вещи, мы выражаем ее через знак и через саму вещь, а затем редуцируем одно к другому. Поскольку же знак — это звук и значение, то мы сразу попадаем в затруднение, ибо звук — не знак, но «раздражение слуха», а значение узнается через рассмотрение показанной вещи, то есть и оно не означает тождества с вещью, разделенное, как мы помним, ничто.

Разумеется, Августин не согласился бы с утверждением Дерриды, что «Логос не есть творческая деятельность, неделимая и полновесная стихия божественной речи и проч.»⁴¹, но вопрос в том, что понимать под Словом Божьим, которое, как считает Августин, можно услышать после того, как пройдет всякая человеческая речь и все знаки, остается открытым. Если все знаки пройдут, то это Слово с ними не связано. Это Слово — скорее бездна, над которой носился Дух Божий. Оно, принадлежа вечности, обусловило прерывность, что было названо временем, определенным Августином как напряженное внимание (*attentio*) к чему-то, внутренне нацеленному (*intentio*), доступному поддержанию (*sustentio*), обладающему внутренним борением (*contentio*) и пр. Поэтому если понятиями «настоящего, прошедшего, будущего и нельзя адекватно описать структуру следа»⁴², то «схватить» его непрямо можно, иначе говорить вообще незачем. Почему непрямо? А потому что пустым знаком «схватывается» то, чего нет, ничто, лежащее между Словом Бога и словом человека. Ничто к наличию свести нельзя. Но это такое пустое место, откуда векторы движения могут быть умом направлены туда и сюда, откуда берет свой разбег дискурс и соответственно дискурсивное мышление.

³⁸ Там же. С.185.

³⁹ Там же. С. 187.

⁴⁰ Aurelius Augustinus. De magistro. 8, 24.

⁴¹ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 195.

⁴² Там же. С. 194.

Можно ли из рассуждений Августина вывести теолого-логоцентрическую схему? Можно. Но он показывает и другие возможности, пытаясь неэмпирически, одним умозрением стянуть несоединимое, создавая оксюмороны и загадки, разгадыванием которых мы занимаемся до сих пор. Ибо легко сказать, что голос рождается из молчания, что мир *ex nihilo*, но вот способ этого происхождения остается неясным. И Деррида, создавая науку о письме, грамматиологию, создает то, чего нет и что было раньше речи.

Оба мыслителя заглянули за край, в языковую тайну (как есть язык, откуда он есть?) и поняли, что вместе с языком существуют не-язык, предъязык, контр-язык, анти-язык, мета-язык, сверх-язык (последние четко связаны с языком, и они топчутся в онтологическом основании). Про эту тайну даже не скажешь, что она у-топична, ибо топос — само слово, самым таинственным из которых оказывается «что», которого нет ни в одной философской энциклопедии. Словом «ничто» они забиты. «Что» — местоимение, союз, союзное слово или наречие, оно выполняет много разных функций, даже замещает «как» («материнский гнев — что весенний

снег»). Это пустое слово само по себе, которое меняет свои значения, употребляясь с приставками или союзами, местоимениями и пр. «Что» — это сама вызывающая к пониманию открытость мира, того или этого. Это целое без частей, гораздо более целое, чем ничто. В «что» и укореняется дискурс, позволяющий не только бытию выйти из ничего, но и ничто вывести из бытия. Взаимосуществование разных позиций и направлений — цель дискурса в отличие от производящей речи. Дискурс и появился как основополагающий термин тогда, когда инфляция слов показала возможность бес-, не-словесности, уничтожения и — открыла неисчерпаемые возможности мира, способствующие тому, что слова раз-бегаются. Они уже не складываются в текст, в лучшем случае в рекламу или афоризмы. Нам кажется, что бытие просится в язык, но на деле именно оно срывается с языка. Что значит, например, выражение «пересказать дословно»: произнести все слова или нечто, что до слова? Если последнее, то как это возможно пересказать? Первое тоже почти невозможно. В любом случае мы обязаны зафиксировать сейчас не вечное возвращение, а вечный разбег.

Список литературы:

1. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991.
2. Аврелий Августин. Об учителе / Пер. В.В. Бибихина // Памятники средневековой латинской литературы IV-VII вв. М., 1998.
3. Деррида Ж. О грамматиологии. М., 2000.
4. Деррида Ж. Поля философии. М., 2012.
5. Савельев А.Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006.

References (transliteration):

1. Avreliy Avgustin. Ispoved'. M., 1991.
2. Avreliy Avgustin. Ob uchitele / Per. V.V. Bibikhina // Pamyatniki srednevekovoy latinskoy literatury IV-VII vv. M., 1998.
3. Derrida Zh. O grammatologii. M., 2000.
4. Derrida Zh. Polya filosofii. M., 2012.
5. Savel'ev A.L. Istoriya idei universal'noy grammatiki. SPb., 2006.