
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

EDN: AKKMFХ

УДК 111.1

Онтология грамматического строя Моисеева теонима в контексте полярности этического и логического субстанциализма

Кошмило Олег Константинович

кандидат философских наук, доцент кафедры связей с общественностью, Тольяттинская академия
управления. Россия, г. Тольятти. ORCID: 0009-0002-0885-8039. E-mail: koshmilo-ok@yandex.ru

Аннотация. В контексте онтологической аналитики корреляции реальности и речи/языка актуальность приобретают проблемы эквивалентности семантики и синтаксиса словесных символов. В статье в качестве меры речевой кристаллизации онтологического начала рассматривается теоним Моисея «Я есмь Сущий». Осуществив субстанциализацию высшей этической «чтойности» в ее монотеистическом отмежевании от языческого политеизма, теоним Моисея фиксирует триединство местоимения, глагола, имени, где каждая из частей речи в своей семантической особенности пребывает в строгой грамматической корреляции. Тем самым целью исследования является прояснение онтологической уникальности порядка слов в теониме Моисея. Данная цель достигается в сопоставлении этического субстанциализма Моисея с логическим субстанциализмом Аристотеля в его акценте на «чтойности». Общим знаменателем обоих субстанциализмов оказывается инициативный характер такой части речи, как местоимение, в отношении которого разница между двумя онтологиями распределяется в зазоре между полюсами «кто» и «что». Методологической основой исследования является лингвоонтологический анализ, который исходит из онтологического функционала той или иной части речи. В теоретическом отношении исследование обращено к базовому корпусу философской классики, а также к современным междисциплинарным исследованиям в сфере теоретического языкознания. Основные итоги исследования представляются в нескольких тезисах. Во-первых, проблематизация теонима Моисея «Я есмь Сущий» раскрывает лингвоонтологический потенциал триединства местоимения, глагола и имени как основы этического субстанциализма. Во-вторых, в заданной картезианским *cogito* новейшей европейской философии этический субстанциализм достигает предела в системе Канта, сосредоточивающего репрезентацию мира на тождественности местоимения Я в смысле «чтойности» субъективно самоценной воли. В-третьих, в том же контексте новейшей европейской философии логический субстанциализм финиширует в учении Гегеля, который центрирует картину мира «чтойностью» объективного понятия. В аспекте практической значимости лингвоонтологический анализ теонима Моисея намечает перспективу дальнейшей лингвоонтологической демаркации философских концептов.

Ключевые слова: Моисей, теоним, имя, глагол, местоимение, синтаксис, субстанциализм, трансцендентность, имманентность, Троица.

Введение. Сочетая базовые части речи, теоним Моисея «Я есмь Сущий» (Исх 3:14) [4, с. 60] одновременно является онтологическим суждением, в котором глагол существования связывает местоименную субъектность и именную предикатность. В том, что этическая «чтойность», координируя человеческий мир дихотомией добра и зла, отделяет его от остального сущего, посыл Моисея предстает как этический субстанциализм. Напротив, аристотелизм, в котором статичный абстракт умозрительной «чтойности» перевешивает на рычаге суждения чувственную динамику мира, является логическим субстанциализмом. Неоплатонизм сочетает небесное имя, земной глагол и человеческое местоимение как ипостаси триады. Христианство примиряет «Иерусалим» и «Афины» в ортодоксальном учении о Троице как единстве отчего имени, сыновнего глагола и духовного местоимения. Августин Аврелий, добавлением *Filioque* перенося акцент с единичного имени Бога Отца на всеобщее местоимение Духа, реабилитирует аристотелевский субстанциализм, причиняя спор между реалистами и номиналистами. Его завершает картезианский вывод *cogito ergo sum*, инициируя новейшую европейскую субстанциализацию человеческого субъекта. При

этом позиция субъекта в смысле «Я/есть» оказывается расщепленной дизъюнкцией «или “Я”, или “есть”». Так, расщепленность субъекта выражается в полярности теорий Канта, замыкающего субъекта со стороны этически всеобщей «чтойности», и Гегеля, акцентирующего субъекта логически всеобщей «чтойностью».

Литературный обзор. К выводу о том, что местоимение является носителем тождественности субъекта речи, однажды приходит онтология и феноменология языка и языкознание, которое вписывает в местоимение Я полюс *тождественности* субъекта мышления и речи. Так, в онтологическом подходе местоимение как часть речи сущностно определяет, по М. Хайдеггеру, понимающее устройство человеческого присутствия (Dasein), что характеризуется прежде всего обладанием места, местоимением, откуда присутствие «размыкается» в мир, поскольку «речь есть «означающее» членение понятности бытия-в-мире, к которому принадлежит событие и которое держится всякий раз определенного образа озабочившегося бытия-друг-с-другом» [24, с. 161]. То, что местоимение Я сообщает тождественность субъекту речевой активности, который утверждает его употреблением свою непрерывность, непосредственно выражается в центральности того топоса, по отношению к которому мир как пространство оказывается периферийной суммой всех остальных местоимений [25].

В работе «Философия имени» русский религиозный мыслитель С. А. Булгаков, исходя из тезиса, что «законодательство в мысли принадлежит грамматике» [5, с. 105], в преодоление классического трансцендентализма, фундированного в структуре суждения, онтологизирует такие части речи, как имя, глагол, местоимение. В образном определении Булгакова местоимение – «тень имени», поскольку одни местоимения «заменяют имена существительные – лица и вещи, другие выражают качества и в этом смысле заменяют прилагательные и глагол». Вершинным в иерархии грамматических шифтеров является личное местоимение, что «содержит экзистенциальное суждение, в котором констатируется мистический акт выхождения субъекта в космос или вхождения в него космоса, соприкосновение сознания и бытия» [5, с. 51–53]. Имея значение фундаментальной границы внутреннего и внешнего миров, местоимение Я парадоксально совмещает в себе свойства единичности имени собственного и всеобщности имени нарицательного и по своей онтологической мощи делает эгоцентризм «неотмыслимой предпосылкой» [5, с. 53]. В своей теории коммуникации Б. А. Успенский приходит к выводу о том, что «местоимение я предстает как первичное (исходное) по отношению к другим личным местоимениям», образуя «семантическое ядро личных местоимений» [23, с. 21].

Со своей стороны языкознание создает отдельную теорию местоимения. Так, в продолжение тезиса об инициативном характере местоимений В. ф. Гумбольдта [9, с. 114] лингвист А. М. Пешковский отмечает, что местоимение содержит «указание на то, что мыслящий мыслит о самом себе, что он отождествляет предмет своей мысли с самим собой, считает, что то, о чем он думает, и он сам – одно» [17, с. 155]. Тем самым личное местоимение первого лица – ключевая грамматическая мера субстанциальной тождественности, опорной в отношении человека как субъекта речи к миру. В грамматическом измерении мир является как «эгоцентрическая» «система местоимений», «опирающаяся на некоторое центральное Я» [21, с. 82], то есть центральность Я спонтанно учреждает субстанциальную точку отсчета речевого упорядочивания мира, на который речь распространяет свой синтаксис.

Автор книги «Местоимение и смысл» Н. Ю. Шведова, отталкиваясь от принципа «человекоцентричности» системы местоимений, полагает, что вопросительным местоимениям как «исходным» принадлежит исключительная роль в кристаллизации универсальных категорий, «глобальных понятий», формирующихся из вопросных слов: *кто? что? где? когда? какой? куда? зачем? почему?* и т. д. Вопросительные местоимения выступают грамматическими операторами анализа субстанциальных и привходящих свойств вещей и явлений мира. Исследовательница убеждена, что и категории Аристотеля суть категории языковые, поскольку «они определяются посредством слов с самым абстрактным значением и, что очень важно, в большинстве своем посредством местоимений» [26, с. 7; 22, с. 121–134]. А в целом все пространство человекосоразмерной понятности имеет «местоименный исход», для которого местоимение – нулевое означающее эгоцентричной концептуализации неопределенного бытия [26, с. 49].

Метод. Литературный обзор позволяет очертить наличие обобщающего онтологию языка и теоретическую лингвистику *лингвоонтологического* подхода, в рамках которого на основе категориального анализа речи выделяются такие ее части, как местоимение, глагол и имя, в качестве парадигматических лексем. О такой парадигматичности говорил еще Аристотель, различая имя и глагол на основании отсутствия и наличия «признака времени» (Поэтика 1457 а 10–20) [3, с. 668]. По отношению к фундаментальности традиционного различия

имени и глагола местоимение Я, будучи источником онтологической разницы именной статичности мира в его вечности и глагольной динамичности в темпоральном измерении мира, имеет значение субстанциальной опоры.

Результаты и обсуждение. Теоним Моисея «Я есмь Сущий», предизируя экзистенциальным глаголом («есмь») всеобщему, присущему всему человеческому роду местоимению («Я») субстанциальную тождественность, в значении «Я – тот, Кто есмь как то, Что есть» конституирует упорядочивающее господство небесной, *нетварной* «ктойности» над горизонтом несубъектной, *тварной* «чтойности» земного сущего, средне-родовая неопределенность которого покрывается определенностью мужского рода единичного имени («Сущий»). Контраст маркированной написанием с заглавной буквы единичности имени собственного «Сущий» и всеобщности имени нарицательного «сущее» наперед предположил полемику между грамматикой с ее семантико-синтаксической взаимностью и логикой, редуцирующей семантическое содержание речи к формальности синтаксической связи между понятиями в качествах либо субъекта, либо предиката. А в целом контрапунктом полемики является нетождественность слова и понятия [19, с. 68].

Противопоставляя область единичности собственного имени и область универсальности нарицательного имени, Моисей включает границу между ними внутрь области абстрактной всеобщности, которая характеризует тотальную проницаемость человеческого рода формой личного местоимения первого лица единственного числа. Предложенное Моисеем имя Бога – универсальная форма речи и языка, которая ретроспективно и перспективно в грамматический узел стягивает область человеческого общения. Будучи грамматическим абсолют, теоним «Я есмь Сущий», упорядочивая в рамках т. н. «правил грамматики» пространство коммуникации в делении речи, несущей имя-логос, на части и синтаксического сочетания этих частей по праву своей коммуникативной эффективности, собственно, выступает Законом как таковым.

Основанная на грамматике включения имени Бога субстанциализация мирового начала Моисеем превосходит логику аналогичной субстанциализации этого начала Аристотелем, для которого всякое имя имеет значение лишь «в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени» (Об ист. 16 а 27) [2, с. 94]. Логический субстанциализм Аристотеля элиминирует трансцендентное измерение веры в пользу имманентного измерения знания, тогда как жест Моисея по облечению этической субстанции мира в имя Яхве говорит о его религиозной приверженности культу Божьего имени, предполагающему особую практику веры.

В истории западной мысли контраст этического субстанциализма Моисея и логического субстанциализма Аристотеля фундаментален. На своей античной заре западная философия стартует с аристотелевского субстанциализма, тождественность которого фундируется в рациональной универсальности законов логики. Позже, примиряя трансцендентность платонизма и имманентность аристотелизма, неоплатонизм сочетает небесное имя, земной глагол и человеческое местоимение как ипостаси триады. Так, небесное имя как *единое* – это широчайший горизонт, благодатно включающий все многообразие мира [20, с. 25]. Местоимение как *ум* – это неподвижный центр тяжести всего мира [20, с. 121]. Земной глагол как *душа/жизнь* – это мера всякой единицы существования, подвижной по линиям земной динамики [20, с. 140–141].

С подачи Христова события, интегрировавшего в горизонт европейской цивилизации библейский канон, христианская онтология сразу ставит задачу гармонизировать эллинскую парадигму систематизации сущего относительно логической универсалии понятия и иудейскую традицию собирания мира вокруг этической универсалии Божьего имени в преодолении того, что вошло в гуманитарный обиход в качестве «спора Афин и Иерусалима», о котором в разное время говорили Отцы Церкви, Фридрих Шеллинг [27, с. 228] или Лев Шестов [см.: 28].

Христианская онтология нейтрализует контраст линии Моисея и линии Аристотеля в ортодоксальном учении о Святой Троице как единстве отчего имени, сыновнего глагола и духовного местоимения. Будучи достигнута ортодоксальной патристикой во «втором Риме» – Константинополе, гармоничность Святой Троицы показалась неубедительной для «первого Рима». Латинянин Августин Аврелий, узрев в ней вопиющее логическое противоречие, представил Святой Дух как субстанциальный признак Отца и Сына [1, с. 495], тем самым обосновав добавление *Filioque*. Перенесением акцента с единичного имени Бога Отца на всеобщее местоимение Духа в итоге был реабилитирован аристотелевский субстанциализм, напивавшись которым схоластика приходит к номиналистической редукции Божьего имени как источника реальности к процедурам индивидуальной рефлексии и коммуникативной конвенции.

Номиналистическую рациональность подытоживает картезианский вывод *cogito ergo sum*, одновременно иницируя новоевропейскую субстанциализацию субъекта как Я в каче-

стве нового полюса интеграции картины мира [11, с. 172]. Финальное отождествление субъекта, концентрируясь как сверхплотное ядро центра тяжести, приводит в движение мировой предикат, на оси которого край имманентного «мышления» субъекта выходит из равновесности с краем трансцендентного «протяжения» бытия.

Субстанциализация местоимения Я как ключевой сюжет новоевропейской философии кульминирует в кантовском трансцендентализме. Вся архитектоника субъективно-идеалистической онтологии Канта под властью тезиса «человек – цель природы» [12, с. 483] выстраивается вокруг субстанциального местоимения Я, этическая абсолютность которого равняется морально априорной «самоценности» автономной воли. Исключительным основанием всеобщности морального воления, не нуждающегося в «материи» самого морального поступка [14, с. 60–61], является императивное внушение Канта, что добрая воля «должна цениться сама по себе» [14, с. 63].

Поскольку местоимение Я совпадает со «спонтанно» возбуждаемым правом «субъективно всеобщего основания», сообщающего опыту «тождество сознания» [13, с. 96–97], оно оказывается абсолютным центром мировой окружности и в т. ч. единственной причиной «признать моральную причину мира (творца мира)» [12, с. 363]. В условном силлогизме Канта, по которому только в той мере, в какой необходимо «тождественное Я» [13, с. 98], «настолько же (т. е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно что есть бог» [12, с. 363], содержится существо кантовского трансцендентализма в том, что бытие Бога лишь консеквент из всеобщего местоимения Я как антецедента в смысле импликации «если есть Я, то есть и Бог». Этим определяется и вторичность Христова события, обусловившего «историческую веру, основанную на чуде» [15, с. 316], ввиду априорно местоименной всеобщности морального закона как «идеи морально угодного богу человека», поскольку она и так «первоначально» «заложена в нашем разуме» [15, с. 304].

В работе «Религия в пределах только разума» Кант с неистощимым упорством атакует то, что он называет «снисканием благодати» [15, с. 297–298, с. 414–424]. Наполняя жизнь спасающего душу христианина смыслом, призывание Божьего имени как истока энергии Благодати, звучащим в молитве «Отче наш» в керигме «да святится имя Твое», для Канта в ряду феноменов «мечтательности» и «ничегонеделания» [15, с. 298] предстает как «иллюзорное» замещение автономии эгоцентричного произвола «гетерономией» Божьей воли, несмотря на то что эта возможность из первых уст положена Христовым попусшением «не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22:42) [4, Н. 3., с. 95].

В целом кантианство, сводя благодатность имени Бога к «самоценности» автономного эгоцентризма, представляет антропоцентричную версию инициированного Моисеем этического субстанциализма в ключевом отличии от него в следующем: где у верного культу имени Бога древнеиудейского пророка пребывает трансцендирующая сила веры, у немецкого философа находится имманентная суггестия эгоцентричного долга.

Категоричным преодолением онтологического эгоцентризма кантовского субъекта как моральной самости кажется логический субстанциализм Гегеля. Но, как и кантовский трансцендентализм, гегелевская «система наук» тотально центрируется позицией суждения «Я есть». Так, в финализирующем гегелевскую картину мира трактате «Наука логика» мир в движении познающего себя абсолютного духа, пройдя фазы бытия и сущности, достигает полноты в фазе понятия. В том, что понятие – это «третье к бытию и сущности» [7, с. 529] – в понятии опознается логическая форма человеческого местоимения Я, которое расщепляет небесное имя (бытие) на земной глагол (сущность) и себя (понятие). Будучи «отрицанием» земного глагола, «отрицающего» небесное имя [7, с. 545], человеческое местоимение как понятие центрирует суждение в качестве основополагающей единицы окартинивания мира. Образуясь из «расщепления понятия самим понятием», суждение как «*первоначальное разделение первоначально единого*» [7, с. 573] – базовая дихотомия местоименного субъекта («Я») и глагольного предиката («есть»).

Говоря о суждении как о саморазделении исходного единства, Гегель, очевидно, парирует критическое воззрение друга юности, поэта-романтика Фридриха Гельдерлина, который трагически переживал разрыв между *суждением* как «первоначальным разделением» объекта и субъекта и *бытием*, в котором «субъект и объект соединены совершенно» [9, с. 260–261]. Гельдерлин решительно противопоставляет дихотомизацию бытия как субъект и объект в спекулятивном суждении и достигаемой в поэтической речи трансцендентной собранности бытия. Напротив, абсолютизируя значение понятия, Гегель пребывает в русле аристотелевской традиции такой поляризации умозрительной формы понятия и чувственного содержа-

ния, в которой спекулятивное понятие как непрерывно местоименный субъект перевешивает чувственное представление как предикат, текущий многообразием имен.

На субстанциалистском основании Гегель солидарен с Кантом, который поляризует «понятия рассудка» и «чувственные созерцания», но с поправкой на то, что они невозможны друг без друга, ибо «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [13, с. 69]. На самом деле «понятия», укрываясь в единой для обоих теоретиков невидимости сознания, скорее «слепы», а с учетом смыслообразующей функции словесности кантовские «созерцания», они же гегелевские «представления», будучи бессловесными, «немые» и «глухи». И у «слепоты» умозрительных понятий, и у «глухоты» чувственных представлений – один исток, обусловленный запрещением свечения того, что в христианской онтологии почитается как Божье имя.

Рифмуясь с платоновским провозглашением в качестве онтологически беспредпосылочного начала трансцендентной *идеи Блага* (Гос. 504e – 509b) [18, с. 338–344] в свойстве быть подобным Солнцу источником собирающего мир света (Гос. 514a – 517d) [18, с. 349–353], христианская онтология славит это начало как имя Бога (чествуемого также именем из платоновского словаря как *Блаже*). Онтологическая поэтика уподобления имени Бога Солнцу допускает включение в нее еще двух семантически емких астрономических тел – Земли и Луны, позволяя увидеть в их взаимодействии целую космологическую драму, которая прежде всего разворачивается в том, что динамикой Земли в суточном цикле смены дня и ночи свершается их онтологический контраст.

Так, днем на земной поверхности господствует свет вечных небес, являя полноту земного наличия. А на время ночи, растворяющей все сущее во тьме, на небе воцаряется Луна в качестве управляющего ночью «светила меньшего» (Быт 1:16) [4, с. 1]. Учитывая подвижность Земли, которая то безусловно принимает благосклонную милость солнечного света, от которого всецело зависит жизнь на Земле, то отвергается от него в ночной период, устраивая Солнцу своего рода «земное затмение», каким является всякая ночь, временно сдвигающая динамика Земли соответствует грамматике глагола. Исходя из своей «нулевой» формы в качестве глагола «быть», содержащего полярность «есть»/«не есть» – базовую для связки субъекта и предиката в суждении, земной глагол, высказывая «да» или «нет», реализует право решать, быть на Земле свету Солнца или не быть.

Особая семантика в этой пропорции космологических образов принадлежит Луне. В свойстве быть ночным заместителем невидимого Солнца Луна схожа с тем, чьим отраженным светом она блистает. А как планетный спутник Земли, являющейся спутником Солнца, Луна схожа с Землей, то есть Луна усредняет в себе контраст света прозрачного неба, безмерно расширяющего свой статичный горизонт, и темноты непрозрачной Земли, определенной цикличностью своей динамики. На фоне контраста небесного имени в образе света, собирающего мир в целостность бытия, и земного глагола в образе подвижного сущего Луна являет человеческое местоимение в усредняющей две другие части речи формуле Я/есть. И здесь место находится и тому, что у Луны две стороны, поскольку если обратной стороне адекватна местоименная часть как «тень имени» (Булгаков) [5, с. 51], то прямой стороне соответствует экзистенциально-глагольная часть «есть».

Взаимность Солнца, Земли и Луны, изображая лингвоонтологическую связь частей речи как небесного имени, земного глагола и лунного местоимения, содержит разницу двух онтологических синтаксисов – «дневного» и «ночного». В «дневном» синтаксисе первенство безусловно принадлежит солнечному имени Бога, освящающему глагольную динамику сущего, включающего в себя всякое человеческое местоимение. Но в «ночном» синтаксисе приоритетным является лунное местоимение Я/есть, что, оказываясь «ночным солнцем», узурпирует право распоряжаться как регулирующими земную жизнь глаголами, так и нисходящими с небес именами.

Характерно, что в обоих синтаксисах земному глаголу отводится второе место срединного пребывания между двух крайностей, что соответствует «равнодушной» нейтральности закона, символизируемого подвижным коромыслом весов, готовых легко склониться в пользу любой из двух своих чаш. Поэтому то, чем наполнится форма земного Закона, зависит от того, что станет его содержанием – или начальство имени Бога как основы «дневного» синтаксиса трансцендентности, или первенство местоимения Я/есть в качестве предпосылки «ночного» синтаксиса имманентности.

И, например, в этом отношении понятно, что и кантианство, и гегельянство, в равной степени базируясь на онтологии эгоцентризма, осуществляются в рамках синтаксиса имманентности. Но потому, что этот спекулятивный, т. е. *воображаемый*, коррелят содержит расщепленность в смысле строгой дизъюнкции «или “Я”, или “есть”», онтологии Канта и Гегеля

контрастируют в отношении разницы между волюнтаристским купированием расщепленности субъекта со стороны субъективно «самоценной» автономии воли и спекулятивным купированием того же расщепления со стороны «объективного» понятия. Однако единым импульсом общего для кантианства и гегельянства синтаксиса имманентности является «лого-законный» мотив «исключения» имени Бога как «третьего», что, замещаясь коррелятом Я/есть, вытесняется в черту границы между полюсами, каждый из которых настаивает на своей онтологической исключительности.

По счастью, пропорция онтологических синтаксисов наряду с контрастом дополняется мерой их взаимности, благодаря которой синтаксис имманентности содержит возможность обращения в синтаксис трансцендентности. Например, эту возможность можно вычитать в Предисловии к «Феноменологии духа», где Гегель говорит о конфликте между поэтическим высказыванием, индуцирующим трансцендентную целостность бытия, и суждением, «философским предложением», которое, включая имманентное «единство понятия», эту целостность разрушает.

Этот конфликт, по Гегелю, аналогичен «тому конфликту, который имеет место в ритме между метром и акцентом. Ритм получается в результате колеблющегося среднего соединения обоих. Точно так же в философском предложении тождество субъекта и предиката не должно уничтожать их различие, которое выражается формой предложения, а единство их должно получиться в виде некой гармонии. Форма предложения есть явление определенного смысла или акцент, которым различается его наполнение. В том, однако, что предикат выражает субстанцию и что субъект сам относится ко всеобщему, и состоит *единство*, в котором замирает названный акцент» [8, с. 34].

Здесь Гегель вполне поэтически изображает еще одну онтологическую драму в опоре на образ весов. Объятая *метром*-мерой взвешенность земного мира пребывает в начальной гармонии, что, однажды нарушаясь, приходит в *ритм* раскачки поляризованного чашами коромысла. Попеременное склонение коромысла то в одну, то в другую сторону рано или поздно обнаруживает на линейной совокупности его точек отмеченный субстанциальной привилегией неподвижности центр тяжести в качестве *акцента*, который выделяется из предшествующей ему именной меры благодатной гармонии лишь напоследок, что называется, задним числом. Поскольку акцент определяется дихотомией суждения, в котором субъект – это «всеобщность», а предикат – «субстанция», и с учетом того, что в перспективе новоевропейского антропоцентризма всеобщность отныне совпадает с местоимением Я, а субстанция еще с Аристотеля грамматически соответствует глагольной форме «есть», содержание акцента – полюс Я/есть.

Показывая, как философское суждение «снимает» поэтическое высказывание, Гегель использует термины поэтики, как если бы объяснял это поэту (например, Гельдерлину). И благодаря присутствию этих терминов в гегелевском конструкте просвечивает возможность *обратного* разворачивания суждения в грамматически стандартное предложение, в котором сжат, в свою очередь, потенциал поэтического высказывания. В отношении грамматики высказывания различие метра, ритма и акцента характеризует членение речи на имя, глагол и местоимение, которые неизбежно удерживают возможность поэтической речи с ее двумя главными тропами – метафорой и метонимией.

Так, неокантианец Э. Кассирер, рассматривая различие «логически-дискурсивного» и «лингво-мифологического» измерений словесности, приходит к выводу о том, что логическое понятие занимает «строго определенное место» в системной иерархии родовидовой квантификации мира, и, напротив, поэтическое слово, живя по «закону нивелирования и растворения специфических различий», индуцирует собой горизонт целостности мира [16, с. 38]. В поэтической речи преодолевается синтаксически дихотомическая вертикаль доминирования статичного местоименного и причинного человеческого субъекта над динамично именным и причиняемым мировым предикатом, когда в ходе метонимизации первого и метафоризации второго они, меняясь местами, достигают полноты гармоничного равновесия в семантическом горизонте общего для обоих трансцендентного имени [см.: 29, с. 315–344].

Эту идущую в поэтической речи гармонизацию Гельдерлин в стихотворении «Когда я был дитя...» (в переводе В. Куприянова) [9, с. 289] называет «безмятежной игрой». В ходе этой игры метафоризация предикатного мира преобразует его земную динамику в Образ (Gestalt), а метонимизация субъекта в высвобождающем смещении из статичности его центрального местоимения наполняет его «дышащим, где хочет» Духом (Geist)¹. Мере гармонизации Образа и Духа поэт именует «эфиром», который, по слову поэта, наполнен «благозвучием шепчущей ро-

¹ Исследовательница творчества Гельдерлина Н. Т. Беляева сообщает, что в архиве поэта имеется набросок стихотворения “Gestalt und Geist” [9, с. 559].

щи». Благость благозвучия гармонизирующего человеческий Дух и земной Образ есть милость любви, которое внушает то, что христианская экзистенция призывает как небесное имя Бога.

Поэтика Гельдерлина основана на «безмятежно-игровом» взаимодействии небесного имени, земного образа и человеческого духа, что, соответствуя триаде метра, ритма и акцента, реализует троичность христианского Бога. И в согласии тезисом раннего Гегеля, что «при появлении образа в нем налично имя, а при появлении имени наличен образ» [6, с. 294], полностью расходится с поздним Гегелем. Осуществляя гармонизацию в «метричном» горизонте имени Бога глагольного «ритма» наличного образа и местоименного «акцента» человеческого духа, поэтика Гельдерлина подлинно выражает троичное единство имени Бога Отца, глагола Бога Сына и местоимения Святого Духа (см. рисунок).

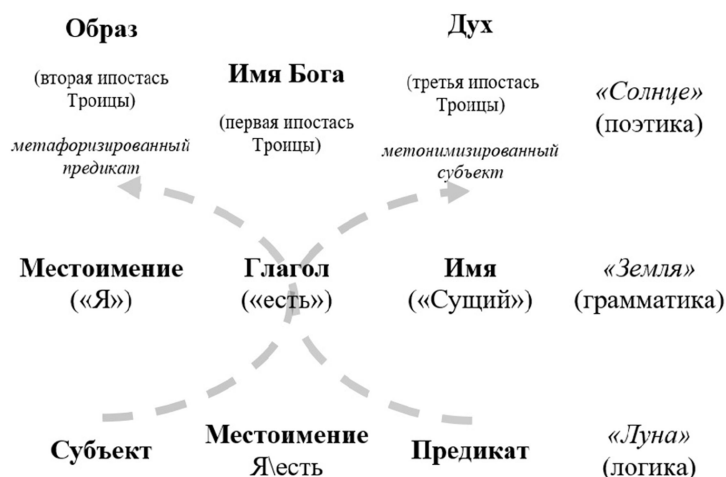


Рис. 1. Троичное единство имени Бога Отца, глагола Бога Сына и местоимения Святого Духа

Заключение. Исследование можно подытожить выводом, что теоним «Я есмь Сущий» в нейтральности своей «земной» закономерности предполагает равную допустимость как синтаксиса «лунной» имманентности с приоритетом в позиции Я/есть, содержащего представленную кантианством и гегельянством полярность этического и логического акцентов, так и синтаксиса «солнечной» трансцендентности с приоритетом в имени Бога, которое наперед, предвечно, содержит гармоничность земного глагола и человеческого местоимения. В полной мере синтаксис трансцендентности осуществляется в поэтичности, которая в опоре на грамматический строй речи преодолевает логику субстанциализма Я/есть, высвобождая благодатную энергию имени Бога из тисков расщепленности местоименного субъекта и глагольного предиката в ходе метонимизации первого и метафоризации второго. В образцовой в этом отношении поэзии Гельдерлина трансцендирование к имени Бога сбывается в просвете между собирающим *сущением* наличного мира из логически предикатной периферии к образу, оказывающемуся в средоточии поэтичного созерцания, и десубстанциализирующим *смещением* человеческого присутствия из логически субъектной центральности в рассредоточенный дух любования прекрасным образом. Поэтичность реально осуществляет божественную троичность гармонии земного образа (вторая ипостась Троицы) и человеческого духа (третья ипостась Троицы) в круге трансцендентного Имени (первая ипостась Троицы).

Список литературы

1. Августин блж. О граде Божием. Книги I–XIII. Т. 3. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ Пресс, 1998. 596 с.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1978. 689 с.
3. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1983. 831 с.
4. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. Канонические. М. : Российское библейское общество, 1998. 1245 с.
5. Булгаков С. А. Философия имени. Париж : YMCA-Press, 1953. 279 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия // Гегель. Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1970. С. 285–386.
7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб. : Наука, 1997. 800 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Часть первая. СПб. : Наука, 1992. 448 с.
9. Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. Письма Диотимы. М. : Наука, 1988. 720 с.

10. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М. : Прогресс, 2000. 399 с.
11. Декарт Р. Разыскание истины путем естественного света // Декарт Р. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1989. С. 154–178.
12. Кант И. Критика способности суждения. СПб. : Наука, 2001. 512 с.
13. Кант И. Критика чистого разума. М. : Академический проект, 2020. 567 с.
14. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб. : Наука, 2005. С. 53–119.
15. Кант И. Религия в пределах только разума // Иммануил Кант. Трактаты. СПб. : Наука, 2006. С. 259–424.
16. Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры : сб. М. : Прогресс, 1990. С. 33–44.
17. Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном изложении. М. : Языки славянских культур, 2001. 754 с.
18. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. 3. СПб. : Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2007. 626 с.
19. Потенция А. А. Из записок по русской грамматике. Т. I–II. М. : Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1958. 536 с.
20. Прокл. Первоосновы теологии; Гимны. М. : Прогресс, 1993. 319 с.
21. Синько Л. А. Местоимение в синтаксической системе: основные функции // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 71. С. 80–88.
22. Степанов Ю. С. Имена, предикаты, предложения (семиологическая грамматика). М. : Наука, 1981. 360 с.
23. Успенский Б. А. Ego Loquens: язык и коммуникативное пространство. М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2007. 320 с.
24. Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Академический проект, 2011. С. 161.
25. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М. : Политиздат, 1991. С. 95–102.
26. Шведова Н. Ю. Местоимение и смысл. Класс русских местоимений и открываемые ими смысловое пространства : монография. М. : Азбуковник, 1998. 176 с.
27. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб. : Наука, 2004. С. 228.
28. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М. : РИПОЛ Классик, 2017. 414 с.
29. Якобсон Р., Леви-Стросс К. Переписка, 1942–1982. М. : Дело ; РАНХиГС, 2022. 424 с.

The Ontology of the Grammatical Structure of the Mosaic Theonym in the Context of the Polarity of Ethical and Logical Substantialism

Koshmilo Oleg Konstantinovich

PhD in Philosophy, associate professor of the Department of Public Relations, Togliatti Academy of Management. Russia, Tolyatti. ORCID: 0009-0002-0885-8039. E-mail: koshmilo-ok@yandex.ru

Abstract. In the context of ontological analytics of the correlation between reality and speech/language, the problems of the equivalence of semantics and syntax of verbal symbols become relevant. In this article, the theonym "I am who I am" by Moses is considered as a measure of the speech crystallization of the ontological principle. By substantiating the highest ethical "whoness" in its monotheistic separation from pagan polytheism, Moses' theonym captures the triune nature of the pronoun, the verb and the noun, where each part of speech maintains a strict grammatical correlation in its semantic specificity. Thus, the goal of this study is to clarify the ontological uniqueness of the word order in the theonym of Moses. This goal is achieved by comparing the ethical substantialism of Moses with the logical substantialism of Aristotle, with its emphasis on "whatness". The common denominator of both substantialisms is the proactive nature of the part of speech known as the pronoun, where the difference between the two ontologies lies in the gap between the poles of "who" and "what." The methodological framework of the study is based on linguistic ontological analysis, which focuses on the ontological functionality of different parts of speech. The theoretical framework of the study draws on the set of philosophical classics and contemporary interdisciplinary theories of language. The main findings of the study can be summarized as follows. First, the problematization of Moses' theonym "I am that I am" reveals the linguistic and ontological potential of the triune nature of the pronoun, verb and name. Secondly, in the New European philosophy defined by the Cartesian cogito, ethical substantialism reaches its limit in Kant's system, which focuses the representation of the world on the identity of the pronoun "I" as the "whatness" of a subjectively self-sufficient will. Thirdly, in the same context of New European philosophy, logical substantialism culminates in Hegel's teachings, which center the worldview on the "whatness" of an objective concept. In terms of practical significance, the linguistic and ontological analysis of the theonym Moses allows for the ontological demarcation of philosophical concepts.

Keywords: Moses, theonym, name, verb, pronoun, syntax, substantialism, transcendence, immanence, the Trinity.

References

1. Avgustin blzh. *O grade Bozhiem. Knigi I–XIII* [The City of God. Books I–XIII]. Vol. 3. SPb., Aletejya ; Kiev, UCIMM Press, 1998. 596 p.
2. Aristotel'. *Sochineniya : v 4 t.* [Works : in 4 vols.]. Vol. 2. M., Mysl' (Thought), 1978. 689 p.
3. Aristotel'. *Sochineniya : v 4 t.* [Works : in 4 vols.]. Vol. 4. M., Mysl' (Thought), 1983. 831 p.
4. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo pisaniya Vethogo i Novogo zaveta. Kanonicheskie* [The Bible. The Books of Holy Scripture of the Old and New Testaments. Canonical]. M., Rossijskoe biblejskoe obshchestvo (Russian Bible Society), 1998. 1245 p.
5. Bulgakov S. A. *Filosofiya imeni* [The Philosophy of the Name]. Paris, YMCA-Press, 1953. 279 p.
6. Gegel' G. V. F. *Ienskaya real'naya filosofiya* [The Jena Real Philosophy] // *Gegel'. Raboty raznyh let : v 2 t.* [Hegel. Works of Various Years : in 2 vols.]. Vol. 1. M., Mysl' (Thought), 1970. Pp. 285–386.
7. Gegel' G. V. F. *Nauka logiki* [The Science of Logic]. SPb., Nauka (Sciences), 1997. 800 p.
8. Gegel' G. V. F. *Fenomenologiya duha. Chast' pervaya* [The Phenomenology of Spirit. Part One]. SPb., Nauka (Sciences), 1992. 448 p.
9. Gel'derlin F. *Giperion. Stihi. Pis'ma. Syuzetta Gontar. Pis'ma Diotimy* [Hyperion. Poems. Letters. Susette Gontard. The Letters of Diotima]. M., Nauka (Sciences), 1988. 720 p.
10. Gumbol'dt V. *fon. Izbrannye trudy po yazykoznaniiu* [Selected Works on Linguistics]. M., Progress, 2000. 399 p.
11. Dekart R. *Razyskanie istiny putem estestvennogo sveta* [The Search for Truth by the Natural Light] // *Dekart R. Sochineniya : v 2 t.* [Descartes R. Works : in 2 vols.]. M., Mysl' (Thought), 1989. Pp. 154–178.
12. Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Kant I. The Critique of Judgment]. SPb., Nauka (Sciences), 2001. 512 p.
13. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Kant I. The Critique of Pure Reason]. M., Akademicheskij proekt (Academic Project), 2020. 567 p.
14. Kant I. *Osnovy metafiziki нравственности* [The Groundwork of the Metaphysics of Morals] // *Kant I. Kritika prakticheskogo razuma* [Kant I. The Critique of Practical Reason]. SPb., Nauka (Sciences), 2005. Pp. 53–119.
15. Kant I. *Religiya v predelah tol'ko razuma* [Religion Within the Bounds of Bare Reason] // *Immanuel Kant. Traktaty* [Immanuel Kant. Treatises]. SPb., Nauka (Sciences), 2006. Pp. 259–424.
16. Kassirer E. *Sila metafory* [The Power of Metaphor] // *Teoriya metafory : sb.* [The Theory of Metaphor : A Collection]. M., Progress, 1990. Pp. 33–44.
17. Peshkovskij A. M. *Russkij sintaksis v nauchnom osveshchenii* [Russian Syntax in Scientific Elucidation]. M., Yazyki slavyanskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2001. 754 p.
18. Platon. *Sochineniya : v 4 t.* [Works : in 4 vols.]. Vol. 3. SPb., Izd-vo S.-Peterb. un-ta (St. Petersburg University Press), 2007. 626 p.
19. Potebnya A. A. *Iz zapisok po russkoj grammatike* [From Notes on Russian Grammar]. Vols. I–II. M., Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo Ministerstva prosveshcheniya RSFSR, 1958. 536 p.
20. *Prokl. Pervoosnovy teologii; Gimny* [The Elements of Theology; Hymns]. M., Progress, 1993. 319 p.
21. Sin'ko L. A. *Mestoimenie v sintaksicheskoy sisteme: osnovnye funkcii* [The Pronoun in the Syntactic System: Its Main Functions] // *Izvestiya RGPU im. A. I. Gercena – Izvestia of the Herzen University of Russia*. 2008. No. 71. Pp. 80–88.
22. Stepanov Yu. S. *Imena, predikaty, predlozheniya (semiologicheskaya grammatika)* [Names, Predicates, Sentences (A Semiological Grammar)]. M., Nauka (Sciences), 1981. 360 p.
23. Uspenskij B. A. *Ego Loquens: yazyk i kommunikativnoe prostranstvo* [Ego Loquens: Language and Communicative Space]. M., Ros. gos. gumanit. un-t (Russian State University for the Humanities), 2007. 320 p.
24. Hajdegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. M., Akademicheskij proekt (Academic Project), 2011. P. 161.
25. Hajdegger M. *Iskusstvo i prostranstvo* [Art and Space] // *Samosoznanie evropejskoj kul'tury XX veka: mysliteli i pisateli Zapada o meste kul'tury v sovremennom obshchestve* [The Self-Consciousness of 20th-Century European Culture: Western Thinkers and Writers on the Place of Culture in Modern Society]. M., Politizdat, 1991. Pp. 95–102.
26. Shvedova N. Yu. *Mestoimenie i smysl. Klass russkih mestoimenij i otkryvaemye imi smyslovye prostranstva : monografiya* [The Pronoun and Meaning. The Class of Russian Pronouns and the Semantic Spaces They Open Up : A Monograph]. M., Azbukovnik, 1998. 176 p.
27. Shelling F. V. J. *Filosofiya otkroveniia* [The Philosophy of Revelation]. SPb., Nauka (Sciences), 2004. P. 228.
28. Shestov L. *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. M., RIPOL Klassik, 2017. 414 p.
29. Jakobson R., Levi-Stross K. *Perepiska, 1942–1982* [Correspondence, 1942–1982]. M., Delo ; RANHiGS, 2022. 424 p.

Поступила в редакцию: 18.06.2025

Принята к публикации: 26.01.2026