

ОБ ОСНОВАНИЯХ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ В ТРУДАХ МЫСЛИТЕЛЕЙ КАППАДОКИЙСКОГО КРУЖКА (IV в.)

Рассматривается практически не исследованная грань теологических рассуждений Василия Великого и Григория Нисского, касающаяся природы и назначения языка. Показано, что ключевые лингвистические идеи названных интеллектуалов образуют достаточно цельную и глубокую систему, характер которой был обусловлен философско-теологическим контекстом раннего и позднего эллинизма, а также современными им богословскими спорами.

Ключевые слова: Василий Великий; Григорий Нисский; язык; познание; коммуникация; евномиянство.

Как известно, история лингвистики в качестве самостоятельной науки начинается с Нового времени. При этом стремление постичь тайну сущности языка отчетливо прослеживается уже в архаических культурах. Однако до Нового времени – эпохи, прошедшей под знаком господства научной картины мира, – направленные на это усилия, как правило, были подчинены решению иных, не собственно языковедческих, задач. Желая адекватно понять их результаты, мы должны рассматривать последние не только и не столько сквозь призму современных знаний о языке, но прежде всего в свете обусловившего их идейно-мировоззренческого фона. В частности, в Средние века все лингвистические проблемы рассматривались в контексте, заданном работой над богословско-философскими темами, актуальными для этой культуры. И потому, чтобы постичь своеобразие средневековой лингвистической мысли, которое проявлялось как в выборе проблем, так и в способах их решения, необходимо принять во внимание определявший его специфический интеллектуальный фон.

В предлагаемой работе мы намерены проанализировать фундаментальную для Средневековья и вместе с тем практически не исследованную попытку осмыслить природу языка, предпринятую на Греческом Востоке мыслителями каппадокийского кружка, главным образом, Василием Великим и его братом Григорием Нисским. Лингвистические идеи этих интеллектуалов формировались примерно в то же время, что и знаменитая семиотическая теория Августина, но под влиянием иного идеологического контекста. Важнейшим стимулом, привлечшим внимание каппадокийских мыслителей к языковедческим проблемам, стал известный богословский спор, который они как защитники ортодоксии вели с наследниками арианской ереси: своим земляком Евномием и, косвенно, его учителем Аэцием. Суть евномиянства, отвергнутого Церковью из-за противоречия основным догматам христианства, сводилась к отрицанию Божественности Христа и, соответственно, троичной природы Бога.

1. Обосновывая ключевые положения своей доктрины, Евномий активно использовал аргументы гносеологического и лингвистического порядка. Если кратко и последовательно представить ход его мысли, мы получим примерно следующую цепь утверждений. Все имена означают нечто или по человеческому «примыслению», или «по сущности». Истинны и полезны в когнитивном плане только слова второго типа: они одни совершенным образом выражают самую суть, или, используя термины платонизма, логос, идею предмета. Напротив, имена, возникшие «по примыслению», на-

прасны, так как даже не касаются этой сущности. Исходя из различия истинных имен, люди могут делать выводы о различии в самой природе вещей: по словам Аэция, «не одинаковое по естеству выражается не одинаково; и наоборот, не одинаково выражаемое не одинаково по естеству» (цит. по: De Spir. 2) [1. С. 235]. Истинные имена, включая те, что называют Бога, сообщены смертным свыше. Знающий их знает логосы творений, именуемых ими (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 373]. Очевидно, что эпистемологическая позиция евномиян характеризовалась крайним рационализмом. По их убеждению, все существующее абсолютно познаваемо и выразимо в понятиях человеческого разума. Даже природа Всевышнего не составляет исключения в этом плане. Как отзывался о сторонниках этой доктрины Григорий Назианзин, третий член каппадокийского кружка, они «слишком... невежественно и дерзко утверждают о себе, что знают все и всему способны научить» [3. С. 470].

Богословское ядро евномиянства составлял тезис о том, что сущность Бога-Отца охватывается понятием «нерожденность», а сущность Сына – понятием «рожденность», из чего вытекала идея Их разноприродности и, стало быть, небожественности Иисуса (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 343; 4. С. 191]. Желая укрепить поколебленные еретиками догматы правоверия, каппадокийские мыслители были вынуждены дать критический анализ описанных положений их учения и выработать собственную точку зрения на поднятые гносеологические и лингвистические проблемы. Инициатором развернувшейся полемики был Василий, епископ Кесарийский (329–379 гг.). После его смерти Григорий Нисский (331–394 гг.) творчески развил идеи брата, высказав ряд глубоких и оригинальных соображений.

2. Василий начал с того, что изобличил несостоятельность деления имен, предложенного Евномием. Согласно его взгляду, по-настоящему бесполезными являются лишь такие сочетания звуков, которые лишены всякого смысла. Значения же всех привычных слов языка образуются исключительно путем «примысления», при этом ни одно из них не может исчерпать собой сущность какой бы то ни было вещи. И это тем более справедливо, когда мы говорим о природе Божества. Василий приводит несколько неоспоримых Его атрибутов, запечатленных в божественных именах: творчество, всемогущество, бессмертие и т.д. В том случае, если прав Евномий, получается, что поскольку каждое из этих понятий объемлет природу Всевышнего, Бог соединяет в Себе много сущностей. Но это, по мнению Василия, абсурдно или, как позднее заметил Григорий Нисский, ложно. Ведь, допустив, что одна

Его природа переходит в другую, мы неизбежно заключаем, что Бог сложен, а значит, изменчив, а значит, тленен (Refutat. 1) [1. С. 26–27]; (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 345].

Отметим в этой связи, что в патристической традиции понятие «примышление» (εὐνοία) означало человеческую способность к изобретению и искусству [5. С. 84]. Применяя его по отношению к языку, Василий указывает тем самым на сугубо земное происхождение и сущность последнего. В более узком смысле, говоря о познании и связанном с ним словотворчестве, богослов толкует примышление как «подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным представлением». Порождая материальную речь, результаты примышления «не исчезают вместе со звуком, но укореняются в душе помыслившего» (Refutat. 1) [1. С. 23]. Подобно Августину, греческие Отцы видели в языке продукт человеческого искусства (τέχνη), которое в их времена понималось в качестве полезной практической деятельности, требовавшей определенной выучки. Эти представления нашли отражение в подчеркнута «техническом» определении, данном Василием речи: «Слово – знаменательное видоизменение в воздухе, производимое словесными орудиями» (De Spir. 16) [1. С. 288]; (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 345]. Будучи артефактом, язык по природе своей относителен и условен, о чем свидетельствует очевиднейший факт множественности его народных форм. Вместе с тем Василий признает, что имена различаются по степени соответствия обозначаемым ими предметам. В данном плане одни из них обладают большим, другие – меньшим совершенством. Но ни одно имя не способно достичь полноты в выражении сущности какой-либо вещи, потому что творение – «дело рук» Бога, язык же создан людьми.

В мире нет ни одной вещи, сущность которой была бы в полной мере рационально постижимой (Refutat. 1) [1. С. 36]¹. Божественная же природа, убежден мыслитель, вообще «совершенно неизреченна» [Там же. С. 40]. Вместе с нею за пределами человеческого разумения и языка пребывают неизреченные сущности ангельских сил (Refutat. 8, 16) [1. С. 287–288]. При этом в противоположность Августину и другим платоникам епископ Кесарийский ничего не говорит о мистическом, сверхразумном пути познания, доступном, по их мнению, ангелоподобным святым. Это, на наш взгляд, обличает аристотелевские корни эпистемологии Василия. Как впоследствии Фома Аквинский, он утверждает, что доступный человеку гносеологический путь имеет чувственно-интеллектуальный характер. Познание мира происходит посредством рационального анализа доставляемых чувствами данных, результаты которого затем синтезируются в единый умственный образ (Refutat. 1) [1. С. 22]. Возьмем для иллюстрации землю. Всем тем, что нам известно о ней, мы обязаны ее эмпирически познаваемым акциденциям: цвету, форме, плотности, температуре и т.п. В нашем понимании именно уникальный набор этих качеств отличает землю от всего остального. По сути говоря, мы знаем, скорее, не *что* она такое, но только *как* она есть для нас (Нехаѐт. 6) [7. С. 169].

В этом плане познание невещественных предметов, включая Самого Творца, не имеет больших отличий от

представленного процесса. В отношении них материалом для анализа служат не акцидентальные признаки, порождаемые материей, но формы, в которых обнаруживаются в мире их действия и эффекты, ими на нас оказываемые. Другими словами, мы познаем Бога и ангельские силы не в их сущности, а в их энергиях, проявляющихся в мироздании. Рассуждая о уразумении Всевышнего, Григорий Нисский замечает: «Призывающими Его именуется не само то, что Он есть (ибо естество Сущего неизглаголанно), но Он получает наименования от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни» (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 364]. Выраженная в этих словах мысль приобрела фундаментальное значение в восточном богословии. В дальнейшем ее разделяли все выдающиеся его представители, начиная с Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.) и заканчивая Григорием Паламой (XIV в.). Возражая еретикам, братья-каппадокийцы утверждают, что абсолютизируемая Евномием «нерожденность» являет собой лишь один из предикатов Творца, который, как и любой другой, ничего не сообщает о том, *что* есть Бог по существу (Refut. Eun. 7, 5) [2. С. 262].

В отличие от молодого Августина, Василий далек от того, чтобы всемерно акцентировать эпистемологическую «нищету» языка. В своих гносеологических размышлениях он исходит из идеи его «несовершенно совершенства», которую понимал немного иначе, чем позднее Аврелий. По мнению этого теолога, язык служит достаточно эффективным средством не только художественно-символического, но и рационально-понятийного познания – *достаточно* эффективным именно и только для человека. Так, рассматривая проблему постижения и наречения Бога, Василий заключает: «Многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но *для нас* (курсив мой. – А.К.) достаточное» (Refutat. 1) [1. С. 31].

В соответствии с традицией, складывавшейся в их эпоху, каппадокийские мыслители постулировали два способа установления предикатов в отношении Творца и других объектов. Смысл первого – катафатического – способа состоит в приписывании предмету некоего присущего ему признака, в то время как суть второго – апофатического – заключается в отрицании несвойственных ему черт [Там же]. С помощью катафатики создаются в числе прочего так называемые общие понятия: Бог, человек, дом, дерево и т.п. По словам Василия, они «открывают нам только бытие (именуемого предмета. – А.К.), но не *что* такое он» [Там же. С. 35]. Ясно, что в плане богопознания наиболее адекватным и приемлемым является второй, отрицательный, путь. С исключительной силой и последовательностью убежденность в этом выразили два других великих каппадокийца. По утверждению Григория Нисского, сущность Божия «выше всякого представления об отличительных свойствах» (Refut. Eun. 1, 26) [2. С. 66]. Применительно к ней не может быть уместным ни один предикат, воплощаемый человеческим словом. И потому, «как говорит апостол, одно есть соответственное Богу имя – вера, что Он выше всякого имени (Флп 2:9)» (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 438]². Правда, при этом, делая небольшую уступку ветхозаветной традиции,

епископ Ниссы допускает, что «собственного наименования Божеской сущности, которое бы выражало вполне Божеское естество, или вообще нет, или оно для нас не известно» (Refut. Eun. 7) [2. С. 250].

Спустя столетие очерченный выше ход мысли довел до логического завершения таинственный мыслитель, известный под псевдонимом Дионисий Ареопагит. Вслед за своими каппадокийскими предшественниками он утверждает, что, даже давая Богу, казалось бы, самые подобающие имена, мы отнюдь не «улавливаем» в них Его природу, но лишь фиксируем, как Он обнаруживает Себя для нас в Своих энергиях. Следовательно, апофатический метод богословия «подобает предпочитать» катафатическому, дерзающему приписывать Богу какие-либо свойства и признаки (De myst. theol. 2–3) [8. С. 577–582]. Безмолвие лучше речи: оно дает знание, что Бог непознаваем (De nom. div. 7, 1) [8. С. 511]. Ибо, как пишет этот мистик, «полное неведение и есть познание Того, кто превосходит все познаваемое» (Ep. ad Gaï. 1065 b) [8. С. 587]. Впоследствии, на исходе Средневековья, эти идеи отстаивались восточными исихастами, а на Западе – рейнскими мистиками и близким к ним Николаем Кузанским.

Отстаивая конвенционалистский взгляд на сущность языка, Василий связывает с ним постулат коммуникативной ответственности. С его точки зрения, это этическое требование особенно актуально для тех, кто дерзает рассуждать и учить о возвышенных предметах богословия. Он не раз заостряет на этом внимание читателей, тогда как его оппонент, судя по всему, не видел здесь никакой проблемы. Ведь если, как утверждал Евномий, в отношении именуемых предметов слова или совершенно пусты, или полностью истинны, то у говорящих есть только одна альтернатива: либо сказать все должным образом, либо вовсе ничего не сказать. Напротив, Василий, развивая деятельностный подход к коммуникации и языку, подчеркивает ценность вдумчивого, бережного обращения со словом: «Поскольку истина уловляется с трудом (в результате многообразных примышлений. – А.К.), повсюду (в речи. – А.К.) должны мы следить за нею» (De Spir. 1) [1. С. 233].

Поскольку мера адекватности речи ее предмету определяется не качеством слов как таковых, но прежде всего характером их использования, первостепенное значение приобретает вопрос об ориентирах и критериях употребления языка. Подобно многим античным интеллектуалам, епископ Кесарии предлагает усматривать эти критерии в узусе. Но если в языческом Риме главными законодателями речевой моды служили литературные классики и выдающиеся ораторы-современники, то в богословских вопросах, в первую очередь, нужно равняться на букву Писания, а затем на понятия и термины, укорененные в Предании предшествующими учителями Церкви. «Человек, наученный страхом Божиим... любит держаться имен, положенных в Писании, и ими наполнять свои славословия», – отмечает Василий Великий, полагая, что лучше не «покушаться вводить новое от себя, [но] довольствоваться тем, что прежде возвещено святыми» (Refutat. 2) [1. С. 70–71]. В то же время, когда более убедительным может стать не ссылка на церковный авторитет, а обращение к житейскому здравому смыслу, отраженному

в народной речи, мыслитель смело апеллирует к «общему употреблению» языка (Refutat. 2) [Там же. С. 76, 96]; (De Spir. 7) [Там же. С. 254].

На этом основании ортодоксальный богослов критикует Евномия за новшества, введенные им в центральные догматы христианской доктрины, которые расходились как с церковным Преданием, так и с общепринятыми нормами речи. Будучи крайним рационалистом, во всем полагавшимся на собственный разум, Евномий действительно не считал необходимым сверяться с названными ориентирами. Однако при этом будет ошибкой видеть в Василии пуриста, а в его оппоненте – антинормализатора. Скорее наоборот: мы видим, что именно Евномий делал все для того, чтобы абсолютизировать букву созданной собственным рассудком терминологии, тогда как Василий ссылаясь на традиционное и расхожее словоупотребление главным образом из полемических соображений. Принимая во внимание условность и подвижность языка, он был далек от идеи «законсервировать» его в одной определенной форме. В этом плане Кесарийский епископ разделял взгляд, общий для Августина и двух других каппадокийцев, утверждавших приоритет мысли над изменчивым словом. В посвященном ему надгробном слове Григорий Назианзин отметил, что «борникам Духа нет никакого вреда от малого изменения в речениях, когда под другими словами узнают они те же понятия; потому что спасение наше не столько в словах, сколько в делах» [3. С. 752]. Евномий же заслуживал порицания за то, что, меняя слова, стремился извратить сами понятия; или, точнее, еретически искажая понятия, он прикрывал это непривычными, вводящими в заблуждение терминами.

Кроме того, Василий подчеркивает теологическую значимость филологической и, уже, герменевтической работы. Ее ценность обусловлена тем, что библейский текст обладает всеми особенностями человеческого языка. Мыслитель видит в этой работе одно из направлений, в которых простирается постулируемая им коммуникативная ответственность. Точным и вдумчивым должно быть не только говорение, но также понимание, тем более когда ему предлежит речь Бога. Не удивительно, что в духе своей эпохи теолог полагает, что главная цель священной герменевтики состоит в постижении глубинных смыслов Писания, сокрытых за символическими покровами языка (De Spir. 5) [1. С. 247].

3. Проанализировав ключевые лингвистические идеи Василия Великого, сосредоточимся на соответствующих воззрениях Григория Нисского, который значительно углубил языковедческую сторону богословской полемики с Евномием. Григорий еще последовательней проводит обоснованную его братом идею языка как артефакта, обладающего конвенциональной природой. По словам мыслителя, «наше слово... нельзя понимать как имеющее собственную сущность, но... оно исчезает вместе со звуком языка», который есть не более чем созданная людьми система условных знаков (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 380–381]. Ее придумали с конкретной целью – служить средством «объяснения сущего» [Там же. С. 406]. Поясняя эту цель, епископ Ниссы замечает, что изобретенный «для нашего руководства к тому, что существует», язык обеспечивает

процесс человеческого познания [Там же. С. 388]. Он упорядочивает и сохраняет в нашей памяти приобретаемое знание, в чем проявляется меморативно-когнитивный аспект его функционирования. В отличие от Августина, который разделял платоновское представление о врожденном знании, нуждающемся в припоминании с помощью речевого стимула, Григорий считает, что суть этого аспекта состоит не в возбуждении, а в самом формировании человеческой памяти. По словам мыслителя, «в нас не может сохраниться раздельное памятование иначе, если обозначение именами заключающихся в нашем разуме предметов не даст нам средства отличать их один от другого» [Там же. С. 387]. Другой аспект коммуникативного существования языка – его можно назвать экспрессивным, если понимать экспрессию в терминах учения К. Бюлера, – заключается в том, что речь служит своего рода материально-чувственным проводником для мысли, являющим ее вовне, за пределы мыслящего сознания. Когда богослов говорит о том, что язык создан для «объяснения сущего», он, судя по всему, имеет в виду не столько когницию, сколько именно экспрессию. Прежде всего, здесь подразумевается донесение результатов собственного мышления до других людей: «истолкователем помышленного делаем мы слово» (Refut. Eun. 1, 38) [2. С. 91].

Христианско-платонической эпистемологии было свойственно противопоставлять мышление и язык, понимавшийся как нечто внешнее по отношению к «чистой» мысли. Без всякого сомнения, в этом проявлялось влияние той черты античной и средневековой ментальностей, которую именуют реализмом. В соответствии с нею абстрактные понятия наделялись самостоятельным бытием, не зависящим от речемыслительной деятельности человека. Людям казалось, что мысль скорее входит в их сознание в готовом виде, нежели создается его усилиями. Этим, на наш взгляд, отчасти объясняется склонность многих средневековых интеллектуалов сводить многообразие способов языкового употребления к экспрессии. Еще Данте на закате Средневековья писал, что единственное, к чему мы по-настоящему стремимся в нашей речи, – это «открыть другим мысль, зародившуюся в нашем уме» (VE I, II) [10. С. 198]. В данном отношении Григорий Нисский отступает от позиции своего брата, утверждавшего аристотелевское представление о важной роли языка в познании. Известно, что в молодости Григорий был увлечен платонической философией Оригена, чей образ мысли наложил отпечаток на его интеллектуальное творчество [11. С. 119; 12. С. 216].

Платонический, или, иначе, ультрареалистический уклон, уводивший его от Василия в сторону августинизма, особенно нагляден в рассуждениях Григория о коммуникативном назначении языка. Отметим в этой связи, что епископ Ниссы не выделяет эту функцию в качестве исходной, а, напротив, ставит ее в зависимость от экспрессивной цели. По его мнению, мы используем язык прежде всего для того, «чтобы движение в нас ума не осталось не сообщенным и неизвестным» (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 405]. Причем люди *принуждены* прибегать к этому орудию в силу своей материальной «дебелости». Ограниченные плотью, мы не

можем сообщаться с окружающими без посредства чувственных знаков. Однако этот вынужденный способ коммуникации отнюдь не единственный. Подобно Августину и другим платоникам, Григорий противопоставляет ему *modum loquendi*³ ангелов, у которых «действие ума и есть слово, нисколько не имеющее... нужды в вещественной услуге органов» [Там же]. Мыслитель дает понять, что и для человека вербальная коммуникация – это временная мера, сохраняющая необходимость до нашего освобождения от материальных уз: «*Теперь же* (курсив мой. – А.К.), так как возникающие в нас мысли по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке, не могут обнаружиться, мы по необходимости, наложив на вещи, как бы знаки, известные имена, посредством их объясняем друг другу движения ума. А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать движения разума, то мы, перестав пользоваться периодической услугой имен, яснее и чище бы беседовали друг с другом, открывая стремлениями разума самую природу вещей, которою занимается ум» [Там же].

В христианском Средневековье оставался открытым вопрос о том, насколько этот ангельский образ общения доступен в земном мире. Одни считали его посмертной прерогативой праведников, другие были уверены в возможности безмолвной коммуникации для пребывающих в тленном теле. Григорий допускает факт такого рода общения в посюстороннем мире. Правда, здесь, по его мнению, оно может совершаться лишь в одном направлении, при котором люди выступают в роли реципиентов сообщений, посылаемых им свыше. Так, в частности, говорил с древнееврейскими пророками Иегова. И потому, когда мы встречаем в Писании «цитаты» с речью Всевышнего, в них нужно видеть не что иное, как «указания Божеской воли, то так, то иначе, сообразно с достоинством причастников благодати, озаряющих чистую и владычествующую силу (ума) святых» (Refut. Eun. 12, 2) [2. С. 384]. Естественно, это не речь в собственном смысле. Изначально лишенная всякой чувственной знаковости, она, если можно так выразиться, только впоследствии «была переведена» священнописателями на человеческий, т.е. древнееврейский, язык.

Завершая разговор о понимании Григорием языкового функционирования, укажем на его теоретическую «слепоту» в отношении перформативного аспекта речи. Направляемые конкретными богословско-философскими задачами, лингвистические размышления этого интеллектуала прошли мимо реального многообразия способов языкового употребления. В его концепции все это многообразие сводится к двум взаимосвязанным целям: экспрессии и информированию. Именно в них, на его взгляд, заключается суть коммуникации. Мыслитель считает, что из-за того, что «наше слово... имеет свое существование в одном голосе и письме», его «нельзя представить делом» [Там же. С. 380]. Выраженная здесь резкая граница между «словами» как чем-то эфемерным и «делами» как чем-то осязаемым берет свое начало в радикальном противопоставлении «слов» и «мыслей», связанном с «недействительным», инертным пониманием речевого мышления, в целом свойственным платонизму.

С еще большей настойчивостью, чем Василий, Григорий Нисский подчеркивает сугубую человечность языка. Люди создали его, что называется, «под себя», неизбежно руководствуясь спецификой своей ментальной организации. Это обстоятельство проливает свет на ключевые особенности языковой природы. По мнению мыслителя, одной из таких особенностей является утилитарно ориентированная ограниченность семантического объема языка. Посредством слова мы осваиваем только жизненно важные для нас сферы бытия, причем в той мере, «насколько [это] полезно для нашей жизни» [Там же. С. 359]. Так, чтобы пользоваться вещами, нам не нужно знать их сущность, и потому, придумывая для них имена, мы можем руководствоваться только их акцидентальными признаками. Это вдвойне справедливо, когда дело касается богопознания. Ничего не зная о природе Всевышнего, мы постигаем Его косвенно, по преимуществу апофатическим путем, но знания, получаемого таким образом, оказывается для нас вполне достаточно [Там же. С. 361].

Сугубо человеческий характер языка также проявляется в антропоморфности его семантики. Констатируя это, Григорий ухватил черту, которой предстояло стать одной из доминант средневекового образа языка, еще только зарождавшегося в его время. С точки зрения богослова, названная черта становится предельно зримой в отношении сверхприродных, не доступных чувствам предметов. Мыслитель замечает, что все имена, которые люди приписывают Создателю, несут на себе след неизбежного родства с названиями человеческих свойств [Там же. С. 357]. Бог, Чье естество непостижимо и неизреченно, позволяет нам по-человечески придумывать для Него имена, дабы дать нам возможность составить и сохранить достаточное о Нем представление.

Как было сказано выше, аналогичным образом Григорий решает проблему Божеской речи, признавая ее исключительно умопостижимый характер, вовсе не связанный с артикуляцией звуков [Там же. С. 378]. Подобно великому номиналисту XIV в. Оккаму, он стремится проложить пропасть между человеческим и Божиим мышлением. По мнению епископа Ниссы, между ними нет в этом плане, по существу, ничего общего: Творцу не свойствен ни наш *modus cogitandi*, ни наш *modus communicandi*⁴. В то же время, разделяя фундаментальную для христианства идею кенозиса (*κένωσις*) – добровольного самоумаления, снисхождения Творца к смертным из любви и милосердия, – Григорий признает факты использования Им человеческого языка, зафиксированные в Библии. Всевышний действительно «сочленял в воздухе слова», которые были слышны всем, даже не просвещенным духовно, людям [Там же. С. 381]. Делая это, Он «приспосабливался» к нашему немощному естеству, «чтобы через все, свойственное нам, руководима была младенческая наша жизнь... и приводима в связь с Божеской природой» [Там же. С. 409]. Чтобы пояснить свою мысль, богослов проводит аналогию с тем, как мы сами, желая установить контакт с ручными животными, «гавкаем» и «кискаем» им.

Проблема божественной речи имела очень важный сугубо лингвистический аспект, во многом благодаря

которому она привлекала к себе интенсивное внимание интеллектуалов. Этот аспект был сопряжен с вопросами о происхождении языка и его исходной форме, которые ставились еще в архаических и античной культурах. Средневековые книжники предлагали два основных ответа. Согласно одному из них, имевшему наибольшую поддержку, язык был изобретен людьми; они реализовали в нем речемыслительную потенцию, заложенную в нашу природу Создателем. В соответствии с другим ответом, язык был «придуман» Богом, Который поместил его готовую форму в человеческую память или каким-то иным образом сообщил праотцам.

Если великие каппадокийцы в своих богословских рассуждениях отстаивали первый взгляд, то такие христианские мыслители, как Тертуллиан, Августин и, позднее, Данте допускали или прямо утверждали второе воззрение, отдавая дань древнейшим космогоническим представлениям. Так, Аврелий высказывался в пользу изначального существования одного-единственного наречия, вероятно, данного людям свыше и дошедшего до нашего времени (*De gen.* 9, XII; 8, XVI) [13. С. 542, 520]. В другом месте он признает, что этим наречием мог быть только древнееврейский язык (*De civ.* 16, XI) [14. С. 792]. По мнению Данте, выраженному в трактате «О народном красноречии», этот язык был воплощением идеальной «формы речи», которая могла сохраниться у всех народов, «если бы не распалась по вине человеческой самоуверенности» (I, VI) [10. С. 200]. После вавилонского столпотворения Творец оставил его неизменным только у древних евреев, потому что они одни не запятнали себя грехом гордыни и, главное, для того чтобы Сын Божий, воплотившись в назначенный срок, мог говорить не на «языке смещения, но благодати» [Там же]⁵.

Подвергая критике описанные взгляды, Григорий Нисский строит аргументацию, направленную на защиту позиции каппадокийцев. Согласно его мысли, язык развивался естественным образом в условиях детерминации как со стороны психофизической организации человека, так и со стороны внешней, природной среды (*De homin. opif.*) [16. С. 35–38]. Несомненно, что в этом суждении Григорий опирается на доктрины философских школ Античности и прежде всего эпикурейцев, с которыми разделяет идею исконной множественности человеческих наречий. «Бог восхотел, – пишет мыслитель, – чтобы люди были разноязычны, предоставил им идти естественным путем и каждому [народу], как угодно, образовать звук для объяснения имен» (*Refut. Eun.* 12, 2) [2. С. 383]. Это воззрение, основанное на представлении о решающей роли внешних факторов в генезисе языка, явно расходилось с универсалистскими интуициями нарождавшегося средневекового мировидения, равно как и со специфическим христианским антропоцентризмом. В качестве дополнительных доводов, призванных опровергнуть веру в исконность древнееврейского языка, брат Василия Великого указывает на то, что хотя Моисей и написал на нем Пятикнижие, это не свидетельствует о его первозданности: Моисей был просто на нем «воспитан и к нему привык» [Там же]. Кроме того, богослов ссылается на неких известных ему филологов, по чьим наблюдениям этот язык был «даже и не так древен, как остальные» [Там же].

Если продолжить анализ идейной преемственности Григория, можно убедиться, что его лингвистические взгляды формировались также под влиянием стоицизма. Это особенно чувствуется в рассуждениях мыслителя о характере языкового конвенционализма. Соглашаясь с Василием, что все слова возникают на основе «примышлений», он считает, что данная процедура «зависит от произвола говорящих» [Там же. С. 390], который ограничен действием упомянутых выше факторов. Григорий признает, что «примышление слов или усвоение имен имеет нечто общее с самими предметами», называемыми ими, ибо «слова суть как бы тени предметов», в определенной степени предопределяемые сущностью последних [Там же. С. 365–366]. Полемизируя со сторонниками сверхъестественного происхождения языка, он говорит об имени: «Не в звуке речений оно произошло от Творца, но самая природа вещи влекла за собой обозначение звуком» [Там же. С. 387]. На этом основании епископ Ниссы соглашается с представлением об исходной мотивированности многих слов и не отвергает познавательной ценности этимологического метода, развитого стоиками.

Таким образом, успех словотворчества в значительной степени зависит от умения правильно уловить специфику именуемого предмета. Это ответственное дело, требующее интеллектуальной одаренности и мастерства от своих агентов. Его результат может различаться по качеству, для определения которого Григорий предлагает два ключевых критерия: «достоверность по мысли» и «произношение в речениях» [Там же. С. 436]. Под первым подразумевается семантическая точность имени, его адекватность вещи. Суть второго не достаточно ясна. Судя по косвенным свидетельствам, мыслитель имеет в виду что-то вроде того, с чем стоики связывали конечный пункт своих этимологических разысканий – так называемую колыбель слова (*cunabula verbi*), а именно гармонию между называемым предметом (его физическим звучанием или впечатлением, производимым вещью) и его именем.

Наиболее совершенный акт словотворчества удовлетворяет обоим критериям. По мнению мыслителя, так порой и происходит на практике, когда «разум не погрешает относительно искомого и звук [слова] метко выражает мысленное посредством соответственного изъяснения» [Там же. С. 435]. Но все же часто имена «прилагаются не так, как должно» [Там же]. В этом признании мы слышим отзвук стоического представления о порче исконной «правильной» формы языка. При этом Григорий постулирует, что в случае, если невозможно соблюсти оба критерия, приоритет должен отдаваться семантической адекватности слова в ущерб правильности или, лучше сказать, *удачности* его звучания. Ведь, во-первых, смысл гораздо ценней формы, и, во-вторых, качество самой мысли не зависит или, по крайней мере, очень мало зависит от речи, сообщающей ее. Заметим, что сходное предпочтение было свойственно Августину и всей средневековой культуре, большая часть жизни которой прошла под знаком августинизма, резко противопоставлявшего «внутреннее слово» «внешнему».

Интересно заметить, что конвенционалистское понимание природы языка не мешало каппадокийским мыслителям верить в магическую действенность бого-

служебных формул и божественных имен, благодаря которой обретают действительность таинства Церкви. Так, утверждая веру и крещение в качестве обязательных и нераздельных между собой условий спасения, Василий Великий объясняет это тем, что они вместе «исполняются одними и теми же Именами», в которых следует видеть проявления единой энергии Божества (*De Spir.* 12) [1. С. 273]. И формулы евхаристического канона епископ Кесарийский характеризует как «речения, имеющие великую силу к совершению таинства» (*De Spir.* 27) [1. С. 332].

С одной стороны, в этом можно усмотреть следствия недомыслия, порожденное «слепотой» к социокультурной обусловленности своих обыденных представлений и отражающих их практик. Вера в действительность церковных таинств была существенной частью их «жизненного мира», но при этом отстаиваемый ими в теории конвенционально-номиналистический взгляд на природу языка логически вел к отрицанию какой-либо бытийной мощи у слова. В соответствии с этим взглядом ни одна единица языка не способна иметь даже самую ничтожную силу, обеспечивающую реальность сакрального ритуала. Последовательно проведенный, этот принцип определил культовую практику крайнего протестантизма, распространением которого была ознаменована «осень» Средневековья. Идеологи этого течения провозгласили иллюзорность прежних церковных таинств, сведя смысл богослужения к благочестивым воспоминаниям о событиях священной истории, толкованию Библии и проповеди. С другой стороны, полагая «крепость христианства» в «Божиих именах, таинственных обычаях и знаках» (*Refut. Eun.* 12, 2) [2. С. 324–326], каппадокийцы признавали, что мистическая сила этих средств проистекает из их освященности традицией Церкви и ее Божественным Основателем – Христом. Эти формулы и имена магически «срабатывают» в таинствах *par excellence* потому, что по промыслу Бога они были установлены Церковью, исполненной Святым Духом. Данная идея не раз озвучивалась в последующей истории христианской мысли, стремившейся противопоставить природу таинств языческой магии.

Подводя итог анализу лингвистических воззрений братьев-каппадокийцев, приведем почти торжественное исповедание Григория, обобщающее суть его гносеологических возражений Евномиию: «Мы не считаем чем-либо великим изобретать звуки для означения предметов» [Там же. С. 389]. На первый взгляд, здесь можно усмотреть противоречие между центральным утверждением о низкой эпистемологической ценности языка, в той или иной мере разделяемым греческими мыслителями и Августином, и высокой культурной значимостью слова, в целом присущей Средневековью. Однако на самом деле это противоречие в существенной мере, хотя и не полностью, кажущееся. Признавая гносеологическую «скудость» языка, Григорий и Аврелий утверждали его исключительную роль в качестве средства, без которого невозможно созидание культуры. Вместе с тем в противоположность гностикам и евномиянам они отказывались наделять слово сколь угодно серьезным онтологическим статусом. С предельной ясностью об этом сказал Григорий Назианзин,

третий великий каппадокиец: «Всякое слово по природе своей гнило и удобоколеблемо и по причине супротивного ему слова не имеет свободы, а слово о Боге – тем более, чем выше предмет, чем сильнее ревность и тяжелее опасность» [3. С. 570].

Эти идеи использовались ими для обоснования правильности их подхода к проблеме богопознания, без разрешения которой был невозможен ответ на вопрос об условиях человеческого спасения. Для гностиков и Евномия путь к вечной жизни состоял в овладении знанием правильных имен, якобы раскрывающих сущность Божества, что сближало их взгляды с магическими воззрениями древних египтян и других язычников. Напротив, ортодоксальные мыслители Церкви делали главный акцент не на рассудочном *знании*, но на правильной *жизни* лично-

сти, разворачивающейся во взаимодействии с Богом и миром. Развивая не радикально рационалистический, но по преимуществу мистический взгляд на сущность христианства, они отрицали бытийную самоценность слова. Августин и каппадокийцы видели в именах лишь знаки, конвенционально установленные людьми. В области богословия эти знаки служат своего рода указателями, не позволяющими сбиться с дороги правоверия, проложенной предшественниками. Конвенциональность языка требует вдумчивого и осторожного обращения со словами, столь легко поддающимся искажению. По этой причине, когда речь идет о богопознании, разумней следовать традиции, нежели вводить какие-либо новые термины, еще не прошедшие испытания временем и соборным сознанием Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ На закате Средневековья эту мысль гениально разовьет и обоснует Николай Кузанский (XV в.), который сходным образом утверждал, что «суть (quidditas) вещей, истина сущего, непостижима в своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть» (De docta ignor. I, 3) [6. С. 53–54].

² О сходных представлениях Григория Назианзина см. [9. С. 846].

³ Способ речи (лат.)

⁴ Способ мышления, способ общения (лат.)

⁵ Впрочем, впоследствии автор «Божественной комедии» выказывает себя уже сторонником первой точки зрения. Утверждая, что изобретенный людьми язык обречен на постоянную трансформацию, из-за которой его первоначальная форма забылась еще задолго до пресловутой стройки в Вавилоне, Данте сопровождает это следующим комментарием:

Естественно, чтоб смертный говорил;

Но – так иль по-другому, это надо,

Чтоб не природа, а он сам решил (XXVI, 130–132) [15. С. 484].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Творения* иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. М. : Паломник, 1993. Ч. III.
2. *Григорий Нисский*. Догматические сочинения : в 2 т. Краснодар : Текст, 2006. Т. 2.
3. *Григорий Богослов*. Собрание творений : в 2 т. Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. Т. 1.
4. *Эдельштейн Ю.М.* Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений: Средневековая Европа. М. : Наука, 1985.
5. *Еп. Илларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров : в 2 т. СПб. : Алетейя, 2002. Т. 1.
6. *Николай Кузанский*. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1979. Т. 1.
7. *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. М. : Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999.
8. *Мистическое богословие Восточной Церкви*. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2001.
9. *Месяц С.В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа. Учение о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века. М. : Прогресс-Традиция, 2005.
10. *Данте Алигьери*. О народном красноречии // Мир Данте : в 3 т. Т. 2: Голенищев-Кутузов И. Жизнь Данте и его малые произведения. Данте Алигьери. Новая жизнь; Пир; О народном красноречии; Монархия; Стихотворения; Письма; Вопрос о воде и земле. М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Литература, 2000.
11. *Карсавин Л.П.* Святые Отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М. : Изд-во МГУ, 1994.
12. *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Клин : Христианская жизнь, 2001.
13. *Августин*. Творения : в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. Санкт-Петербург : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000.
14. *Августин Блаженный*. О граде Божьем. Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000.
15. *Данте Алигьери*. Божественная Комедия. М. : Правда, 1982.
16. *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб. : Аxioma, 2000.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 16 февраля 2011 г.