

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О МИРЕ И ЯЗЫКЕ В АРЕОПАГИТИКАХ

Н. Г. Николаева

Казанский государственный университет

Статья посвящена размышлениям о языке в Ареопагитском корпусе, которые касаются таких основополагающих моментов, как проблемы номинации, семиотические отношения в слове, теория метонимии и метафоры, формирование категориальных отношений в языке, системные отношения в лексике, вопросы перевода. Все эти проблемы рассматриваются в неразрывной связи языка и мышления и являются своего рода отражением вопросов мироустройства, которое, по мысли Псевдо-Дионисия, есть прообраз всяких существующих системных отношений, в том числе и в первую очередь — языка.

Corpus Areopagiticum — сочинения неизвестного христианствующего неоплатоника V века, скрывшегося за именем новозаветного персонажа, обращенного апостолом Павлом, первого афинского епископа Дионисия Ареопагита. В связи с этим их автора принято называть Псевдо-Дионисием. Корпус состоит из четырех трактатов — «О небесной иерархии» (далее он будет цитироваться под аббревиатурой его латинского названия — СН), «О церковной иерархии» (ЕН), «О божественных именах» (DN), «О таинственном богословии» (ThM) — и десяти писем разным лицам (Ер). Традиционно трактаты делятся на сочинения об иерархиях (СН и ЕН) и сочинения о божественных наименованиях (DN и ThM). Такое деление основано на круге проблем, рассматриваемых в них: в трактатах об иерархиях обсуждаются онтологические вопросы мироустройства, излагается теория символа и образа; в трактатах о богонаименованиях затрагивается проблема богопознания — проблема, решаемая средствами эстетической гносеологии. Вместе с тем, нельзя говорить о строгом распределении тем и проблем по отдельным сочинениям внутри корпуса: полная философская картина устройства вселенной, обоснование возможности существования и познания мира складывается лишь в результате изучения всех трактатов. Собственно языковые проблемы (возможности естественного языка, языковые процессы и явления, связь языка и мышления и т.п.) не имеют для автора корпуса первостепенной важности, но рефлексии на эти темы неизбежно возникают по ходу размышления над более глобальными вопросами и отражают один из топосов средневековой христианской философии о некоем параллелизме пос-

троения космического порядка и естественного языка¹.

Перенимая парадоксальный стиль и методологию автора, можно сказать, что точкой пересечения этих параллельных прямых будет слово-логос, воплощающее божественный промысел. Слово одновременно и основа и объект теоретических выкладок автора. Особое внимание слову уделяется в трактате «О божественных именах», в котором затрагивается тема, дискуссионная для философии и теологии (особенно того времени), центральная для семиотики, важная для филологии, — это вопрос об имени. Кроме того, в этом сочинении неоплатоническая основа явно превалирует над христианской догмой, и поэтому картина мироустройства, развернутая в трактате, является скорее не религиозной, а философской. Нас будет интересовать роль божественных имен в этой картине мироустройства как в общем, так и в частности — в свете идеи параллелизма в построении вселенной и языка.

Теорию божественного имени Ареопагитик обобщил в своем труде «Философия имени» русский философ С. Н. Булгаков: «неизреченное, таинственное, неведомое, трансцендентное существо Божие открывает себя человеку в Своих свойствах, эти свойства суть сказуемые, предикаты к Божественному Существу, и, как предикаты, они, становясь в качестве подлежащего, так сказать, *pars pro toto*, становятся именами Божиими» [Булгаков 1999: 146]. При этом «подлежащее вообще не равно своим сказуемым, раскрывается, но не исчерпывается в них, остается им трансцендентно в своем онтологическом ядре [*ibidem*]». Таким образом, существуют божественные имена как предикаты Имени Божия, которое «скрывается для нас,

© Николаева Н. Г., 2006

* Материалы подготовлены при поддержке гранта Президента РФ молодым ученым-кандидатам наук МК-1382.2005.06.

¹ О реализации этого топоса в латинском Средневековье см. статью де Гандильяка [Gandillac 1981].

а вместе и открывается в слове <...>, которое оканчивается некоей абсолютной Иконой <...> трансцендентного имени» [Булгаков 1999 : 156].

Важным представляется, несомненно, какие именно божественные имена Священного Писания выбирает автор для своего изложения. Имена эти он черпает как из Ветхого, так и из Нового Завета, но использует в своем повествовании не все существующие, а проводит определенный отбор. Так, например, он не включает в свой трактат божественное имя Ветхого Завета «Целитель» или весьма существенное новозаветное богоименование «Путь». Те же, которые Псевдо-Дионисий счел необходимым рассмотреть в своем трактате, удивительным образом соответствуют набору «универсальных понятий», выработанному в трудах современных концептуалистов². Сопоставления этих двух систем представлены в таблице.

Принципы соотнесения божественных имен с универсальными понятиями требуют некоторого пояснения, так как внешнее сходство или мотивация приравнивания их друг к другу порой не совсем убедительны, если рассматривать божественные имена вне философской системы Псевдо-Дионисия. Так, в п. 3 нет соответствия понятиям «два», «много», поскольку множественность есть свойство тварного мира (*natura naturata*), единичность, целостность — божественного (*natura naturans*). Среди архетипичных атрибутов п. 4 мы не встретим

имени «Злой» или подобного, поскольку, согласно взглядам Ареопагита, зло не существует, зло — это только недостаток или отсутствие Добра (DN, IV). Соответственно в п.9 не может быть эквивалента понятию «смерть» — в духе христианской телеологии его заменяет имя «Спасение». В п.10 можно было бы включить именование «Причина», часто употребляемое автором, но оно не подкреплено авторитетом Священного Писания. Имя «Вседержитель» показалось нам единственно верным соответствием пространственным понятиям (п. 12) — с той оговоркой, что у Псевдо-Дионисия время и пространство представляется синкретично. К п. 13 относятся те божественные имена, которые у автора сосуществуют с префиксальными вариантами (*hyper-*, *pro-*, *pan-* *arch-*, *aei-*, *holo-* и т.п.), подчеркивающими трансцендентность божественного начала.

В общем же сходство между двумя системами несомненное, и оно тем выразительнее, что совпадает даже в некоторой непоследовательности схемы, изложенной А. Вежбицкой: в основном ее пункты можно соотнести с категориями универсальной грамматики (подобно категориям Аристотеля³), куда, однако, не вписываются «ментальные предикаты» и «речь» (пп. 5, 6). В целом, обе системы можно соотнести как с принципами грамматического строя языка, так и с основными философскими категориями (материя, сущность, коли-

² См. [Вежбицкая 2001 : 53].

³ См. [Степанов 1981 : 120—121].

Таблица

№	Универсальные понятия (по А.Вежбицкой)	Божественные имена Ареопагитик
1	Субстантивы: я, ты, некто/лицо, нечто/вещь, люди, тело	[Аз есмь] Суший, Свет, Красота, Любовь и т.п.
2	Детерминаторы: этот, тот же, другой	Тот же, Другой
3	Кванторы: один, два, несколько, много, все	Единый, Совершенный
4	Атрибуты: хороший, плохой, большой, маленький	Доброе, Великий, Малый
5	Ментальные предикаты: думать, знать, чувствовать, видеть, слышать	Премудрость, Ум, Вера
6	Речь: сказать, слово, правда	Слово, Истина, Справедливость
7	Действия, события, движение: делать, случиться, двигаться	Покой, Мир, Движение
8	Существование и обладание: существовать, иметь	Суший
9	Жизнь и смерть: жить, умереть	Жизнь, Спасение
10	Логические концепты: нет, может быть, мочь, из-за, если и др.	Сила
11	Время: когда, теперь, после, до, долго, коротко, некоторое время, момент	Ветхий денми
12	Пространство: где, здесь, над, под, далеко, близко, сторона, внутри	Вседержитель
13	Интенсификатор: очень, больше	все божественные имена с префиксами <i>hyper-</i> , <i>pro-</i> и т.п.
14	Таксономия: вид, род, часть	Святое святых, Царь царей, Господин господ, Бог богов
15	Сходство: вроде, как	Подобный, Неподобный, Равенство

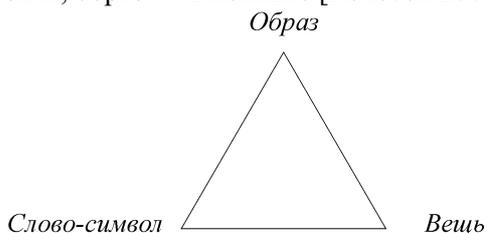
чество, качество, сознание, истина, движение, бытие, жизнь, причина и следствие, необходимость и случайность, время, пространство, род и вид, тождество).

Таким образом, выводы современных концептуалистов находят в истории науки еще одно подтверждение: система универсальных понятий почти в том же виде была сформирована еще христианизирующим неоплатоником V века на основании авторитетнейшего источника. Итак, божественные имена — это концепты, лежащие в основе механизмов мышления и языка.

Принципы мироустройства, изложенные в трактате, также легко проецируются на языковую действительность, а именно на раскрытие сущности слова и теорию номинации. Все живое существует, потому что причастует самому-по-себе-бытию, даруемому Предсущим. Эта схема делает возможным существование божественных имен в смысле энергийных проявлений божественности и существование мира вообще. Принципы строения космоса (мира) можно представить в форме традиционного треугольника:



Возможность слова результирует из соотношения идеи и вещи — символического и образного (см. в частности [Колесов 2004 : 16]). На схему мироустройства легко ложится схема, отражающая сущность слова в трактовке представителя средневекового реализма: взгляд направлен от слова, которое в этом случае являет собой символ (знамение в древнеславянском переводе Ареопагитик). В дальнейшем исторически обусловленное смещение позиции наблюдения над словом превратит знамение в знак, образ — в понятие [Колесов 2002].



Теория символического богословия, изложенная в двух других ареопагитских трактатах об иерархиях — «О небесном священноначалии» и «О

церковном священноначалии», соотносится с языковым осознанием метонимии и метафоры как развивающимися признаками объема (метонимия) и содержания (метафора) понятия⁴. Основное внимание уделяется, конечно, метонимии, поскольку именно она лежит в основе символизации. В Ареопагитиках неоднократно упоминается еще один труд Псевдо-Дионисия — «Символическое богословие», который до нас не дошел (если это вообще не очередная мистификация автора). В «Символическом богословии» Ареопагит объяснял, «каковы от чувственного на божественное метонимии» (ThM, III)⁵. Эти метонимии лежат в основе нашего осмысления мира, который, согласно воззрениям Дионисия, есть ничто иное как символ божественной реальности.

Несмотря на то, что «Символическое богословие» Ареопагита утрачено, его теория символа представлена в других трактатах. При этом очевиден параллелизм в символизме мироустройства и языковой номинации. Божественные слова, воплощенные в словах, есть символы, призванные и скрыть, и одновременно приоткрыть тайну божественности (Ep IX).

Что касается метафоры, то ее рождение как «отношение образа к символу» [Колесов 2002: 182] особенно наглядно демонстрирует в Ареопагитиках разъяснение ангельских изображений (СН, XV). Приведем в качестве примера один фрагмент из этой главы: «Образ льва являет, надо думать, господство, крепость, неукротимость и посильное уподобление сокрытости неизреченного Богоначалия <...>; образ же тельца — крепость, цветущий возраст <...>; образ же орла — царственность, высоту и скорость полета, зоркость, сообразительность, ловкость и умелость <...>». Таким образом, лев, телец, орел и т.д. могут выступать как символы определенных качеств (так как эти качества являются для них характерными), одновременно они могут быть образами небесных сил, и изображение ангельских существ в виде того или иного животного и есть метафора (соотношение символических потенциалов слова с его изобразительной функцией, в конечном счете, развитие содержательной стороны понятия на основе расширения его объема).

Надо отметить, что сам Псевдо-Дионисий практически не использует метафору в своих сочинениях; лишь когда он объясняет глубины своей философии, он пользуется развернутыми метафо-

⁴ Ср. [Колесов 2002: 333].

⁵ Здесь и далее русский текст Ареопагитик приводится в переводе Г. М. Прохорова по изданию [Дионисий Ареопагит 2003].

рами, близкими к эксплицитным сравнениям. Так, объясняя сущность Троицы, он уподобляет ее свету от трех светильников, каждый из которых делает помещение светлее, но при этом невозможно отграничить свет одного из них от других (DN, II); молитву он уподобляет восхождению ввысь по свисающей с неба сверкающей цепи (DN, III) и т.п.

Теория образа и символа, изложенная в корпусе, находит отражение и в обосновании формирующейся грамматической категориальности. Так, В.В. Колесов связывает различие *блага* и *благого* в славянском переводе Ареопагитик с «формированием самостоятельной (и формальной) части речи — имени прилагательного» [Колесов 2002: 332]. Разделение существительного от прилагательного находит теоретическое обоснование в схолиях к трактату «О мистическом богословии», где осмысливается возможность выразить идею качества с помощью существительного, а предметности — с помощью прилагательного: «Отличаются друг от друга единое и единство: одно являет собой нечто превосходящее (абстрактное — *Н.Н.*), а другое свойственное ему качество, как, к примеру, белое и белизна, благое и благодать». Понимание необходимости разграничить существительное и прилагательное встречаем и в тексте основного корпуса. Обычно субстантивированное прилагательное является божественным именем, а образованное от него существительное выражает проявление этого имени в тварном мире (*t'agathon* > *agathotēs*, *благое* > *благодать* и т.п.).

Таким образом, философия автора Ареопагитик, с одной стороны, строится на лингвистических основаниях, с другой стороны, объясняя языковые феномены, сама становится основанием для лингвистики. Столь тесная взаимосвязь не могла не отразиться на манере изложения автора, которому приходится часто пояснять свою мысль, «вслух» подбирать адекватные для ее выражения слова и обосновывать свое словоупотребление. В связи с этим, в его сочинениях неизбежно возникают проблемы системных отношений лексики: омонимии, антонимии и синонимии.

Прекрасным примером изложения сущности омонимии является фрагмент, объясняющий, почему все небесные существа называются силами (небесными), хотя именование «Силы» обозначает божественные умы определенной (средней) ступени в небесной иерархии, в которую входят также Господства и Власти (СН, XI). Во-первых, Дионисий излагает, как могло возникнуть такое совпаде-

ние в именовании: всякий божественный ум представляет собой триаду сущности, силы и энергии, поэтому мы можем называть его и сущностью, и силой (на основе метонимии). Во-вторых, название же ангельского порядка и общее название небесных сущностей не отражает их онтологических связей, потому что к ангелам низшей иерархии невозможно применять именование ангелов более высокого порядка. Кто же именуется в каждом конкретном случае, следует узнавать из контекста. Следовательно, обобщает комментатор Ареопагита, речь идет об омонимах.

Антонимии уделяется не столько внимания в теоретическом плане, сколько в практическом: антонимия лежит в основе антитезы — излюбленного риторического приема Ареопагита, наилучшим образом отражающего его философскую методологию в достижении основной цели его рассуждений⁶. Сочетание апофатического и катафатического способов атрибуции божественной сущности для итогового познания ее трансцендентного характера определило место антонимии и средств ее выражения в трактатах. Это богатая лексическая и словообразовательная (в том числе и отраженная) антонимия. На антитезах, построенных на антонимах, организуется философская мысль Псевдо-Дионисия. Вот один из характерных в этом отношении фрагментов: «Всех сущих ведь Начало и Окончание — Предсущий: Начало — как Причина, Окончание же — как Тот, ради Которого они существуют; <...> Он — и Предел всех, и Беспредельность всяких беспредельности и предела <...>» (DN, V).

Наконец, к явлению синонимии автору приходится часто обращаться в связи с утверждением правомерности того или иного словоупотребления. Особенно горячо он отстаивает право применить к божественности имя *erōs*, практически вытесненное в Священном Писании именем *agapē*, казавшимся переводчикам с древнееврейского более подходящим для библейского стиля⁷. Защищая имя *erōs*, Ареопагит формулирует его уместность в следующих словах, ставших знаменитыми и положивших начало средневековой теории перевода: «Неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи <...> Как будто нельзя число четыре обозначить как дважды два, прямые линии как линии без изгибов, родину как отечество и что-нибудь другое иначе, когда одно и

⁶ Об особенностях антитезы в Ареопагитском корпусе см. в I главе нашей книги [Николаева 2000].

⁷ См. также у Денковой [Денкова 1989 : 74сл.].

то же может быть выражено различными словами» (DN, IV). Эту мысль цитирует и автор Македонского кириллического листка, и экзарх Иоанн в Прологе к своему Богословию. В основе ее лежит принцип: «истина может существовать в разных образах, важно ее понять» [Денкова 1989 : 70]. Это положение сформировало так называемую «открытую теорию перевода» в древнерусской книжности [Матхаузерова 1976 : 29—37]⁸. Концепцию ориентации на смысл, а не на форму последовательно проводили в своей работе славянские первоучители Кирилл и Мефодий.

В философском плане это положение базируется на известной и излагаемой Псевдо-Дионисием теории подобных и неподобных образов. Проблема адекватности перевода, таким образом, усложняется. Все зависит от того, что считать образом, а что прообразом. Если рассматривать любой естественный язык как неподобный, или несходный, образ некоего невербального языка-первообраза, то это будет легитимировать вариативность в языке-образе [Платонова 1997 : 48], то есть создавать ту самую «открытость» и разрешать ту творческую свободу при переводе, которой пользовались первые славянские книжники. Если же принимать за архетип текст оригинала, то перевод будет его образом, который человек (переводчик) в силах сделать подобным, и к подобности начинают активно стремиться, часто в ущерб смыслу.

Интересно, что переводчики корпуса Ареопагитских трактатов на славянский язык, следуя пословному принципу перевода, отдавали предпочтение созданию сходных (подобных) образов, но понимание этого подобия у них было разным. Первый переводчик Ареопагитских трактатов на славянский, афонский старец Исая⁹, в своей работе демонстрирует двойной подход к проблеме сущности и образа: в греческом тексте он видел прежде всего не образ (идеального языка), а сущность, образ которой он должен был воссоздать; когда же он делал свой выбор в пользу какого-то слова или конструкции родного языка (как соответственно греческому оригиналу), он соотносил их уже с идеальным миром эйдосов. Таким образом, задачей Исая было воссоздать **образ текста** в целом, а не образ отдельного слова. Он отражает в

своем переводе основной набор принципов словообразования и текстопостроения греческого оригинала, но допускает в их использовании определенные вольности и позволяет себе отступления от текста-прообраза. В следующем по времени переводе Ареопагитик, сделанном Евфимием Чудовским в конце XVII века, мы наблюдаем более буквальное следование оригинальному тексту, поскольку для Евфимия задача заключается в том, чтобы сохранить (и воссоздать) **образ слова** (каждого отдельного слова текста-прообраза), что в конечном итоге разрушает эстетику текстопостроения. И только позднейшие переводы (XVIII века) отходят от теории образа в широком смысле, при этом сближаясь с ее узким пониманием (почерпнутым из знаменитой цитаты Ареопагита): главное — передать смысл текста оригинала.

Итак, теория образа, изложенная Псевдо-Дионисием Ареопагитом, легла в основу центральной доктрины средневекового перевода — пословного перевода, в какой бы модификации эта доктрина не выступала. Современные переводчики нередко ссылаются на мысль Псевдо-Дионисия о допустимости вариантов при сохранении смысла, но рассматривают ее уже в отрыве от его всеохватывающей теории образа.

Размышления о языке, представленные в Ареопагитиках, касаются таких основополагающих моментов, как проблемы номинации, семиотические отношения в слове, теория метонимии и метафоры, формирование категориальных отношений в языке, системные отношения в лексике, вопросы перевода. Все эти проблемы рассматриваются в неразрывной связи языка и мышления и являются своего рода отражением вопросов мироустройства, которое, по мысли Псевдо-Дионисия, есть прообраз всяких существующих системных отношений, в том числе и в первую очередь — языка.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Буланин, Д.С. Древняя Русь / Д. М. Буланин // История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. — Т. 1: Проза. — СПб: Дм. Буланин, 1995. — С. 17—73.
2. Булгаков, С.Н. Философия имени / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч. в 2 тт. — Т. 2. — М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. — 438 с.
3. Вежбицкая, А. Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вежбицкая. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 288 с.
4. Денкова, Л. Имя Любви (философские источники первой славянской теории перевода: Псевдо-Дионисий Ареопагит и Иоанн Экзарх) / Л. Денкова // *Études balkaniques*. — София, 1989. — № 2. — С. 68—85.

⁸ С чешской исследовательницей дискутирует Д. М. Буланин, который считает, что доктрина перевода на протяжении всего Средневековья была одна и состояла в пословном переводе [Буланин 1995 : 26сл.]. Эта мысль вполне соответствует и идее Ареопагита, если рассматривать ее в более широком контексте его философии.

⁹ Перевод был завершён в 1371 году.

5. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетейя, 2003. — 864 с. — (Серия «Византийская библиотека. Источники»).
6. Колесов, В.В. Философия русского слова / В. В. Колесов. — СПб.: ЮНА, 2002. — 448 с.
7. Колесов, В.В. Язык и ментальность / В. В. Колесов. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. — 240 с.
8. Матхаузерова, С. Древнерусские теории искусства слова / С. Матхаузерова. — Praha: Univerzita Karlova, 1976. — 145 с.
9. Николаева, Н.Г. Трактат Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в древнеславянском переводе / Н. Г. Николаева. — Frankfurt am Main u. al.: Peter Lang, 2000. — [Beiträge zur Slavistik. Bd. XLII].
10. Платонова И.В. Перевод в риторическом типе культуры: Переводческая техника в Геннадиевской Библии 1479 г. / И. В. Платонова. — Дисс.... канд. филол. наук. — М., 1997. — 198 с.
11. Степанов, Ю.С. Имена. Предикаты. Предложения: Семиологическая грамматика / Ю. С. Степанов. — М.: Наука, 1981. — 360 с.
12. Gandillac de, M. Language et connaissance religieuse dans le christianisme du moyen age latin / M. de Gandillac // Sprache und Erkenntnis im Mittelalter: Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 29. August — 3. September 1977. — Berlin: de Gruyter, 1981. — S. 193—210. — [Miscellanea Mediaevalia, Bd.13/1—2].