

УДК 800.2:801.55

СПЕЦИФИКА СЛОВА В АРЕОПАГИТИКАХ И ИХ СЛАВЯНСКОМ ПЕРЕВОДЕ

Н.Г. Николаева

Аннотация

Данная статья посвящена особенностям слова в сочинениях Дионисия Ареопагита и их старославянских переводах, его природе и формальной стороне, рассматриваемых сквозь призму теории божественного имени. Тексты корпуса – как оригинальные, так и переводные – рассматриваются как языковая реализация эстетической теории Дионисия.

Utrum Deus sit nominabilis a nobis (можем ли мы именовать Бога?) – это первый вопрос quaestio 13 «Суммы теологии» Фомы Аквинского – раздела, посвященного божественным именам. Безусловно, Аквинат опирался при разработке этой темы на труды Дионисия Ареопагита. Не исключено, что они его и вдохновили вновь обратиться к этому вопросу (неслучайно Фома не только посвящает божественным именам раздел своей Суммы, но и пишет комментарий на трактат Дионисия – *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*). С другой стороны, Фома Аквинский не стал бы просто повторять основные положения своего авторитетного предшественника, не будь у него собственного взгляда на эту проблему, который он без особо острой полемики с Ареопагитом и излагает в названном разделе 13. Основные расхождения в их трактовке заключаются в том, что принципиальная непознаваемость Бога у Дионисия противопоставляется заключению Аквината: мы можем познать, что Бог – причина всего и все сотворенное отличается от него уже тем, что он не является его частью¹, таким образом мы можем познавать Бога, в том числе и существенно (substantialiter), пусть и несовершенно, в пределах нашего разума². Как сформулировал современный немецкий исследователь этого вопроса, «Фома понимает эту непознаваемость сущности Бога человеком в смысле исчерпывающего или адекватного познания, невозможность которого хорошо совместима с возможностью аналогичного познания сущности»³.

¹ (I, q. 12 a. 12 co: Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causant). Здесь и далее латинский текст дается по электронному изданию корпуса сочинений Фомы Аквинского: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. (Перевод на русский язык мой. – Н.Н.).

² (I, q. 13 a. 2 co: <...> nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius. <...> Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum.)

³ Riesenhuber K. Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin // Sprache und Erkenntnis im Mittelalter: Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Soc. Internat. pour l'Etude de la Philosophie Medievale, 29. August – 3. September 1977 / hrsg. von J.P. Beckmann unter Leitung von W. Kluxen. – Berlin: de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 13/1-2), 1981. – S. 970.

Какие же имена в таком случае мы можем использовать в назывании Бога? Фома так отвечает на этот вопрос: все имена говорятся или в абстрактном, или в конкретном [выражении]. Но в конкретном имена-обозначения не подходят Богу, ибо он прост; так и в абстрактном не подходят, потому как они не обозначают нечто существующее и совершенное. Следовательно, ни одно имя нельзя применить к Богу (I, q. 13 a. 1 arg. 2)⁴. Но в комментарии к этому положению (I, q. 13 a. 1 ad 2) Фома пишет: «И поскольку Бог прост и пребывает, мы называем его и именами абстрактными, чтобы обозначить его простоту, и именами конкретными, чтобы обозначить его сущность и совершенность, хотя эти оба вида имен не способны назвать способ его существования»⁵.

Что для Фомы есть *nomen in abstracto* и *nomen in concreto*? Его определение не совсем совпадает с привычным для нас представлением об именах конкретных и отвлеченных: все сложное, т. е. имеющее содержание и форму, он предлагает называть обозначениями «конкретными», а все простое, т. е. форму без содержания (как пример он приводит слово *albedo* 'белизна', обозначающее лишь, что что-то белого цвета), он предлагает называть обозначениями абстрактными⁶. При этом в словах *concretum* и *abstractum* актуализируется их внутренняя форма: *concretum* – букв. 'сросшееся', а *abstractum* – букв. 'отделенное, отрезанное [от содержания]'. Неслучайно в немецком исследовании эти термины передаются предельно общо как *Zusammensetzungen* и *unzusammengesetzte Ausdrücke*⁷. Таким образом, *nomen in concreto* – это любое языковое выражение, обладающее предикативностью: явной, скрытой, скомпрессованной⁸, т. е. в идеальном варианте – в диапазоне от сверхфразового единства до сложного слова⁹. В конце концов, и класс конкретных слов в современном значении подходит под это определение, так как в абсолютном большинстве случаев называет нечто в совокупности его формы и содержания.

Что касается *nomina in abstracto*, то здесь соотнесенность с *simplicitas* подчеркивает непредикативный характер выражения, отделение именованной формы вещи от именованного ее содержания, что в общем совпадает с теми словами, которые мы сегодня называем *nomina abstracta*, отвлеченными именами.

⁴ <...> omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit, neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

⁵ Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuiamus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficient a modo ipsius.

⁶ <...> ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; <...> inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut *albedo* significat ut quo aliquid est album (I, q.13 a.1 ad 2).

⁷ Riesenhuber, op.cit., S. 981.

⁸ См.: Золотова Г.А., Онипенко Н.К., Сидорова М.Ю. Коммуникативная грамматика русского языка. – М., 1998.

⁹ Ср. также: Кривонос А.Т. Мышление без языка? // ВЯ. – 1992. – № 2. – С. 80: «Способность некоторых сверхфразовых единств, сложных и простых предложений, словосочетаний и сложных слов выражать целое умозаключение, которое формально должно состоять из трех суждений, есть проявление законов мышления, осуществляющихся в формах естественного языка и заключающихся в максимальной редукции языковых средств».

Фома Аквинский в итоге заключает, что Богу более приличествуют имена менее определенные (*minus determinata*) и более общие и абсолютные (*magis communia et absoluta*)¹⁰, и как образец он приводит библейское имя *qui est* (I, q. 13 a. 11), полемизируя и здесь с Ареопагитом, поскольку для Псевдо-Дионисия самым важным именем было *agathon*. Заметим, кстати, что Аквинат, делая еще раз уступку катафатическому богословию, избрал, с одной стороны, казалось бы, *nomen concretum*, хотя основанием, на котором он утверждает свой выбор, как раз является, как бы мы сейчас сказали, отсутствие предикативности: отвлечение от родовых характеристик и временных заимствований¹¹. Так что это имя сближается, с другой стороны, и с *nomen abstractum*, поскольку не выражает ничего, кроме факта бытийственности, в котором нет и намека на «как», «где» или «когда».

Не будем забывать, что рассуждения Фомы основывались на хорошо изученном им тексте трактата Дионисия. Какой же конкретный теоретический (философия) и практический (языковое выражение) материал мог бы послужить основой для размышлений Фомы?

Что касается основы теоретической, то конкретные и абстрактные имена Аквината можно соотнести с теорией подобных и неподобных образов Ареопагита: подобные образы – утвердительные имена в катафатическом методе, но их близость прообразу лишь обманчива, тогда как неподобные образы указывают путь апофатического богопознания: чем дальше они от привычных представлений о божественном, чем парадоксальнее, тем вернее мы подвигаемся по лестнице богопознания¹². Показательно, что первые Дионисий называет чаще *ἀκείῳ* (образ в единстве формы и содержания¹³), а вторые – *ἰῆῶῖδῖέτάέ* (т. е. буквально 'творения формы'). Что касается основы практической, то ее представил сам текст Ареопагитик.

Неоднократно отмечалось, что учение Дионисия об образах нашло отражение прежде всего в средневековой эстетике¹⁴. Но текст Дионисия сам по себе представляет большой интерес в эстетическом смысле. Это своеобразное художественное полотно, отображающее основные эстетические положения его учения (частично мы писали об этом в первой главе нашей диссертации, посвященной текстопостроению трактата «О божественных именах»)¹⁵. Известный болгарский славист К. Станчев, исследуя поэтику древнеболгарской литературы, признавал большое значение трудов Псевдо-Ареопагита в формировании ее эстетических и художественных принципов, особенно значение теории

¹⁰ I, q. 13 a. 11 co: <...> quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis.

¹¹ См.: Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики / С.С.Аверинцев // Древнерусское искусство: Зарубежные связи / ред. Г.В.Попов.– М.: Наука, 1975.– С.385 сл.

¹² Подробнее об этом см.: СН II, 3 (например, по изданию: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии.– СПб.: Глаголь, 1997); Бычков В.В. Образ как категория византийской эстетики // ВВ. – 1973. – № 34. – С. 155.

¹³ См. Николаева Н.Г. *Вобраз* в славянских ареопагитиках // Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы: Междунар. научн. конф., посв. 200-летию Казанского университета (Казань, 4–6 окт. 2004 г.): Труды и материалы. – Казань, 2004. – С. 193–194.

¹⁴ см. работы В.В. Бычкова.

¹⁵ Николаева Н.Г. Трактат Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в древнеславянском переводе // Beitrage zur Slavistik. – Bd. XLII. – Frankfurt am Main u.al.: Peter Lang, 2000.

образов. В литературном творчестве Станчев различает два типа знаков: во-первых, «словесни знаци, т. е. средства за художествено изразяване, в които се използват възможностите на естествения език» и, во-вторых, «знаци-образи, т. е. художественото изображение, което се изгражда чрез словесните знаци и се явява едновременно носител и съдържание на художествената информация»¹⁶. Своеобразие корпуса Ареопагитик состоит в том, что в нем ключевые словесные знаки суть одновременно и знаки-образы, т. е. носители художественной и содержательной информации. И именно словесный знак и является точкой синтеза теории Фомы Аквинского и Дионисия Ареопагита. Если по содержанию этого знака мы можем судить о его подобности или неподобности как образа, то с формальной стороны он будет отражать деление на *nomina concreta* и *nomina abstracta*.

Взглянем теперь с этой точки зрения на то божественное имя, которое признавалось Фомой как наиболее сообразное. Подробно мы уже останавливались на анализе этого имени в славянском переводе Ареопагитик¹⁷. Сейчас наша задача в другом – показать, как функционируют знаки-образы Ареопагитик на примере одного из божественных имен и какое отражение это находит в их славянском переводе.

Начнем с уже известного. Славянское **СЫЙ**, соответствующее греческому $\xi \tau \acute{\iota}$ латинскому *qui est*, во-первых, выгодно отличалось от эквивалентов многих других языков своей несложностью, а во-вторых, издавна носило отпечаток сакральности, так как пришло из Священного Писания и к XIV веку имело уже богатую традицию функционирования в книжных текстах. Но Дионисий – а вслед за ним и переводчик – относительно редко употребляет это имя, а если и употребляет, то непременно обремененное приставками, указывающими на божественную изначальность и трансцендентность: $\Theta \rho \acute{o} \epsilon \nu$, $\Theta \varnothing \pi \epsilon \rho \acute{\epsilon} \nu$ (слав. **предсый**, **прежде сый**, **паче сый**), или наречными определителями, фиксирующимися в формульное употребление: $\acute{\omicron} \rho \alpha \beta \tau \acute{\iota}$, $\acute{\omicron} \acute{\iota} \delta \acute{\iota} \omicron \delta \acute{\iota} \tau \acute{\iota}$ (слав. **присносый**, **въистину сый**).

Гораздо чаще в тексте встречается отвлеченное $\delta \acute{\upsilon} \acute{\iota}$ – (сущ), лишенное, в отличие от имени **СЫЙ**, налета антропоморфизма, а следовательно, более «неподобное». А от этого именования уже легко совершается переход к типично дионисиевому апофатическому имени, которое можно было бы назвать «неподобным образом», потому как Ареопагит использует его и по отношению к Богу, и по отношению к материи, даже злу¹⁸, – это имя $\delta \acute{\upsilon} \acute{\iota} \rho \acute{\iota}$ (несущ).

Те же принципы лежат в основе называния бытия: греческим Ἐπαρξίς , $\rho \rho \acute{\alpha} \rho \xi \acute{\iota} \varsigma$, Ἐλ Ἐπαρξίς , $\tau \acute{\omicron} \epsilon \nu \alpha \iota$, $\rho \rho \epsilon \varsigma \nu \alpha \iota$, $\varnothing \pi \epsilon \rho \epsilon \varsigma \nu \alpha \iota$, $\alpha \acute{\upsilon} \tau \acute{\omicron} \tau \acute{\omicron} \epsilon \nu \alpha \iota$, $\tau \acute{\omicron} \alpha \acute{\upsilon} \tau \omicron \epsilon \varsigma \nu \alpha \iota$, $\tau \acute{\omicron} \mu \epsilon \nu \alpha \iota$ соответствуют славянские лексемы **бытіе**, **предбытіе**, **пробытіе**, **всебытіе**, **еже быти**, **бытное**, **пребыти**, **паче быти**, **преж-**

¹⁶ Станчев К. Поетика на старобългарската литература. – София: Наука и изкуство, 1982. – С. 24.

¹⁷ См.: Николаева Н.Г. Божественное имя *сущий* и категории бытия в трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и его славянском переводе // Материалы Казанской историко-богословской конф. «Современный мир и богословские науки», 17(30) – 18(31) марта 1998 г. – Казань: Изд. КДС, 1999. – С. 163–177.

¹⁸ См. DN IV, 7 Sch. (по изданию: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб.: Глаголь, 1994.)

де быти, ежебытьсто, еже само быти, само еже быти, самобытіе, небытіе. Славянский ряд лексем шире. Прежде мы писали о том, что такая ситуация отражала неустойчивость славянской философской терминологии (по сравнению с греческой) в языке XIV – XVI вв.¹⁹ в силу прежде всего социокультурных факторов. Но были и факторы внутриязыковые.

Разнобой в терминологии является следствием взаимовлияния двух языковых стихий: высокой, во многом искусственной, славяно-книжной, и живой, нейтральной. Экхарт Вайер в своей статье “Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchenslavischen” замечает, что в исследовательской литературе о переводческом стиле XIV века довольно часто можно встретить такие его характеристики, как «рабское подражание греческому», «скверная копия греческого» и т. п. Такие характеристики, по его мнению, хотя и не совсем неправильны, но поверхностны и неточны (*oberflächlich und ungenau*), потому как они не учитывают тот факт, что церковнославянский язык, развиваясь в течение столетий, стал доступен и понятен славянам и в своей грецизированной форме. Поэтому и многочисленные переводные произведения XIV века следует рассматривать в рамках традиции церковнославянского языка, а не мерить его мерилем народно-разговорных языков²⁰, т. е. в нашем случае слова типа **еже быти**, **паче быти** и подобные, являясь несомненно греческими кальками, не должны восприниматься как элементы, абсолютно чуждые церковнославянскому. Древнеславянский язык усвоил их и включил в свою систему (ср. другие переводы того времени), доказательством чему могут служить словообразовательные процессы в сфере этих искусственных имен. Так, например, **еже быти** стало производящей основой для образования **ежебытьство** (и тому, и другому слову в греческом соответствует $\delta\upsilon\epsilon\ \nu\alpha\iota$, стало быть, греческий не мог повлиять на этот процесс). Активность же словообразовательных процессов, наблюдаемых в сфере данных имен, свидетельствует о влиянии стихии живого славянского языка, которому субстантивированные инфинитивы и подобные образования были чужды. Так постепенно утверждается лексема **бытіе**, ставшая к тому же производящей основой многих других образований (см. выше).

Но, кроме внутриязыковых факторов, были, несомненно, и факторы внешние, оказывавшие влияние на выбор имен в славянском переводе. Первейшим из этих факторов был сам текст Ареопагитик. Мы уже говорили здесь о том, что единственным неподобным именем в сфере бытийственных было имя «**меон**», **несущее**. Все остальные соотносимы с мерками земного существования и бытия. Что касается генезиса имен, то почти все они производные. Более того, также многие имена составные – **еже быти**, **паче быти**, **прежде быти**, **еже само быти**, **само еже быти**. Фактически это имена, по терминологии Фомы Аквинского, «конкретные». Предвижу возражения, что переводчик Ареопагитик на славянский вряд ли был знаком с теорией Аквината, но дело в том, что

¹⁹ Николаева Н.Г. Божественное имя *сущий* и категории бытия в трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и его славянском переводе // Материалы Казанской историко-богословской конф. «Современный мир и богословские науки», 17(30) – 18(31) марта 1998 г. – Казань: Изд. КДС, 1999. – С. 165 сл.

²⁰ Weiher E. Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchenslavischen // Anzeiger für slavische Philologie. – 1972. – № 6. – S. 153.

суть этой теории была изложена гораздо раньше эпохи Фомы – она присутствует уже в Ареопагитиках как мысль о том, что всякая множественность и сложность несообразна Богу, она сообразна тварному миру. Отсюда можно сделать вывод, что и составные и сложные имена не могут выступать как имена божественные. В этом отношении сам облик слова выступает как образ этой множественности и сложности тварного.

В этом случае возникает вопрос, почему в тексте сочинений Псевдо-Дионисия и в его славянском переводе так много сложных слов, если речь в нем идет о *божественных* именах? Как пример можно привести следующий пассаж из исследуемого трактата, посвященный имени *сущий*: «»»»»»"ко слову мысль не пресущественное существо понеже пресуществень... но существотворное сущая вся богоначялническаго существаначяля пришествіе въспнѣти (222г – 223а-б²¹). Конечно, общеизвестно, что сложные слова были типичны для греческого языка эллинистического периода, но это не единственно возможное объяснение. Очевидно и то, что Дионисий не отступает от своего парадоксального принципа: нагнетание «неподходящих» имен должно вывести за пределы вербальности и направить на путь истинного богопознания в мистическом откровении. В данном случае роль играет не только (и не столько) значение слов (содержание), сколько их облик (форма). Более того, «гипнотический» эффект словосложений распространяется на всю синтагму, так что стоящие рядом производные образования (типа пресуществень, пришествіе) воспринимаются тоже как слова сложные (что не так уж абсурдно с точки зрения их происхождения). Таким образом, невербальный, эстетический эффект словосложений усиливается. Славянский переводчик, как мы наблюдаем, не разрушает подобных конструкций, а, где возможно, еще и укрепляет их.

Предварительные выводы из всего вышесказанного.

1. Теория подобных и неподобных образов Дионисия в какой-то степени коррелирует с теорией конкретных и абстрактных именовании Фомы Аквината, хотя абсолютных соответствий в духе «подобный образ – конкретное имя, неподобный образ – абстрактное имя» не наблюдается.

2. Причиной тому является прежде всего то, что подобие-неподобие характеризует содержательную сторону имени, а конкретность-абстрактность – его структуру и форму.

3. Текст Ареопагитик во многом служит иллюстрацией философских и эстетических теорий, представленных в нем.

4. Вследствие этого имена в Ареопагитиках одновременно являются и словесными знаками, и знаками-образами.

5. Переводчик корпуса на славянский язык не разрушает замысла Псевдо-Дионисия, а напротив, всячески старается поддержать его, используя для этого различные средства, прежде всего словообразовательные и текстообразующие.

²¹ По изданию: Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. ком. – М.; СПб, 1870.

Summary

N.G. Nikolaeva. The specificity of a word in Codex Areopagiticum and its Old-Slavonic translation.

The present contribution is devoted to specificity of a word in compositions of Dionysius Areopagite and their Old-Slavonic translations, its substantial and formal side within the theory of a divine name. The texts of Corpus – both original as well as translation – are considered as language realization of the aesthetic theory of Dionysius.

Поступила в редакцию
14.02.05

Николаева Наталья Геннадьевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры романо-германской филологии Казанского государственного университета.

E-mail: *Natalia.Nikolaeva@ksu.ru*