

**ПОЛЕМИКА ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА С ИМП.
ЮЛИАНОМ И СОВРЕМЕННАЯ НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА:
МЕХАНИЗМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЯЗЫКА¹**

Во второй половине IV в. имел место последний существенный этап борьбы за умы между языческой и христианской субкультурами. Пророком языческой духовности выступил император Юлиан (331–363), прозванный христианами писателями «Отступником» (за то, что он воспитывался в христианском духе, но в юности отверг его), в молодости – соученик по Афинской академии свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого.

Став императором, в 362 г. Юлиан выпустил свой эдикт о запрещении христианам преподавать, который произвел очень большое впечатление на современников. Идеологическая подоплека этого эдикта сводилась к настаиванию на жесткой связи между религиозной идеологией с одной стороны, и культурой со словесностью, где эта идеология выражается, с другой. Это хорошо заметно по всей антихристианской полемике Юлиана. Например, он пишет, обращаясь к христианам:

Зачем вы присосеживаетесь к эллинской науке, раз для вас достаточно чтения вашего писания?... Ведь, благодаря нашей науке, всякий из вас, кто имеет благодатные задатки, отступает от своей нечестивости; у кого сохранилась хоть капля дарования, тот тем скорее отказывается от вашей нечестивой религии.²

Т.е. кто идет по пути образования, прохождения круга наук, если делает это добросовестно, тот не может не исповедовать традиционных богов, – потому, очевидно, что это вещи жестким образом связаны друг с другом. Эта монолитность, нераздельность традиционного, по мнению Юлиана, богопочитания и традиционной эллинской культуры находит у него свое выражение в понятии «эллинизма» (*Ἑλληνισμὸς*)³.

Вследствие этого Юлиан считал реформу образования важнейшим шагом для реставрации эллинской веры, думая, что стрелка, указывающая на путь правильного, традиционного знания о богах настраивается через восприятие классических культурных традиций. Юлиан так аргументирует свое запрещение участия христиан в преподавательской деятельности:

¹ Данный текст представляет собой развитие идей, изложенных нами в статье: Бирюков Д.С. Вера – язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин // Император Юлиан. Сочинения. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 55–88.

² Юлиан. Против христиан // Ранович А. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 418.

³ См. Письмо 39, 429с, 430d.

Если у кого-нибудь в чем-либо, самом малом, есть расхождения между мыслью и словом, то все равно это зло, хотя и терпимое; но если кто в величайших вещах думает одно, а учит другому, противоположному своим мыслям, то разве это не образ действий торгашей, причем не дельных торговцев, а самых негодных людей?... В самом деле, ведь для Гомера, и Гесиода, и Демосфена, и Геродота, и Фукидида, и Исократы, и Лисия боги были наставниками во всяком учении... Чудовищно, думаю я, толковать их творения и быть нечестивыми по отношению к богам, которых те почитали... Но если они действительно считают мудрыми тех, комментаторами и толкователями которых они восседают, пусть прежде подражают им в почитании богов. Если же они полагают, что те обманывались в том, что наиболее чтили, то пусть идут в церкви галилеян и там толкуют Матвея и Луку⁴.

Итак, для Юлиана язык и его содержание, словесность и способ почитания божества, выраженный в ней, неразделимы, и именно из этого следует, что если кто не верует в эллинских богов, тот не может и не должен пользоваться стилистическими, методологическими и какими-либо иными техниками, предоставляемыми эллинской словесностью. Слова, используемые в словесности и философии, согласно Юлиану, имеют значения, необходимо отсылающие к фиксированным денотатам, традиционным для языческой культуры, – именно исходя из этой предпосылки, Юлиан утверждает, что христиане, обучающие учеников словесности на примерах, взятых из классической античной литературы, в силу того, что они являются христианами, имеют мысли, противоположные словам.

Свт. Григорий Богослов посвятил Юлиану два обличительных слова. На декларируемую Юлианом концепцию «эллинизма», заключающуюся в неразделимости эллинского языка и его содержания (а следовательно, и традиционных эллинских религиозных практик), которая являлась обоснованием этого эдикта, свт. Григорий ответил критикой основоположений юлиановской концепции языка. Эта критика основывалась на понимании того, что любое понятие, и вообще, любое языковое поле не имеет жестко связанного с ним семантического поля, ибо связь между словом и значением гораздо сложнее. При анализе языковой реальности необходимо учитывать и синонимию, и омонимию, и контекст словесного выражения. Свт. Григорий пишет:

⁴ Эдикт, запрещающий христианам преподавать (= Письмо 30, 422b-423d), пер. Д. Е. Фурмана.

Словесность и “эллиниство”, говорит он [Юлиан], — наши, так как нам же принадлежит и чествование богов; а ваш удел — бессловесность и грубость... Что же это за “эллиниство”, к которому относятся словесность, и как можно употреблять и понимать это слово? Я готов вместе с тобой, любитель выражений обоюдных, разобрать его силу и значение, зная, что нередко одним и тем же словом означает разное, а иногда разными — одно, и наконец, разными – разное... Из того, что у одних и тех же людей и язык и верование — эллинские, еще не следует, чтобы язык принадлежал к верованию, и чтобы поэтому справедливо было лишать нас употребления этого языка. Такое умозаключение найдут неправильным и ваши учителя логики. Ибо, если два сказуемых соответствуют одному и тому же подлежащему, то из этого еще не следует, что они и сами — одно и то же⁵.

Как и само понятие «эллинизм» может иметь разные значения, в зависимости от того, к какому денотату его привязывать, так же и нет никаких причин устанавливать жесткую связь (которая для Юлиана составляет суть «эллинизма») между эллинской словесностью и эллинскими богами, почитание которых традиционно осуществляется в рамках этой словесности, ибо эллинский язык и словесность принадлежат не изобретателям их, и не язычникам только, которые традиционно использовали их для почитания своих лжебогов, но всем, кто способен ими воспользоваться.

Таким образом, можно зафиксировать определенную связь между аргументацией Юлиана в связи с его эдиктом о запрещении христианам преподавать и его представлениями о природе имен языка как о том, что дано изначально и неким существенным образом связано с именуемыми. Те, кто не признают существования традиционных богов, подразумевалось Юлианом, не должны вводить учащихся в круг классического образования, т. е. обучать на примере сочинений, повествующих об этих богах – потому, что слово и имя жестким образом связано с именуемым. Как видно, в частности, из приведенной цитаты, позиция свт. Григория относительно природы языка прямо противоположна Юлиановой: слова языка равным образом относятся ко всем, кто ими пользуется; язык имеет в первую очередь коммуникативную функцию.

Ф. Норрис показал, что в целом понимание свт. Григорием природы языка, а в частности – выраженное в его богословских трактатах, написанных, в основном, в полемике с аномеями, подразумевает уверенность, что значение слова определяется в первую очередь

⁵ Слово IV, 102, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. М., 1889. Т. 1. С. 129, с изменениями.

контекстом его употребления⁶. Это становится ясным на основе анализа языка Писания и обыденного языка, осуществляемого свт. Григорием в целях полемики. Приведем один из множества примеров. Одним из аргументов аномеев в пользу того, что Сын не единосущен Отцу, был тот, что в Писании говорится об Отце как о родившем, а о Сыне – как о рожденном, и так как в Писании о рождении Сына говорится в прошедшем времени⁷, то следует вывод о временном характере происхождения Сына, из чего выводилось, что Сын – творение Бога, а не Бог. Отвечая на это утверждение, свт. Григорий указывает, что из грамматической формы глагола еще нельзя делать однозначных выводов о его значении: например, в Писании нередко для глагола, стоящего в каком-то определенном времени, контекст определяет значение, не соответствующее его временной форме⁸. Как пишет Ф. Норрис, интерпретация неоарианами Священного Писания потому и потерпела поражение, что они не понимали, что необходимо учитывать контекст толкуемых пассажей⁹.

Также и полемика с Юлианом свт. Григория свидетельствует, что для него какое-либо понятие или языковое поле не имеет однозначного, жесткого соответствия некоему значению или семантическому полю, а значит, это значение или поле значений приобретает контекстуальность. Это позволяет констатировать, как это делает С. Элм, определенную схожесть проблем полемики свт. Григория с Юлианом и аномеями, а также сблизить позиции Юлиана и аномеев¹⁰.

В итоге, изучая творения свт. Григория, Ф. Норрис пришел к выводу о сходстве его подхода к языку с языковыми практиками Л. Витгенштейна¹¹. Каждый из них принимает, что язык по природе скорее конвенционален, чем естественен; каждый утверждает, что контекст, формируемый языковым сообществом, детерминирует значение. Действительно, позиция свт. Григория на фоне Юлианова привязывания слова к единственному значению и денотату равнозначна новаторской позиции Л. Витгенштейна относительно взглядов Г. Фреге и Б. Рассела, полагавших так или иначе в своих построениях однозначное соответствие между именем и именуемым в рамках искомого формализованного языка (имеется в виду второй этап деятельности Л. Витгенштейна, времени «Философских исследований», в противовес его позиции, выраженной в «Логико-философском трактате», где он не отошел еще от влияния Г. Фреге и Б. Рассела, хотя акцент на контекстуальности ощущается уже и

⁶ Norris F. *Theology As Grammar: Nazianzen and Wittgenstein // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict.* Edinburg, 1993. P. 240.

⁷ Пс. 2, 7; Деян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5.

⁸ «Всякому можно видеть, что в речениях, выражающих время, нередко ставятся времена одно вместо другого; особенно это употребительно в божественном Писании, и не только в рассуждении времени прошедшего, или настоящего, но и будущего. Например, сказано: *зачем мятутся народы* (Пс. 2:1), когда еще не шатались, и еще: *через реку пройдут ногами* (Пс. 65:5), когда уже прошли» (Слово 29 // Творения уже во святых... Т. 3. С. 46).

⁹ Norris F. *Theology As Grammar*... P. 245.

¹⁰ Elm S. *Historiographic Identities*... P. 279.

¹¹ Norris F. *Theology As Grammar*... P. 240.

там). Тем не менее, на наш взгляд, нельзя согласиться с выводом Ф. Норриса, что свт. Григорий не использовал богословский язык и обыденный язык как отдельные языковые игры; т.е. Ф. Норрис считает, что для свт. Григория богословский язык представляет собой ту же языковую игру, что и обыденный язык¹².

На наш взгляд, философия языка свт. Григория не исчерпывается концепцией Л. Витгенштейна. Если целью последнего было выявить устойчивые семейства языковых игр, основанных на определенных формах жизнедеятельности¹³, то для свт. Григория первоочередной интерес представляла, по сути, только одна языковая игра – трансляция языка Предания и расширение этого языка путем завоевания им новых пространств. В пределах же этого захваченного пространства язык тяготеет к сохранению однозначности и постоянства значений, установленных церковной традицией. Это сближает механизмы его функционирования с механизмами функционирования языка науки: подход к языку у свт. Григория можно соотнести с пониманием языка в концепции научного реализма Х. Патнэма. Возражая против методологического анархизма П. Фейерабенда, согласно которому, значение любого термина изменяется при переходе из одной научной теории в другую (так что, например, понятие «температуры» в понимании Галилея совершенно отлично от нашего понимания), Патнэм утверждает, что научные термины вне зависимости от конкретной теории привязаны к определенному участку реальности¹⁴, что обеспечивается каузальным механизмом референции (т.е. от человека к человеку). Этот механизм связан с представлением о единстве внутренней природы естественных видов, за счет чего значения научных терминов образуют некоторое устойчивое ядро, остающееся неизменным при изменении научных теорий, в которых фигурируют эти термины. В отличие от позиции Фреге, согласно которой значения слов являются общим достоянием лингвистического сообщества, Патнэм, в согласии со своей социолингвистической теорией, принимает, что точные значения научных терминов понимаются, уточняются и наращиваются кругом экспертов, квалифицированных в своей области, владеющих также и способом распознавания предметов, к которым привязываются эти термины; именно через них, вследствие подобного рода разделения лингвистического труда, эти точные значения могут стать доступными любому представителю языкового сообщества, который сам по себе может обладать размытым, нечетким пониманием значения¹⁵.

Позицию имп. Юлиана можно соотнести с представлениями П. Фейерабенда: для обоих определяющим является взгляд, согласно

¹² Ibid. P. 249.

¹³ Л. Витгенштейн. Философские исследования. 7; 23.

¹⁴ См.: Патнэм Х. Как нельзя говорить о значении // Структура и развитие науки. М., 1978.

¹⁵ См.: Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 384.

которому значения слов (терминов) определены однозначным образом в рамках данной культурной (научной) традиции; при переходе к иной культурной (научной) традиции, слова (понятия) не сохраняют ядра прежних значений, что влечет за собой отрицание возможности использования одних и тех же слов (понятий) в рамках различных традиций. Конечно, в идеологическом отношении методологический анархизм П. Фейрабенда противоположен радикальному традиционализму Юлиана, однако в плане методологии их позиции схожи.

Позиция свт. Григория, с которой можно сравнить философско-научные представления Х. Патнэма, противоположна вышеописанной: каждый в отношении своей области подразумевает возможность однозначного соответствия некоего понятия и определенного денотата в рамках различных традиций; каждый настаивает на семантической кумулятивности, подразумевающей обогащение и уточнение значений понятий с течением времени. Данная позиция подразумевает динамизм в отношении понимания природы языка. Это проявляется, в частности, в том, что свт. Григорий заимствовал терминологию из античной философской традиции или даже из неортодоксальной христианской традиции, – так, что некое смысловое ядро у заимствованных понятий сохраняется, но в определенном отношении эти понятия изменяют смысловую нагрузку.

В качестве примера можно привести случай использования свт. Григорием в богословском контексте такого понятия, как «Ипостась». Проясняя троическое бытие Бога, свт. Григорий пишет: «Когда же произношу слово “Бог”, вы озаряетесь единым и тройственным светом – тройственным в отношении к особенным свойствам, или к Ипостасям (если кому угодно назвать так), или к Лицам (нимало не будем препираться об именах, пока слова ведут к той же мысли), единым же в отношении к понятию сущности и, следственно, Божества»¹⁶. Свт. Григорий здесь использует пререкаемое среди его современников понятие «ипостась», восходящее к Оригену и неоплатонической традиции, и активно употреблявшееся во времена свт. Григория еретическими авторами в контексте арианского учения. Употребляя понятие «ипостась» в привычном для лингвистического сообщества значении, отсылающем к само-бытийности и единичности, свт. Григорий оговаривает вариативность поля значений, стоящих за этим термином, и нагружает его коннотациями, отсылающими к дискурсу, признанному Церковью в качестве ортодоксального.

Интересно, что механизм, который предлагает Х. Патнэм для объяснения возможности отнесения одного и того же понятия к определенному экстенционалу (объекту) в различных научных теориях,

¹⁶ Слово 39 // Творения иже во святых... Т. 3. С. 215, с изм.

имеет свои аналоги и в древности, и в частности, в полемике свт. Григория Богослова с Юлианом. Х. Патнэм заимствовал у С. Крипке каузальную теорию референции, подразумевающую, что первоначально установленное значение термина передается по каузальной цепочке от одного участника лингвистического сообщества к другому¹⁷. Это связано с важным для концепции Х. Патнэма принципом разделения лингвистического труда: значения научных терминов устанавливаются и постоянно уточняются специалистами, могущими транслировать специфику данного значения другим специалистам, так же как и неспециалистам.

В плане прояснения позиции Юлиана в этом отношении можно указать на постоянный мотив в полемической аргументации свт. Григория, доказывающего, что греческая образованность и язык не принадлежит, как считает Юлиан, их изобретателям¹⁸. Аргументация свт. Григория в данном отношении восходит, в частности, к распространенной в античности проблеме установления имен *φύσει* – *θεσει* («по природе» – «по установлению»): она строится на противопоставлении позиции, согласно которой, к словам языка имеет некое преимущественное отношение тот, кто их нарек, тому пониманию языка, что к словам имеют одинаковое отношение все, кто ими пользуются. Навряд ли свт. Григорий читал многочисленные сочинения Юлиана, однако он вполне уловил суть того аспекта его аргументации, который опирается на понимание природы языка. Действительно, насколько можно судить, Юлиан, с восторгом воспринявший ту теургическую революцию в неоплатонизме, которую произвел двумя поколениями раньше него живший Ямвлих, подразумевает, что все сущее имеет изначально присущее ему имя. Творя вещи, боги их «выкликают»¹⁹, а на самом низшем уровне бытия остается лишь нечто не имеющее имени, безымянное²⁰. Для учения самого свт. Григория принцип разделения лингвистического труда и каузальной природы референции работает в плане его понимания природы церковного Предания: значения языку церковного Предания придают люди, очистившие душу и тело²¹; имеется писанное и неписанное церковное Предание, передающееся мучениками и епископами от поколения к поколению²². Принципиальное отличие в отношении понимания

¹⁷ Putnam H. *Truth and Reference // Naming, Necessity and Natural Kinds*. Ithaca, 1977. P. 73.

¹⁸ Творения иже во святых... Т. 1. С. 70, 128, 131, 133.

¹⁹ «...Солнце, благодаря своей живоогненности и удивительной теплоте, влечет от земли все вещи, выкликает (*προκαλείται*) их и делает растущими. ... Через Гермеса и Афродиту выкликаются (*ἀμακαλείται*) порожденные вещи» (*К Матери Богов*, 172b, 179c).

²⁰ «Логосы всех не суть во всем, и в высочайших и первых причинах мы не должны искать последнее и низшее, после которого уже ничего нет, кроме разве что чего-то лишнего имени» (*К Матери Богов*, 161d).

²¹ «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело» (Слово 27 // Творения иже во святых... Т. 3. С. 5).

²² Ср.: «Сегодня только возвещают нам мудрость, сокровенную от времен Христовых, что подлинно достойно слез! Ибо, если вера началась только за тридцать до сего лет, а почти четырьеста лет протекло со времени явления Христова, то в продолжение столь долгого времени суетно было наше благовествование, суетна была и вера наша, напрасно мученики приняли мученичество, напрасно столь

каузальной природы референции между Юлианом и свт. Григорием заключается в том, что взгляд Юлиана предполагает, что *все* слова эллинского языка имеют происхождение от божественного источника, и, соответственно, их значения в силу этого жестко детерминированы и отсылают к денотату, описываемому в языческой мифологии и литературе, в то время как позиция свт. Григория предполагает, с одной стороны, конвенциональный характер природы обыденного языка²³, а с другой – каузальный характер референции и разделение лингвистического труда в рамках языка церковного Предания, наращивающего значения в ходе исторического процесса.

Итак, можно говорить о двояком подходе к языку у свт. Григория Назианзина, в его отличие от Юлиана. Для дальнейшего изложения сконструируем некую обобщенную языковую модель. С одной стороны, в языке существует внешняя сфера значений, задающихся обыденным языком и субкультурами, не охваченными церковным Преданием. Для этой сферы характерна конвенциональность; здесь работает витгенштейновский подход к языку. С другой стороны, существует внутренняя, сакральная семантическая сфера, задающая спектр значений, устоявшихся в церковном Предании, сформированная церковным сообществом и отцами Церкви; закономерности формирования и структура этой семантической сферы схожи с тем пониманием механизмов функционирования языка, которое предлагает Патнэм. Внутренняя сфера предполагает внешнюю, т.к. слова сакральной семантической сферы берутся из обыденного языка и из языка внешних по отношению к Церкви субкультур. Граница внутренней сферы подвижна и в идеале постоянно расширяется вследствие постоянного изменения географических и исторических условий, в которых находится Церковь, а также необходимости воцерковления все новых субкультур. Поэтому внутренней семантической сфере свойственна как статичность (за счет устойчивости значений, охватываемых ею), так и динамичность (за счет расширения границ).

Д.И. Макаров
Екатеринбург

многие и великие предстоятели управляли людьми и благодать состоит в стихах, а не в вере» (Послание 4, К Кледонию // Творения иже во святых... Т. 4. С. 172). О неписанном предании у свт. Григория см.: «Но ты говоришь: “Кто поклонялся Духу? Кто из древних или из новых? Кто молился Ему? Где написано, что должно Ему поклоняться и молиться? Откуда ты взял сие?” Удовлетворительнейшую на сие причину представлю тебе впоследствии, когда буду рассуждать о неписанном» (Слово 31 // Творения иже во святых... Т. 3. С. 92).

²³ См.: Norris F. *Theology As Grammar*... P. 238.