

Тимирханов В.Р.  
г. Уфа

## ПРОТОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ВОСТОЧНО ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ О СЛОВЕ

Весь комплекс антропологических и гносеологических представлений ранней патристики в разрезе мировоззренческих проблем лингвистического знания имеет смысл определить хронологически как период христианской протофилософии языка.

Каким содержанием должно быть наполнено это терминологическое сочетание и какими могут оказаться его предметная и хронологическая области? Разъясним это следующим образом.

Богословская основа указанного комплекса содержится в нем уже в полном объеме и выполняет по отношению к другим составляющим (компонентам, звеньям) провиденциально-конституирующую функцию. Фундаментальность теологических оснований поддерживается базовым характером полагания: догматический компонент Предания (своего рода компендиум) сохраняется в репрезентативно-сжатом формате и далее не трансформируется, не расширяется, оказываясь вне какой-либо научно-философской конъюнктуры. В то же время этот стабильный «узел» демонстрирует возможности развертывания, творчески осваивается в последующем применительно к задачам религиозной коммуникации, исторической жизни Церкви и критики светской философии.

Другие составляющие комплекса занимают заведомо подчиненное положение. Такому подходу способствует сам стиль мышления и изложения, подчеркнута декларирующий открытый скептицизм в отношении силы рациональных доводов и логических умозаключений, действенности словесно-риторических приемов. «Ибо что уразумеваем мы верую, то вы пытаетесь утверждать из разума, и часто бываете не в состоянии выразить то словом, что мы разумеем ясно... Мы... *не в препретельных языческих премудрости словесех* ищем доказательств, но ясно убеждаем верую, предваряюще построения разума», – пишет

<sup>1</sup> Термин предложен А.Ф. Замалеевым (2; с. 11)

святой Афанасий Великий в назидание языческим мудрецам (1; с. 228-229). Наоборот, система средств авторской аргументации допускает прямые апелляции к общефилософским понятиям и категориям, введенным еще дохристианскими предшественниками, а также к фактам профанного языка, их объяснительным возможностям.

Поскольку русская религиозная философия идейно восходит к особым духовным исканиям мысли, стремящейся самоопределиться в лоне православия, то именно тексты Предания святых Отцов становятся для нее прототипом в той степени, в какой занимающие ее поиски получают мировоззренческие ориентиры, а интересующим ее положениям предлагается органичный стиль философствования. Характеризуя качество и глубину философского мышления в обозначенный период, нужно иметь в виду по меньшей мере два существенных обстоятельства. Первое. Патристика активно пользуется античным философским языком, одновременно признавая, что он идеологически чужд методологическому пафосу Предания. По этой причине в религиозной протофилософии элементы философской систематики Платона, Аристотеля, стоиков редуцированы специфической христианского дискурса. Второе. В процессе реорганизации унаследованной системы складываются оригинальные философские принципы и аутентичный им понятийно-категориальный аппарат, непротиворечивые содержанию Откровения, а также аскетическому и мистическому опыту Отцов Церкви.

Выводная часть философских построений целиком подчинена задаче формирования концепции словоучения. Таким образом, роль философского компонента в организации представлений обсуждаемого нами комплекса следующая: предложить онтологические и эпистемологические основания особого типа знания, логгнозии<sup>1</sup>, а также знания

о самом знании, о познавательных возможностях и познающих структурах человека.

В поисках догматического первоисточника (так, чтобы он имел еще и полемическую заостренность), мы столкнулись с необходимостью обнаружить такой, где явственно просматривались бы мировоззренческие ориентиры движения философской и лингвистической мысли русского имяславия и где наряду с констатацией основ христианского вероучения, а также их истолкованием содержался набор неких характеристик, в которых, как в зерне, хранилась бы информация, прорастающая в дальнейшем в плодотворную научную концепцию. Такой источник, кроме того, в рамках принятого подхода должен удовлетворять следующим требованиям:

- быть непротиворечивым в отношении православного символа веры,
- раскрывать понятия ипостаси, образа и понятие Божественной энергии, принятые в Традиции,
- принадлежать особому типу философствования.

Исследование корпуса канонизированных святоотеческих текстов с точки зрения заявленных позиций заставило нас прежде всего обратить особое внимание на сочинения Александрийского архиепископа святого Афанасия Великого (295–373 гг.).

Сочинения св. Афанасия создаются в беспримерной по жесткости, страстной полемике с Арием, одним из адептов Антиохийской школы Лукиана. Принципиальный пункт разногласий кроется в вопросе о природе Бога-сына. В противовес арианам св. Афанасий восстает против буквализма в понимании текстов Священного Писания, отвергает любые попытки объяснения сотворенности Христа. Это коренное различие ведет к утверждению одной из ранних и важнейших христианских истин<sup>2</sup>. На пути ее решения и доказательства Александрийский архиепископ выстраивает внутренне последовательное, систематичное учение о Боге-Слове. Св. Афанасий вводит понятие омоусиос («единосущный»), благодаря чему задается базовое содержание отношения Сына Божия к Его Отцу. По мере решения этих

задач автор касается ряда проблем, которые, как нам кажется, нуждаются в лингвофилософской транскрипции.

Если диалог Платона «Кратил», по общему мнению, по праву считается одной из первых в истории Древнего мира попыток философски обосновать весь комплекс отношений природы, человека и его речи, то с большой долей уверенности можно говорить о сочинениях св. Афанасия как об одном из первых источников богословского догматико-полемического рассмотрения взаимоотношений Бога-Слова, тварного мира и его особой части – человека в комплексе средств его духовной организации. Главный интерес Платона как исследователя сосредотачивается в сфере языковой номинации; именно с таких позиций Платон анализирует проблемы творца и установителя, законодателя имен, правильности именования, отношения имени и вещи. Святой Афанасий, движимый первоначально задачами борьбы с арианской ересью, приходит к развернутому учению о Боге-Слове и объективно создает тем самым предпосылки «теоантропокосмической» трактовки языка. В.И. Постовалова (ей принадлежит этот термин) употребляет его для обозначения такой парадигмы в философии языка, «в которой язык рассматривается в максимально широком контексте (Бог, человек, космос)» (3; с. 77).

По мнению большинства исследователей, Платон, с его недоверием к человеку и неверием в силы человеческой души, представляет, в общем, статическую картину мира идей, отделенного от вещного мира и хаотического мира человеческой души непроницаемой стеной философского скептицизма. Также скептически относится Платон и к языку, считает язык исключительно чувственным явлением. «Если в «Кратиле» Платон утверждает, что слово не может служить для нас источником знаний об именуемом предмете, то в седьмом письме скептическое отношение Платона к языку усиливается настолько, что слово представляется ему неудовлетворительным способом выражения мысли» (4; с. 145). В отличие от Платона святой Афанасий Великий подчеркивает актив-

<sup>2</sup> Напомним, что св. Григорий Богослов считал догматы Св. Афанасия Великого «законами для православия».

ный характер человеческого знания, смотрит на язык как на особый вид духовной реальности. Ему удается гораздо более тонко объяснить явления мира духовного в человеке и связать их с языковой способностью и речемыслительной деятельностью.

В плане догматическом, теологическом рассуждения святого отца не нуждаются в каком-либо обосновании или тем более защите. Наоборот, сами они надежно подкрепляют выросшее на их фундаменте здание святоотеческого предания. Сегодня в теоретико-лингвистическом прочтении, на наш взгляд, нуждаются следующие положения одного из основателей восточно-христианской протофилософии языка.

Слово Божие не тварно, неподвижно, ничем не содержимо, наоборот, все содержит в Себе. Все произошло и состоялось в Слове и Словом. Оно – источник вселенского порядка, всего тварного мира, всех видов движения и взаимодействия в физическом и понятийном пространстве. Источник Слова – Бог Отец, потому Слово неотделимо от Самого Творца. Подтверждением этого является, по мнению св. Афанасия, сам акт творения, который представляется в виде своеобразного внутреннего собеседования Создателя.

Иначе складываются отношения Слова и человека. В человеке Слово «по причастию», Оно дано человеку извне, как всеобъемлющая власть над ним. Сила Слова – в промышленности всего сущего, в истолковании (Оно – посланник в мир, Ангел Отца Своего) «... Так, представляя умом Божие Слово, необходимо и нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово Истолкователем и Ангелом Отца Своего...» (1; с. 75). В качестве вестника Божественной воли Слово реализуется в области Духа и духовной организации человека. Словом сообщаются человеку сама мысль, языковая способность, возможности созерцания и знания, ведение о себе, собственные его силы и их постижение. Таким образом, Слово, сопровождая конструктивно-регулятивную деятельность Творца и человека, осуществляет также ее интерпретацию.

Поскольку Слово сохраняет в Себе сходство с Создателем, уподобляется Ему по об-

разу (имеет естественное с Ним сродство), то и человек наделяется Словом «начатком» Отчей сущности при условии сохранения сродства в Слове (близости уже не природной, естественной, а воплощенной). Единственным условием сохранения причастности человека к Слову становится его соединение с Духом Божиим. Бог и живет в человеке посредством Духа Святого. «И поскольку Дух, который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе Духа, справедливо почитаемся пребывающими в Боге, а таким образом и Бог пребывает в нас. ... Мы без Духа чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаемся с Божеством; почему, быть нам в Отце есть не наше, но сущего и пребывающего в нас Духа, пока сохраняем Его в себе исповеданием... Это есть моление к Отцу, как написал Иоанн, чтобы чрез Него подавался верующим Дух, чрез Которого надеемся быть в Боге и сочетаться с Ним. Поскольку Слово во Отце, а Дух дается Словом, то хочет, чтобы прияли мы Духа, и чтобы, когда примем Его, имея в себе Духа Слова, сущего во Отце, оказались и мы по Духу соделавшимися едино в Слове, – а чрез Слово и в Отце» (1; с. 133–134). Таким образом, именно через Слово человечество «соделяется» единым с Богом по Духу и становится своим Слову. Уже здесь понятие образа, лежащего в основе человеческого слова как своего рода редуцированного «аналога» Слова, формулируется как онтологическое для восточно-христианской философии. Подобная концепция объясняет и суть взаимоотношения «идеи» и «вещи» у А.Ф. Лосева (5).

Однако многое (в т. ч. и тайны Слова) оказывается скрытым от человека именно в силу его природы: «учение души недостаточно, потому что ум ее омрачается внешним, и не видит она лучшего» (1; с. 68). Вот почему Слово остается «неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо» для человеческой мысли: «Так Слово сокрыло от нас то и другое, и конец всего, и предел каждого...» (1; с. 160). Но при этом как источник Премудрости Слово не скрыто неизвестным от людей. Создатель «ежедневно открывает Его всем; потому что им все стоит и живет» (1; с. 78-79). Снис-

ходя к человеку для познания и уразумения сущего, Божественное Слово становится для людей не только источником жизни, но и «источной Истиной, источной Правдой, источной Добродетелью, ...Дверию, Пастырем, Путем, Царем, Вождем, Спасителем во всем» (там же). Приближение человека к Слову возможно на пути удаления от чувственного и возвышения над своим естеством. «Священное слово встречает нас тогда как зовущее издалека, к чему мы идем, что вынашиваем. Поэтому оно с каждым разом все больше принакает к нашему существу, угадывая нас. Мы слышим в нем – наше ухо так устроено – голос, законченно говорящий то, что в нас еще не готово. Мы поэтому всегда еще не готовы его до конца понять. В нашем отношении к нему никогда нет окончательности. Но мы всегда знаем, что оно говорит *то самое*. Священное слово поэтому и никогда само собой разумеется, требуя толкования, прояснения – и раз навсегда сказано окончательно и бесповоротно и к нему нельзя ничего прибавить», – пишет В.В. Биbihин, характеризуя одно из самых загадочных свойств слова (6; с. 51-52).

Святой Афанасий отстаивает ступенчатость, иерархичность отношений Слова и человека. Можно сказать, что со-бытийные проявления Слова соответствуют уровням Его воплощения в мире в результате различных процессов становления Смысла и обретения Им формы, в целой серии формообразований. Так, Божественный Смысл являет Себя прежде всего в самом акте творения. Изречение, равное промыслению, становится аналогом создания, становления мира. Творение мира представлено диалогически. Но это не собеседование с творимым, например, с человеком, которого еще нет. Бог-Отец беседует не с тварями, которые только должны произойти, Он беседует со Своей Премудростью, со Своим Словом, Которые не извне Его, но омоусийны, слитно пребывают с Ним. Межипостасная среда-общение лишена дискурсивности. В со-общении с тварным миром присутствует особый дискурс, имеются особые условия протекания дискурса. Это своеобразный имманентный диалог или внутренний монолог Твор-

ца при создании мира. Возникает скрытая полемика между открытым автору сакральным смыслом Откровения и его языковой реализацией, вырастающая на глубинном уровне из противоречия между духовным опытом святого отца и языковым аналогом умственных построений. «Речение» Творца везде, конечно, понимается св. Афанасием метафорически, но лишь настолько, насколько оказывается возможным сохранить при семантическом сдвиге онтологическую связь между первообразом и его образом – словом, связь с изначальным пониманием Логоса в его античном, но очищенном от языческого многобожия варианте.

Итак, Творцу приписывается коммуникативно-волюнтативная, интенциональная роль. Если акт творения силою Слова – это своего рода коммуникация, то она, безусловно, внекодовая (Слово ничем не содержимо), расстояние между Говорящим и адресатом отсутствует (субъект-субъектная коммуникация), Говорящий беседует с Самим Собой. «Речь» Творца лишена фонационных механизмов (см., во-первых, указание на кардинальное различие Божественного и профанного языков в отношении дискретности, во-вторых, суждение о нетварности и неподвижности Слова, Которое отлично от сотворенных вещей). Кроме того, Слово называется всегда бывшим, равным Отцу, не имеющим неведения. «Речь» Творца *имплицативная* (целиком принадлежит сфере Автора, но не замыкается в ней, направлена во вне, экстериоризируется в мир), *автосемантическая* (в смысле Премудрости и знания, промысла, известных только Создателю), *прототипическая* (мир как замысел Творца концептуализируется в целом, в отличие от частного и дробного постижения мира человеком как в языковой, так и в научной его картинах). В.В. Колесов очень удачно охарактеризовал эту особенность нашей речемысли: «Человеческий взгляд устремлен на точку, каждый раз видит одну лишь грань бытия, а *сущее* поворачивается перед нами множеством граней, и человек, пытаясь ухватить все целое, судит о целом по его частям, так что и мышление – метонимично, наша мысль в поисках истины цепляется за соседнее, рядом сто-

ящее, уже известное и понятное (*понятое*) и через него пытается постичь сразу все. И совершает ошибки...» (7; с. 87).

Высшим проявлением со-общения Творца с миром становится Его воплощение в Слове-Сыне. Вечное Слово тогда рождается во времени и становится осязаемым. Сфера естественного языка оказывается зоной непосредственного онтологического контакта Слова как Божественного глагола и человека. Создан совершенно особый феноменологический прецедент. Важно при этом, что язык понимается как одна из наиболее восприимчивых структур<sup>3</sup> душевной организации человека. Слово как языковая реальность воспринимлет Бога Слова потому, что оно одно в человеке имеет феноменологически образную природу. Так человек благодаря своей языковой способности становится избранным, выделенным из остального тварного мира. В Иисусе Христе Слово сделалось человеком, «стало в нас». Однако это не означает, что Оно оказалось облеченным скользящими формами материи. «...Объемля целую вселенную и не объемлясь ею, ...Божие Слово в человеке... не связывалось телом, а, напротив того, Само наиболее обладало им; поэтому и в теле Оно было, и находилось во всех тварях, и было вне существ и упокаивалось в Едином Отце» (1; с. 80). Располагая во Христе телесной физической оболочкой, Слово по природе продолжает оставаться нетварным, первичным по отношению к телу (форме), имеет по-прежнему всю полноту власти над ним. Человечески телесное (плотское) одухотворяется и возвышается над остальным вещественным миром, звуковой субстрат человеческого языка стяжает сакральные, эпистемологические и феноменологические возможности. «...Плоть наша есть уже как бы не земная, но со Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом, которое ради нас *плоть бысть*» (1; с. 144). И хотя Слово во Христе «говорит по-человечески», Оно изрекает Божественный смысл. Воспроизводя и теперь образ Создателя, Слово, однако, сохраняет Его «невидимым под покровом тела». Только словами и делами Творец обнаруживает

Себя в Иисусе, поскольку как человеку Ему присущи, например, желания, страдания, труды, даже неполнота знания и, следовательно, «преспевание». «Поэтому и все, что Слово, после того, как сделалось человеком, говорит по-человечески, справедливо относить к человечеству. Ибо Слову свойственно знать сотворенные вещи и не иметь неведения... Неведение относилось к Сыну Человеческому» (1; с. 154). Все, что свершается Христом в Его общественном служении, происходит не как-либо иначе, но при посредстве слова.

Человеческая плоть и человеческое слово становятся инструментом исполнения и аргументации Божественного волеизъявления, знакам естественного языка прямо и непосредственно присваиваются (не по сущности, но по существованию) надприродные возможности. Так Плотноносный Бог предстает миру «осязаемым Словом жизни». «Но по улицам прошел Бог, коснувшись всего земного, и ежедневная пайка не может остаться прозой, она божественная... Во всяком человеческом слове так или иначе дышит божественное... В поэзии, в опыте словесного дара особенно ясно видно, что через нас в нас говорит такое, чем мы не распоряжаемся, и что *именно* говорим, вовсе не всегда знаем» (6; с. 46, 47, 49).

Языковая способность признается важнейшей отличительной чертой людей в сравнении с другими частями тварного мира («свободная душа человека создана, чтобы созерцать мысленно» (1; с. 49)). Выясняя причины активности и познавательных возможностей человека, автор задается следующими вопросами: «Тело по природе смертно; почему же человек размышляет о бессмертии?.. тело – временно; почему же человек представляет себе вечное?..» (1; с. 66). Ответ на эти вопросы св. Афанасий ищет не вовне, а в устройстве духовной структуры человека, и прежде всего в его речемыслительной деятельности, в том, что язык создает духовную реальность второго порядка. «Путь к Богу не так далек от нас,... Он не вне нас, но в нас самих. А если кто спросит, что же это за путь, отвечаю: душа каждого и в ней ум...

<sup>3</sup> Кроме языка особая роль здесь отводится «умному зрению», которое так или иначе с языком коррелирует.

Первым немалым признаком того, что душа человеческая разумна, служит отличие ее от бессловесных; ...что один человек рассуждает о находящемся вне его, мысленно представляет и то, чего нет перед ним, ...человек видимое глазами обдумывает рассудком... Поэтому-то душа имеет понятие о созерцании Бога, и сама для себя делается путем, не извне заимствуя, но в себе самой черпая знание и разумение о Боге Слове» (1; с. 64, 65, 67). Эти мысли задолго предвосхитили представление о языке как знаковой системе, кардинально отличающейся от коммуникации в живой природе тем, что слово выполняет функцию замещения предмета. Ср., например, известное мнение А.Р. Лурия: «Слово удваивает мир и позволяет человеку мысленно оперировать с предметами даже в их отсутствии» (8; с. 39).

Дискретность языка задает его профанные (в сравнении с Божественным Словом и сакральным языком) свойства: дробность речемысли, метонимичность и метафоричность, протекание в пространстве-времени, препятствующие универсальному, всецелому охвату действительности. Поэтому слово в языке, «слово, какое имеет словесный человеческий род, ...слово, сочетаемое из слогов и запечатлеваемое в воздухе» (1; с. 72), есть образ изменчивый, динамичный, определенным способом формализованный, в отличие от Божественного Слова, которое «есть неизменяемый образ Отца Своего. Люди сложены из частей и сотворены из ничего; у них и слово – слагаемое и разлагающееся. Но Бог есть Сый и не сложен; потому и Слово Его есть Сый; Оно не сложено» (1; с. 73).

Следующей ступенью в иерархии взаимоотношений Бога Слова и человека становится сакральный язык. Формам сакрального языка (как использующим общий с естественным, профанным языком набор лингвистических моделей и средств) также свойственно частичное «неведение». Но степень явленности в них семантического Абсолюта, степень преодоления смысловой «дробности» объявляется здесь более высокой в сравнении с обыденными формами речи.

Св. Афанасий различает также формы пророческого и апостольского языка. Бог

неизменно присутствует в прямой речи ветхозаветных пророков. Обращаясь к различным текстам Откровения, он пишет: «...Дух Святой глаголал в пророках... в пророках глаголал Отец: *многочастне и многообразне древле Бог глаголавый Отцем во пророцех, в последок дней сих глагола нам в Сыне* (Евр 1,1)... Сын же наименовал Духа глаголющим в апостолах: *егда предадут вы на соборища, не пыщетеся, како или что возглаголете: не вы бо будете глаголющи, но Дух Отца вашего глаголай в вас* (Мф X, 19-20). ...Давид говорит: *услышу, что говорит о мне Господь Бог* (Пс LXXXIV, 9); и Соломон: *моя словеса рекошася от Бога* (Притч XXXI, 1). И Моисей был служителем словес, изреченных Богом; и каждый пророк говорил не от себя, но от Бога: *сице глаголет Господь...* Итак, в древности к каждому из святых бывало Слово, и освящало приемлющих Его искренно» (1; с. 108, 140). Однако особая роль в ряду сакральных форм принадлежит прямой речи Иисуса Христа.

Низшей ступени про-явления Слова соответствуют со-бытия в остальном (помимо человека) тварном мире, в органической и неорганической природе. Важно, что слово имеет прямое отношение и к ним. Ведь, с точки зрения концептуального представления о слове с позиций имяславия, оно как единица языка синергетично, заряжено целым комплексом физических и органических энергий. Учение А.Ф. Лосева о семантических слоях в слове строится как анализ энергетических проекций Абсолюта в языке (9).

Известно, что складывание религиозного канона явилось одной из причин зарождения стилистики. Н.Б. Мечковская, глубоко изучив этот вопрос, отмечает: «...Вырабатываемые формы речи, отличные от повседневного обихода, религиозное сознание, в сущности, *создает* эти значения и тем самым создает предпосылки для функциональной и экспрессивной дифференциации языковых средств» (10; с. 273). Особым задачам вербализации духовного знания предназначается целый ряд рассуждений святого отца, которые можно было бы назвать стилистической рефлексией. Он специально мотивирует выбор тех или иных словоупотреблений сакральных

текстов либо оговаривает свои семантико-стилистические предпочтения. Так, например, раскрывая суть Боговоплощения, св. Афанасий пишет: «...Все уничижительные речения, употребленные Господом, относятся к Его обнищанию, чтобы мы в Нем обогатились, а не хулили по оным Сына Божия» (1; с. 89). Или: «Но если бы в таком смысле говорил Господь, то надлежало бы Ему сказать не так: *Аз во Отце, и Отец во Мне*, но лучше: и *Я в Отце, и Отец во Мне*, чтобы показывало это не собственное и исключительное отношение Его к Отцу как Сына, но общую Ему со всеми благодать. Но не так сказано, как думают еретики... Поэтому относительно к плоти говорим, что Сын умер, и погребен, и воскрешен из мертвых; по духу же Он был везде, и на небе и на земле. И поскольку Слово было во плоти, то о нем скажется свойственное плоти, например: алканье, жажда, страдание, утруднение, и все тому подобное, что удобоприемлемо для плоти» (1; с. 108, 93, 141). Более того, в исследованных нами текстах замечены вполне определенная стилистическая типология и сознательное ее структурирование.

Подбор формулировок и «фигуры» соединения их в тексте можно определить как способ комплетопетарной (от лат. *completes* «полный» и *petere* «устремляться») когезии. Конфигурация такого типа связности такова, что языковые структуры при прямом последовательном (в соответствии с линейным развертыванием текста) взаимоналожении вступают в видимое противоречие, создают некую алогичную семантическую область, задавая смысловую асимметрию *тварное/нетварное*. Причем именно первый член оппозиции является маркированным. Его задача – отметить освоенные человеческим (прежде всего религиозным) знанием участки видимого мира и мира суждений. Таким образом, размышления о тварном призваны маркировать сферу семантического Абсолюта при помощи языковой семантики и указать тем самым наличие смыслового пространства, неведение о котором есть факт когнитивной асимметрии: противоречия, онтологического различия, несовпадения Божественного Слова и профанного языка.

Апелляция к нетварному через тварное обеспечивает, по мысли автора, возможности семантического взаимодополнения до целого и встраивания без промежуточных звеньев. Так задаются свойства связности текста и целостности его восприятия. Теологически эта когезия обеспечивается соблюдением догматических первоисточников, следованием воле Божественного Духа и сверкой с духовным опытом. Лексико-семантические синтагмы, оформляясь грамматически в пределах структурных единиц текста (предложения, синтаксической фигуры, абзаца, сверхфразового единства и т. д.), эксплицируют определенный смысловой слой, характеризующийся некоей незавершенностью, открытостью семантики. Ясно, что такой прием преимущественно более смыслообразующий, нежели просто технический. Поскольку все, что относится к сфере сверхчувственной, остается в значительной степени «неизъяснимым», речемыслительное представление искомого первообраза во всей полноте никогда не может быть признано ни окончательным, ни завершенным. Наоборот, то, что явлено нам в образах видимого и умопостигаемого невидимого мира, нуждается в поиске адекватных аналогий. Процедура достраивания цельной картины средствами профанного языка поэтому становится важнейшей задачей данного дискурса. Сложная семантико-стилистическая процедура создаст особый тип философствования, справедливо охарактеризованный В.В. Зеньковским как «интуиция бытия» (11; с. 456).

В истории языкознания существует понятие протолингвистики. Его обычно используют, характеризуя состояние взглядов на природу языка в Древнем Египте. Этой стадии в истории развития языковедческой науки приписывается накопление позитивных сведений и представлений о языке, часто подсознательных. На протолингвистическом этапе в рефлектирующей мысли «еще не возобладала тенденция рассмотреть эти явления с точки зрения каких-либо теоретических и абстрактных предпосылок» (4; с. 16). И хотя в нашем случае такие предпосылки имеются, они не становятся самостоятельным основанием для создания специальной

лингвистической систематики. Функции прямого и осознанного наблюдения над языковыми фактами сведены к минимуму. Никакого специализированного языковедческого анализа здесь нет, никакая выводная теория языка не содержится. Но, как ни парадоксально, основные компоненты для начала интенсивного процесса генерирования нового теоретического знания о языке уже наличествуют. Все это позволяет нам говорить о смысловой заряженности восточно христианской протофилософии языка лингвистическим знанием и о богатом *лингвистическом потенциале* текстовых импликатур ее создателей. Имеет место *лингвистическая латентность* святоотеческих текстов, которая выявляется, во-первых, в особенностях православного дискурса (прежде всего через

его верификационные возможности, поиском путей вербализации духовного опыта святых отцов) и, во-вторых, в заботе авторов о соблюдении определенных дискурсивных правил и в этой связи в оценке отдельных языковых единиц.

Задачи изучения восточно христианской протофилософии языка видятся нам так:

- Проследить движение богословской мысли Предания в отношении философских проблем языка.
- Выявить аспекты становления ключевых позиций лингвистической теории имяславия, мотивированных содержанием Предания.
- Осознать соответствующие тексты Традиции как лингвофилософский и лингвокультурный феномен.

**Список использованной литературы:**

1. Святой Афанасий Великий, Архиепископ Александрийский, и его избранные творения. – Минск: Харвест, 2002.
2. Замалеев А.Ф. О русской философии. – СПб., 1998
3. Постовалова В.И. Философия языка: основные подходы и парадигмы изучения (к типологии представления) // Логика, методология, философия науки: XI Международная конференция. – М.; Обнинск, 1995. – С. 76 – 81.
4. История лингвистических учений. Древний мир. – Л., 1980.
5. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994.
6. Бибихин В.В. Слово и событие. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
7. Колесов В.В. Богословие – философия – наука // Колесов В.В. «Жизнь происходит от слова...» – СПб.: «Златоуст», 1999. – С. 84 – 93.
8. Лурия А.Р. Язык и сознание. – М.: Изд-во МГУ, 1998.
9. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во МГУ, 1990.
10. Мечковская Н.Б. Язык и религия. – М.: Агентство «ФАИР», 1998.
11. Зеньковский В.В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.