

Алан из Лилля о правилах языка теологии

В XII в. слово «философия» имело предельно широкий смысл. Так, например, стандартный для того времени пролог, *accessus* (первая лекция курса, посвященного тому или иному сочинению), предпосылаемый любому произведению за исключением книг Св. Писания, включал в себя раздел *cuī ratiō philosophiāe supponit* (части какой философии подлежит) данное сочинение. В «философию» входили, таким образом, и стихотворные сочинения (к примеру, поэзия Овидия), и труды по праву или медицине, и грамматические трактаты.¹ Современная историческая наука рассматривает как философские те учения XII в., которые были основаны на понятиях античной философии. В XII в. эти понятия использовались в логике, теологии, грамматике, риторике, где мы находим отдельные элементы метафизики, но не ее систематическое изложение. Историку, на наш взгляд, важно не только описать эти отдельные элементы метафизики в их взаимосвязи с логикой XII в., но и постараться выявить «собственно философский» интерес схоластиков к проблемам логики, теологии и других дисциплин. Действительно, природа интереса, побуждавшего богословов XII столетия писать строгие логико-богословские трактаты на такие темы как, например, Св. Троица, опровергая давно забытые ереси, современному читателю может быть гораздо менее понятна, чем то или иное конкретное содержание этих произведений. Еще не так давно движущие силы, стоявшие за Абельяровой «Теологией» или «Комментариями к Бозоцию» Гильберта, усматривали в интеллектуальном честолюбии, ставшем отличительной чертой схоластической учености, в «рационализме», проявившем

себя в стремлении применить быстро развивающиеся техники логико-грамматического анализа в области теологии. Насколько неточным применительно к XII в. оказывается противопоставление традиционного, консервативного богословского мышления, отрицательно настроенного к «новшествам» схоластического метода и философского «свободомышлия», посылающего на запрет вторгаться разумом в область тринитарной теологии, убедительно показал Жан Жюливе в своем фундаментальном труде, посвященном Абельяру¹. В самом деле, нам будет трудно понять, что было столь захватывающим для Абельяра и других схоластиков XII в. в перенесении техник рационального анализа в теологию, почему использование свободных искусств в богословии осуществлялось с таким явным азартом, если мы не попытаемся пересмотреть отношение между логикой и богословием и не обнаружим, что не столько разум у Абельяра и Гильберта бросает вызов вере, сколько наоборот, неподвластный разуму предмет богословия оказывается в каком-то смысле отправной точкой для логико-грамматических исследований. Согласно Абельяру, у нас нет понятия Бога и все, что мы можем говорить о Троице, будет лишь правдоподобным, *verisimilis*. Если Бог непостижим, и у нас нет *Ego intellectus*, тогда как мы имеем *intellectus* сотворенных вещей, и именно эти понятия обозначаются словами нашего языка, то наши предположения о Боге будут строиться как-то иначе. Вместе с тем, они неизбежно будут строиться по аналогии с предположениями о сотворенных вещах и наряду со смыслами будут иметь также и денотаты. Именно выбор той или иной денотации оказывается решающим для правильного построения теологических высказываний. Гильберт Порретанский по своему умственному складу, жизненному пути и месту в теологии XII в. был не похож на Абельяра, но у него мы можем найти ту же отправную точку для исследований и сходный теоретический интерес.

Ближе к концу XII в. особенности богословского языка получают более подробное описание в трудах богословов, бывших интеллектуальными наследниками Гильберта — Алана из Лилля и Петра Кантора². Очень во многом (исключая осужденный на Реймском соборе 1148 г. тезис о различии *Deus* и *deitas*) Алан из Лилля следует за Гильбертом Порретанским. В «Правилах теологии» Алан фактически расширяет и систематизирует то, что было сделано Гильбертом в отношении тринитарной теологии, т.е. установление особых принципов теологии как строгой науки. Так же как и Гильберт, Алан перечисляет принципы свободных искусств и, переходя к теологии, именует ее *superiores scientia*, правилами которой «темнее и тоньше» правил прочих наук. «За их неизменную необходимость и славнейшую

¹ *Johinet Jean*. Arts du langage et théologie chez Abélard. Paris, 1969.

² См. обзорную статью о языковых искусствах и теологии XII в.: *Valente Luisa*. Langage et théologie pendant la seconde moitié du XIIe siècle // Ebbersen S. (Hrsg.). Sprachtheorien im Spätmittelalter und Mittelalter. Tübingen, 1995.

¹ См. об этом *Milinis A.* The Medieval Theory of Authorship. L., 1984.

уточенность философы называют эти правила парадоксами... за свою темноту загадками; за внутреннее сияние понимания — эмблемами, ибо достигаются острем чистейшего ума; энтимемами — за то, что как бы скрываются внутри в уме — от «эн», что значит «внутри», и *time* или *timos*, что значит «ум», за свой авторитет они называются гебдомадами или достоинствами». ¹ Эти боэциевы «гебдомады», считает Алан, суть то же, что аксиомы или предположения (*propositiones*). Такие предположения не следует излагать тем, кто занят «спекуляциями» о смыслах, но тем, кто воспринимает тайны теологии «чистым оком философии» и чистым умом восходит к неизреченному?.

В трактате *Theologiae regulae*, перечисляя правила теологии как систематической дисциплины, Алан из Лилля уделяет значительное внимание правилам богословского языка, причем это касается не только правил, непосредственно относящихся к предположениям о Боге, но и более общих философско-теологических положений о природе Бога — сущность Бога рассматривается, прежде всего, через высказывания о ней. Вернее, выражение и смысл онтологических утверждений взаимосвязаны: с одной стороны, все теологические правила, касающиеся богословского языка, находятся в прямой зависимости от основного онтологического тезиса о совершенной простоте Бога и по отношению к нему являются своего рода королями. С другой стороны, любое высказывание о Боге совершается в языке, и тезис о простоте Бога также может быть далее раскрыт только языковыми средствами — путем указания на *importietas* частей речи и самой конструкции предположений о Боге. Описание области языка и ее границ, указание на трансцендентные языку смыслы, осуществленное как рефлексивное обозначение пределов словупотребления, т.е. осуществленное как бы «изнутри» языковой области, образует одну из основополагающих черт схоластического мышления XII в. в противовес мышлению более традиционному.

В анализе языка теологии у Алана можно выделить несколько пластов: общие воды, вытекающие из тезиса о Боге как совершенной монаде, анализ употребления различных частей речи по отношению к ипостасям Троицы и к Божественной сущности, наконец, анализ употребления частей речи в контексте библейской экзегезы. Все

¹ ... propter sui immutabilitatem necessitatem, et gloriosam sui sublimitatem a philosophis paradoxae dicuntur, quasi gloriosae testae, propter sui obscuritatem aenigmata; propter intentum intelligentiae splendorem dicuntur emblemata, quia ratione mentis acutissime comprehenduntur; enigmatemata quasi intus in mente latentia, ab *en*, quod est intus, *time*, vel *timos*, quod est mens; propter sui auctoritatem hebdomades, id est dignitates dicuntur (PL 210: 622A).

² *Iste propositiones quanto intelligentiam habent altiores, tanto magis rectum exiguunt* [0622B] *audiores. Unde non sunt propounded pueribus, et introducendis, qui solis sensum dediti sunt speculationibus, sed illis qui ductu rationis mentis ad ineffabilia conscendunt, et rationi osculo philosophiae secreta perscrutant. Здесь можно усмотреть аналогию с учением Гильберта Порретанского о постижении духовными людьми богословских rationes (см. *Nieken L.O. Theology and Philosophy in the Twelfth Century*. Leiden, 1982. P. 124—125; Нильсен приводит цитаты из неопубликованного комментария Гильберта к посланиям апостола Павла).*

три пласта или темы являются вполне традиционными, и новым оказывается даже не столько объединение их в единое целое, сколько радикальная объективация языка в качестве предмета исследования. Выступая, прежде всего, как систематизатор теологической доктрины и не привнося в нее ничего принципиально нового, Алан пользуется при этом новой терминологией, распространенной в современной ему логике и грамматике. Вопрос о том, можно ли говорить об обратных влияниях семантики, выросшей в богословских контекстах конца XII в., на понятийный аппарат грамматики и логики, пока остается открытым¹. Анализ языка теологии в «Правилах» включает в себя рассмотрение специфики теологической предикации и использования частей речи в высказываниях о Боге: имен существительных, прилагательных, местоимений разных типов, глаголов и того, что в то время называли греческим термином *suprahegemonata*.

Связь онтологического высказывания о Боге с анализом языка для Алана является исходной. Так, цитируя Боэция «Ибо поскольку Бог прост, в Нем нет ничего кроме Него Самого», Алан поясняет: «Поэтому, каким бы термином не показывалось, что Бог есть это нечто, предиктируется одно и то же. Одно и то же полагается этими терминами, когда говорится: Бог есть Бог, крепкий, терпеливый, милосердный»². Утверждения о Боге, таким образом, поясняются через метаязыковые высказывания о том, как «термины» предположения относятся к своим обозначаемым. Правило IX, гласящее: «Все, что есть в Боге, есть Бог» комментируется следующим образом: «То есть всякий термин, который о естественных вещах предиктирует нечто им присущее (*praedicat inherentiā*), о Боге предиктирует сущность. Такая всеобщность, как в высказываниях «Все, что есть в Боге, есть Бог» или «Всякое, что есть...» и т.д., относится ко множеству не обозначаемых, но обозначающих и следствий (*effectum*). Ибо различные обозначаемые разных имен суть следствия одной и той же причины в высказываниях «Бог есть крепкий, благочестивый, благоразумный. Таким образом, имеет место всеобщность в речении и в действии, но единичность в бытии». Далее следует ряд правил, производных от этого и сформулированных еще Боэцием, но здесь выраженных по-новому, с более широким использованием понятий логики и грамматики. Всякое высказывание о Творце есть «соединенное», *coniuncta* *aliquae conjunctione*: когда о Боге предиктируется некий термин, ничего не остается вне этой предикации (Reg. X). В Боге совпадают бытие и сущность (*esse* и *quod est*; Reg. XI), а следовательно, Он не может быть подделанным и, строго говоря, о Боге невозможна предикация³. Опять же, вслед за Боэ-

¹ См., в частности: *Libera A. de Logique et thologie dans la Summa «Quoniam homines» d' Alain de Lille* // Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernitatis. Napoli, 1987. P. 467—68.

² PL 210, 627 C — D. Здесь и далее «Theologiae regulae» цитируются по изданию в *Patrologia latina*, 210.

³ *Eadem ratione nec de simpliciter aliquid praedicatur cum praedicari nihil aliud sit, quam inherere... Unde nulla propositio theologica de inesse est de contingentia, sed de puro esse, vel de necessario. Sive enim dicam. Deus est, sive, Deus est, justus, de puro esse est propositio* (Reg. XII).

цием Алан утверждает, что Бог не получает формального предиката (Reg. XIII). Наконец, из правила о простоте Бога следует и вывод в отношении утверждений о Боге — они только какутся утверждениями о сочетании одного с другим, в действительности не обозначая никакой compositio. Больше чем утверждения, к Богу подходят отрицательные предложения¹. Ссылаясь при этом на апофатический метод Псевдо-Дионисия, Алан говорит о разнице между veritas essendi и auctoritas discendi². В общем смысле богословский язык неправилен: «Всякое имя, которое называется о Боге, называется в несобственном смысле (improprie), так что при разнообразии в бытии речь несообразна» (proprietas est in essendo, sed improprietas in discendo (Reg. XX). Improprietas заключается в переносном, метафорическом употреблении имен, которое бывает разных видов:

«У природных вещей может быть три вида метафоры (translatio). Иногда бывает перенос (translatio) и имени, и вещи³, когда и имя, и вещь переносятся от того, чьи они, к тому, от чего они происходят или согласно чему они есть. Например, когда говорят: «Линия длинная» и само имя «длинная» и обозначаемое (res nominis), т.е. длина, переносятся от того, чьи они, то есть от имеющего линию, к тому, что они есть, т.е. к линии, согласно которой и длина подходит к имеющему линию и само имя «длинная»⁴. Иногда же бывает перенос вещи, но не имени, как в словах «Нивы тучны» тучность приписывается нивам, но не всякое имя, обозначающее тучность [может быть приписано нивам], как имена «полный» или «толстый». Случается порой и перенос (transumptio) имени, но не вещи, как в словах «Монах белый» переносится имя «белый» так, чтобы подойти к монаху, но не переносится обозначаемое. Ведь когда монах называется белым, не говорится, что он имеет качество белизны, но что у него белое платье. В божественных же вещах происходит перенос имени, но не вещи, ибо, когда говорится «Бог справедлив», имя «справедливый» переносится от своего собственного обозначения так, чтобы

¹ Tunc affirmatio composita, sive composita dicitur, cum compositionem significat, quam significare videtur. Ut cum dico: Petrus est justus: haec affirmatio significare videtur compositionem justitiae ad Petrum, et significat quidem. Incomposita vero, [0630B] sive incomposita dicitur affirmatio, cum non significat compositionem, quam significare videtur: ut cum dicitur: Deus justus; non enim ibi significatur compositio justitiae ad Deum, non enim compositum, vel inhaeret; et potius significatur esse justitia, quam justus. Negationes vero de Deo dictae, et verba et propriae sunt; secundum quas respondent a Deo quod ei per inhaerentiam non conveni.

² PL 210, 630 C.

³ Ср. с традиционным определением метафоры: «Metaphora est genus verborumque translatio» (см., напр., *Hugo de Sancto Victor. De grammatica // Victor R. Hugonis de Sancto Victore opera praeparata*, 1966, P. 151).

⁴ Ср. с примером denominativa transumptio у Гильберта Порретанского: *Haring N.-M.* (ed.) *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Toronto, 1966, P. 91, 70.

подойти к Богу, но обозначаемое не приписывается Богу — скорее, Ему приписывается сама божественная справедливость — не иная, чем та, от которой дано имя «справедливый». Ибо одно предписывается, когда говорят «Бог справедлив», другое сопредписывается: предписывается божественная справедливость, сопредписывается действие справедливости на нас. Поэтому когда говорят: «Бог справедлив и крепок», подразумевается тождество предиката, но различие сопредиката. Здесь имеет место соединительная связь, потому что соединяются разные действия, которые сопредписываются в этих предложениях, а именно, действие справедливости и действие крепости. Ведь иногда соединительная связь соединяет обозначаемые, иногда же — сообозначаемые. Обозначаемые, если говорят «Петр благочестив и милосерден», сообозначаемые, когда говорят «Бог благочестив и милосерден»¹.

Res nominis, которую мы перевели как «обозначаемое», очевидно соответствует тому, что средневековые грамматики называли significatum в узком значении этого слова, и является тем, что сегодня называют «смыслом». В данном случае имя прилагательное «длинный» (longum) рассматривается как «отыменное», помен шприт или denomiativum, по отношению к которому longitudo выступает как абстрактное имя, обозначающее реальное качество. Lineatum в примере Алана соответствует тому, что в начале XII в. называлось nominatum, и по отношению к чему во времена Алана использовались терминны «ареллатум» и «suppositum» (в одном из своих значений). Мы это называем значением или денотатом имени².

¹ Potest triplex in naturalibus fieri translatio; aliquando enim fit translatio nominis, et rei, quando et nomen, et res transferuntur ab eo cuius est, ad id ex quo est, vel id secundum quod est, ut [0633C] cum dicitur: Linea est longa, et hoc nomen longa, et res huius nominis, id est longitudo, transferuntur ab eo cuius est, id est a lineato, ad id secundum quod est, id est lineam, secundum quam et longitudo convenit lineato, et hoc nomen, longum. Aliquando fit translatio rei, et non nominis, ut cum dico: Seges est laeta, laetitia attribuitur segeti: sed non omne nomen, quod significat laetitiam, ut hoc nomen, gaudens, vel exultans. Aliquando fit transumptio nominis, et non rei; ut cum dicitur: Monachus est albus, transferuntur hoc nomen albus, ad hoc ut conveniat monacho, sed non res nominis. Cum enim monachus dicitur albus, non dicitur quod sit affectus albedine, sed quia est albi habitus. [0633D] In divinis autem fit translatio nominis, et non rei; cum enim dicitur: Deus est justus, hoc nomen justus transferunt a sua propria significatione ad hoc ut conveniat Deo, sed res nominis non attribuitur Deo; sed rotius ipsa justitia divina Deo attribuitur, non alia, a qua datum est hoc nomen, justus; aliud enim praedicatur, cum dicitur: Deus justus, aliud compraedicatur: praedicatur enim divina justitia, compraedicatur effectus justitiae in nobis. [0634A] Unde cum dicitur: Deus est justus et fortis, intelligitur identitas praedicati, sed diversitas compraedicati: unde correlative conjunctio ibi habet locum, quia correlative diversos effectus, qui compraedicantur in his propositionibus, scilicet effectum justitiae, et effectum fortitudinis; aliquando enim correlative conjunctio correlative significata; aliquando correlative consignificata, significata, ut cum dicitur: Petrus est pius et misericors, consignificata, ut cum dicitur: Deus est pius et misericors. [Reg. XXVI].

² Термин supponere употребляется Аланом в качестве противопоставления praedicare: имя Deus предписывает Deitas и supponit personam (Reg. XXXII). Наряду с supponere Алан использует и термин arponere, который издатель трактата предлагает читать как arpellare (ibid.), однако в предложении «Essentialia dicuntur omnia nomina illa, quae supponunt essentialiam, et arponunt.» речь идет не только о денотации, но и о том, что данные имена могут выступать как в роли субъекта, так и в роли

Все примеры Алана являются примерами предикации и, следовательно, должны истолковываться им как отношения приущности (*inhaerentia*) — такое понимание предикации он обнаруживает в уже упомянутых правилах. Сразу видно, что здесь речь не идет о переносном смысле в привычном для нас понимании: перенос осуществляется как бы с одного уровня реальности на другой. Очевидно, линия не рассматривается как нечто самостоятельно существующее, и потому качество «длина» присуще, в первую очередь, тому, на чем линия начерчена. Второй пример еще нагляднее иллюстрирует смысл понятия «*res pominiis*»: *laetitia* есть реальное качество, которое обозначается разными именами: *laetus*, *gaudens*, *exultans*, но не любое имя применимо к «нивам». В этом случае Алан явно не учитывает, что выражение «*seges est laeta*» с точки зрения истории языка является буквальным, а значение «веселый», напротив, появляется позднее. Алан считает, по-видимому, это выражение инскоказанием, поэтому и говорит о «*translatio*», однако не рассматривает вопрос о том, от чего осуществляется перенос на нивы, и говорит лишь об *attributio* качества, не обсуждая метафоричность или неметафоричность высказывания. С точки зрения Алана, перенос не есть лишь «употребление слова в переносном смысле» или перенос имени, это в первую очередь перенос смысла как некоторого реального качества от одной вещи к другой — перенос, который, тем не менее, осуществляется в речи. Как мы видим, неметафорическое с нашей точки зрения предложение «*topachus est albus*» оказывается примером переноса (или атрибуции) только имени, поскольку качество албедо, являющееся смыслом *albus*, монаху не может быть приписано. В данном случае Алан как бы заостряет традиционное противопоставление реальной предикации и поверхностного грамматического соединения (в котором также использовался пример с *albedo* и *albus*¹).

Если сопоставить третий тип переноса для сотворенных вещей с переносом в богословии, то получится, что *translatio* или *transsumptio* имен от сотворенных вещей к Богу совершенно не обязательно является «фигуральным», инскоказательным словоупотреблением риторического порядка, это «метафорическое» слово-

предиката. О том, что термин *supponere* в своем синтаксическом значении возможно перешел в грамматику благодаря Гильберту Порретанскому см. *Kneerke's C. H. «Suppositio» and «supponere» in 12th-Century Grammar* // *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*. P. 337 ff. Термины *supponere* и *аррелате* фигурируют в глоссах к Приципиану, составленных порретанами в посл. трети XII в. (*Grammatica Prisciana*, ed. by C. H. Kneerke's, K. M. Fredborg // *Sahlers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, 1988). Одновременно Алан пользуется и термином *аррелате*, *аррелатио* (*ibid.*, Рег. XXVIII). В это время этот широко распространенный термин использовался, в частности, другими последователями Гильберта, Эверардом Ипрским (*Didacus Everardi et Rati*, ed. by N. M. Häring // *Mediaeval Studies* 15, 1953).

¹ Ср. противопоставление диалектического и грамматического смыслов предложения у Гильома из Шампо: *de Rijk L. M. Logica modelorum*. Assen, 1967. II, 1. P. 185.

употребление в куда более широком и неопределенном смысле: в примере с «белым монахом» речь может идти о метонимии (*transsumptio*), которая свойственна самому обобщенному языку, но никак не о метафоре как о том, что основано на сходстве¹. Но Алан не различает типы переноса по риторическому основанию (сходство, смежность), для него важно лишь атрибутируется ли нечто реально или нет. В последнем случае переноса среди сотворенных вещей и в случае богословской метонимии переносится только лишь имя, переноса смыслов не происходит². Богу приписывается не *res pominiis*, но *irra justitia* — качество сколь реальное, столь и непостижимое — она не есть *res pominiis* именно потому, что смысл имени — это всегда то, что мы схватываем в понимании.

Можно заметить, что Алан не проводит четкого терминологического различия между *translatio* и *transsumptio*. Для обозначения переноса имен от сотворенных вещей к Богу Алан, однако, предпочитает использовать глагол «*transsumere*» и указывает на разные виды метонимии: *res causam*, *res similitudinem*, *ratione adiuncti* и *negative* (Рег. XXI). Хотя перенос по сходству есть собственно метафора, с еще двумя другими видами переноса ее объединяет то, что она основана на категории отношения — сказываться *res similitudinem*, *ratione adiuncti* и *negative* значит сказываться *relative*, сказываться *res causam* означает сказываться *secundum substantiam* (*ibid.*). Здесь Алан лаконично воспроизводит Августина и Боэция: все *graeidamenta naturalia* сводятся к двум «теологическим предикаментам»: *quid* и *ad quid* (Рег. XXII). Но не имеется ли в виду в сказывании *res causam* причинно-следственное отношение, ведь, как мы видели, сам Алан говорит о том, что нечто может предципироваться о Боге в силу его *effecta*, то есть результатов Его действий? Во всех случаях переноса действие или явление Бога переносится на Него в силу некоторой связи с Ним, что может быть истолковано как основание метонимии, под которую подпадает и метафора. Созвучие и близость имен, используемых в теологии, их обозначаемым, заключено, таким образом, в рамки метонимии³. Если быть точнее, термин *transsumptio*, как напоминает Жюливе, согласно Квинтилия-

¹ Если усматривать в этом высказывании метонимию, то тогда и такое буквальное словосочетание, как «черная кошка», также окажется метонимичным. В известных нам современных концепциях метафоры высказывание «*topachus est albus*» не будет метафорическим (так, например, по классификации Бикертона, оно, по-видимому, не будет ни буквальным, ни метафорическим, но основанным на «постоянном присвоении атрибута» — *Бикертон Д.* Введение в лингвистическую теорию метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 301).

² Ср. у Петра из Лутатре: «... cum *аррогатиат* *Rati* *nomem* non *res pominiis transsumptionis causam*» (*Regius Pictaviensis*, *Septeminae*, PL 211, 877).

³ Общее правило, которое выдвигает Алан в отношении теологической речи, гласит, в частности: «*Ut etiam rei, de qua loquimur, sit consonus, debet enim theologus habere septemones cognatos rebus, de quibus loquimur*» (Рег. XXXIV). *Improprietas verborum* очевидно насколько не противоречит этому требованию, но должна соответствовать определенным правилам.

ну есть латинский эквивалент греческого *metalepsis* — метонимии, состоящей из одной лексемы¹. Металемпсис, по Квинтилиану, имеет место там, где переход между двумя терминами возможен благодаря третьему, занимающему срединное положение². В нашем случае, очевидно, имена следствий и подобий будут выступать в роли этих средних терминов и при таком посредничестве действительно будут переноситься имена, но не их смыслы — отношение остается вполне реальным, но не предполагает смыслового тождества или даже родства.

Как мы видим, Алан определяет метафорическое употребление имен по отношению к Богу через понятие особой предикации. Смысл упоминавшейся выше *corulativa coniunctio* разъясняется здесь через термины *contraedicatum*, *contraedicare* и *consignificatum*. Понятие *consignificatio* ко времени Алана уже давно употреблялось, а в XII в. оно проникает в теологию³. В основе «сообозначения» разных имен, предизируемых о Боге, лежит все то же различие порядков речи и

¹ *Ubi vel* / Rhetorique et theologie dans une page de Roitiers // Gilbert de Roitiers et ses contemporains. P. 195. Определение металемпсиса Жюлиан берет из *Diapiries* B. Gradus. Les procédés littéraires (Dictionnaire). Paris, 1980. P. 285. Квинтилиан рассматривает *transumptio* в *de Institutione oratoria*, VIII, 6.

² Впрочем, согласно Квинтилиану (*ibid.*), этот средний термин или «medius gradus» сам ничего не обозначает («*inibi ipse significans sed praedans transiunt*). Известно, что сочинение Квинтилиана было найдено лишь в 1416 г. Подожо Братчоллини, поэтому у Алана и его современников должен был быть другой источник. Скорее всего, им был трактат *Arts maior* Дюната. В средневековых комментариях к Дюнагу и у Беды Достопочтенного мы находим определенное металемпсиса как некоего «речевого оборота, постепенно (*gradatim*) проявляющегося к тому, что он показывает» (*Verba Tenenda*). De schematibus et tropis, сар. 2). Тем самым, здесь воспроизводится представление о среднем *gradus*, опосредующем перенос имени. В целом, однако, авторы XII в. не были склонны специально отличать *transumptio* от *translatio* (см. употребление *transumptio* в «Металогике» Иоанна Солсберийского, PL 199, 845).

³ Это понятие фигурирует в бозливом переводе *De interpretatione* Аристотеля, где говорится, что глагол «сообозначает время» (PL 64; 302), а в средние века оно начинает использоваться и при определении значения имени. Например, мы можем встретить это понятие в экспликации прещианова определения имени в анонимных glossах к Присциану второй пол. IX в. («...*poten significat qualitatem et consignificat substantiam*» — *Liuhala* A. Syntax and Dialectic in Carolingian Commentaries on Priscian's *Institutiones grammaticae* // History of Linguistic Thought in the Early Middle Ages, ed. by Vivien Law. Amsterdam, 1993. P. 154). Гильом из Конша выделяет несколько значений «*consignificatio*» (*de Rijck L.M. Logica modernorum*. Assen, II, I. P. 227), а во второй половине XII в. это понятие прочно входит в теологию и его можно встретить в сочинении «О Троице» Ринара Сен-Викторского (PL 196; 915A), «Септениах» Петра из Пуатье (PL 211, 803B) и в трактате *De tropis loquendi* Петра Кантора (*Valerie L. Phantasia contemplativa*. Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel *De tropis loquendi* di Pietro Cantore. Firenze, 1997. P. 162 ff). Понятие *consignificatio* было тесно связано с понятием *modus significandi*, которое впоследствии стало одним из ключевых в спекулятивной грамматике модистов. Об истории этих понятий в грамматике первой пол. XII в. см. *Friedborg K.M. The Dependence of Petrus Heilias Summa super Priscianum on William of Conches' Glossa super Priscianum* // *Salicis de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, 1973, xi: P. 28—32. Гильберт Порретанский говорит об отличии предикации о Боге от предикации у сотворенных вещей в терминах различия *modus dicendi* и *sensus* — первый сохраняется при переходе к Богу, второй изменяется (*Flating N.M. (ed.)*, Op. cit. Pp. 123, 30). Эверард Ипрский говорит о том же как о различии между *modus significandi* и *significatio* (Op. cit. P. 270).

бытия, которое определяет особый характер употребления имен по отношению к Богу. Богословская предикация не может быть исчерпана в речи, ибо она не совпадает с речью («одно высказывается, другое предизируется»¹) и предполагает неопределенное множество возможных «сопредикатов»². Тем самым, имена в теологии лишены привычной определенности. Чем имя проще и «абстрактнее», тем оно больше подходит к Богу. Абстрактные имена больше подходят к Нему, чем имена конкретные³, и меньше всего — имена прилагательные⁴. Более того, Алан говорит, что имена «*propompinantur*», т.е. обращаются в местоимения:

«Поскольку всякое имя в соответствии с первым установлением дается от свойства (*proprietas*) или от формы, и Бозций говорит: «Среди вещей, состоящих из формы и материи, один человеческий дух (*animus*), который, как изволил, положил имена вещам...», то перенесенное (*translatum*) к божественной форме имя отпадает от формы, по которой оно было дано, и неким образом становится бесформенным (*informe*). Ибо имя становится местоимением (*propompinatur*), когда обозначает божественную усую. Ведь оно обозначает одну субстанцию, и когда кажется, что оно обозначает свою форму или качество, оно обозначает не их, но божественную форму, как когда говорят «Бог справедлив» или «благ» (Reg. XVII).

Однако и местоимения употребляются по отношению к Богу по-особому. Так, речь о Боге с помощью указательного местоимения (*propomen demonstrativum*) не включает в себя демонстрацию, т.е. мы имеем дело с неким «неуказывающим» указательным местоимением (Reg. XXXVI):

«Ибо всякое доказательство обращено или к чувству или к уму. Но Бог не может быть постигнут ни чувством — поскольку Он бестелесен, ни умом — поскольку лишен формы. Ибо мы постигаем скорее, что Он не есть, чем, что Он есть: поскольку понимание (*intellectus*) истинного имени возникает из восприятия формы, благодаря которому вещь познается в своем что (*quid*), качестве и количестве, то

¹ Отдаленную параллель этому диалектическому противопоставлению высказывания и предикации можно усмотреть в старом понятии алгеории, «*quo aliud significatur quam dicitur*». Схоластика говорит, в сущности, о том же различии буквального и духовного смыслов, о котором говорила старая «наука о Св. Писании», но говорит совсем по-новому.

² Ср. у Гильберта Порретанского: 122, 16—24.

³ Reg. XXXI. Под абстрактными или «категорическими» именами понимаются такие как *albedo*, *nigredo*, под «конкретными», *concreta* или *ypira* — такие как *abus*, *lupus* (Reg. XXX). Вероятно, такую формулировку известного различения Алан позаимствовал от Гильберта Порретанского, чья семантика тесно связана с онтологией. Алан, вслед за Гильбертом, имеет в виду онтологический смысл *concreto*. Сущности, обозначаемые абстрактными именами, не являются сложными. То, что к Богу больше подходит абстрактные имена, утверждал еще Готтшалк Орбейский, который одним из первых использовал грамматическую аргументацию в теологии и отстаивал формулу «*tipa et ipa deitas*» (см. сочинение оппонента Готтшалка, кардинала Хинмара Реймского. *Nilsingus Rheimensis*. De ipa et non tipa deitate, PL 125).

⁴ *Adiectiva enim magis sprecant ad concreptionem et compositionem quam substantiva* (Reg. XXXV).

раз в Боге нет формы, Он и не может постигаться в собственном смысле (*propter*) умом, и лишь посредством удаления от другой формы Он как бы в понимании отделяется от других и в этом отделении постигается. ... Поэтому когда Бог вводится как говорящий о Себе, имеет место не доказательство (*demonstratio*) в собственном смысле, как если бы оно было обращено к оку или к пониманию истинного имени, но, если позволено так это назвать, доказательство обращается к вере: по Донату, доказательство обращено к уму, а по Богу, оно обращено к вере...» (Reg. XXXVI).
Наконец, еще меньше, чем имена существительные и местоимения, Богу подходят глаголы:

«Ибо они больше тяготеют к сложности. Как утверждает Аристотель, всякий глагол обозначает [нечто] сложное, которого не понять без составных частей, глагол же есть знак (*nota*) того, что говорится о другом. Ни одно имя в божественных вещах не есть знак того, что говорится о другом или что есть другое, но скорее знак Того, кто есть Он сам. Так, когда говорят «Бог есть», глагол «есть» не является знаком чего-либо, что говорится о другом или отличного от самой божественной сущности. Скорее, он обозначает то, что есть Он сам, что и добавляется. Ибо сущность есть Бог и Бог есть сущность» (Reg. XXXVII — XXXVIII). Глагол «быть», говорит Алан, менее всего подходит к Богу (Reg. XXXIX)¹.

Таким образом, мы видим, что в основании особых правил богословского языка лежит теология, неоплатоническая в своих истоках. В то же время, анализ языка теологии свидетельствует о появлении новой предметности или «вещи», которая попадает в центр теоретического рассмотрения значительной части схоластики XII в. Этой «вещью самой по себе», предметом метафизического изучения, оказывается слово, непрозрачное по своему смыслу. Подобно хайдеггеровскому молотку, который, выпав из рук, становится наличным предметом взгляда, слово, подпадающее под пристальное рассмотрение схоластиков, уже отчасти потеряло свою инструментальность, оно озадачивает, сбивает с толку, теряет свои границы. Слово делается парадоксальным: будучи отнесено к Богу, оно, тем не менее, не сообщает смысла божественной сущности. В открытии такого слова можно, как нам кажется, усмотреть тот оригинальный шаг, который делает логика, грамматика и риторика в XII в., обретая предмет собственно философского изыскания. Это открытие касается не только и не столько содержания философско-теологических учений, сколько нового способа мысли.

¹ Примечательно, что по этому вопросу Алан расходится с Гильбертом, который фактически утверждает в комментарии к *De hebdomadis* Бозия, что глагол «быть», взятый в теологическом смысле, сказывается о творениях лишь потому, что он сказывается о Боге (*Naming N. M. (ed.), Op. cit. P. 193, 55.*