

Н. С. Вакуленко

ПЕРЕВОД СТАТЬИ: ПИРС ТЕЙЛОР ХИББС «МЫ, РАБОТАЮЩИЕ СО СЛОВАМИ: НА ПУТИ К БОГОСЛОВИЮ ПИСЬМА»*

Задачей публикуемой статьи, посвященной богословию письма^{**}, является проинформировать и стимулировать христианских писателей, помогая им понять не только *то, что* они пишут, но и *почему* они пишут и *по образу* кого они пишут. Автор полагает богословское основание языка и письма в Троице, а затем применяет этот принцип к письму как деятельности человека. Цель — показать, что письмо — это тринитарное, несущее в себе образ ремесло, благодаря которому мы маркируем своё присутствие в мире.

Ключевые слова: язык, письмо, общение, богословие письма, Троица, Лицо Троицы, тринитарный, акт веры, присутствие в мире, маркировать, коммуникативное существо, модели письма, содержание (идея), выражение (энергия), воздействие (сила), перихорезис, воплощение образа.^{***}

У нас есть богословие почти для всего: науки, языка, социологии, математики — список можно продолжать и продолжать^{****1}. Так как публикации в Интернете стали распространенным и привычным делом, дав возможность голосу многих пасторов и изучающих богословие студентов звучать в более широкой христианской общине, то, по-видимому, уместно было бы разработать богословие письма. Другими словами, нам следует осознавать, что мы делаем, когда пишем, и как это ремесло писания соответствует нашему библейскому мировоззрению. В этой статье я надеюсь затронуть эти вопросы и предложить некоторые наброски богословия письма.

Для начала можно отметить, что призыв к богословию письма возникает не просто на пустом месте². Только потому, что мы осознаём богословский пробел,

Вакуленко Наталия Сергеевна — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии (nsvac@mail.ru).

* Перевод и публикация — с разрешения автора Pierce Taylor Hibbs, *We Who Work with Words: Towards a Theology of Writing* // См. сайт themelios — международный журнал для студентов, изучающих богословие и религиоведение. Том 41, вып. 3. Август, 2016. С. 447–463. / URL: <http://themelios.thegospelcoalition.org/article/we-who-work-with-words-towards-a-theology-of-writing> (дата обращения: 10.09.2018). (Прим. перев.). Пирс Тейлор Хиббс (Pierce Taylor Hibbs) — помощник директора по богословской программе и обучению на кафедре богословского английского языка Вестминстерской духовной семинарии.

** В статье *письмо* понимается как процесс *писания, написания, описания*, в частности совпадающий как ремесло с *писательством*, поэтому эти слова используются в переводе как взаимозаменяющие для английского *writing* в соответствии со стилистическими нюансами. (Прим. перев.)

*** Ключевые слова отсутствуют в оригинале; здесь добавлены переводчиком. (Прим. перев.)

**** Конечные ссылки оригинала переработаны в постраничные сноски. (Прим. перев.)

¹ Хорошие примеры одного из авторов реформированной традиции см. в работе Верна С. Пойтресса (Vern S. Poythress), в которой часто применяется богоцентричный подход к различным дисциплинам, включая науку, философию, лингвистику, социологию и математику. Также см. недавнюю статью Jeremy R. Treat “More than a Game: A Theology of Sport”, *Them* 40 (2015): 392–403, а также Jeff Pollard and Scott T. Brown, eds., *A Theology of the Family: Five Centuries of Biblical Wisdom for Family Life* (Wake Forest, NC: NCFIC, 2014).

² Однако обратите внимание на недавнюю работу о ‘письме’ как ремесле в области теологии Eric D. Barreto, ed., *Writing Theologically* (Minneapolis: Fortress, 2015); Jonathan Roach and Grice

не означает, что он должен быть заполнен. Мы можем иметь богословие письма так же, как мы можем иметь богословие практически всего, что угодно. Но необходимо ли оно нам? Что особенное в этом ремесле требует богословия? Ответ, кажется, заключён в одном слове: вера. Как напоминает нам Лукреция Ягхджян, писательство — это акт веры: «Вера в себя как писателя; вера в важность того, что вы пишете; вера в то, что будет аудитория для того, что вы напишете; вера в то, что написанное вами будет, в конечном счете, способствовать процветанию тех, кто это прочтёт; и, наконец, вера в источник вашего желания писать»³. Кроме того, вера всегда основывается на богословии — системе взаимосвязанных убеждений — независимо от того, утверждённое или предполагаемое это богословие. Итак, мы можем поставить вопрос обратным образом: если вера является неотъемлемой частью такого ремесла, как писательство, почему мы не определяем лежащее за ним богословие?

В таком случае, позвольте мне первой сказать, что разработка богословия письма — амбициозная задача. Я не надеюсь осуществить её в законченном виде, да и не могла бы, учитывая целый ряд христианских работ, рассматривающих значение языка и общения⁴. Однако я все же надеюсь подхватить этот разговор, в свою очередь, ещё раз и направить его в новом русле. В нижеследующей статье моя цель состоит в том, чтобы предложить богословскую основу для ремесла 'письмо' как вида деятельности и побудить христианских авторов рассматривать не только то, что они пишут, но и то, почему они пишут и по образу кого они пишут. Чтобы начать разговор, необходимо ещё раз посмотреть на наши богословские основания для языка и письма в Троице. Затем мы сможем правильно применить это к ремеслу письма, отвечая на вопрос: «Что же такое мы делаем, когда пишем, и что в богословском смысле побуждает нас делать это хорошо?» Отвечая на эти вопросы, я утверждаю, что письмо — это тринитарное, несущее в себе образ ремесла, благодаря которому мы маркируем своё присутствие в мире, и именно это побуждает нас к тому, чтобы воплощать образ Отца, Сына и Святого Духа в наших идеях и формулировках и при этом осознавать то воздействие, которое эти формулировки оказывают на читателя⁵.

Dominguez, *Expressing Theology: A Guide to Writing Theology that Readers Want to Read* (Eugene, OR: Cascade, 2015). Подобные этим трудам работы больше рассуждают о том, как нам, как богословам, писать более эффективно, а не о том, что должно представлять собою наше богословие письма.

³ Lucretia B. Yaghjian, *Writing Theology Well: A Rhetoric for Theological and Biblical Writers*, 2nd ed. (London: T&T Clark, 2015), 17. Ягхджян справедливо отмечает, что этот источник нашего желания писать — Святой Дух. Филипп Юбэнк представляет нехристианское понимание этого желания и вдохновения писать как «чувство управления бессознательной силой или внутренним голосом, для которого писатель является всего лишь записывающим фиксатором» (Philip Eubanks, *Metaphor and Writing: Figurative Thought in the Discourse of Written Communication* (New York: Cambridge, 2011), 83–84).

⁴ См., например, Paul A. Soukup, *Communication and Theology: An Introduction and Review of the Literature* (London: World Association for Christian Communication, 1983); George H. Tavard, *The Vision of the Trinity* (Washington, DC: University Press of America, 1981), 119–43; William M. Schweitzer, *God Is a Communicative Being: Divine Communicativeness and Harmony in the Theology of Jonathan Edwards*, T&T Clark Studies in Systematic Theology 14 (London: T&T Clark, 2012), 11–30; Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (New York: Cambridge, 1995), 75–94; Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998). Два последних источника в этом списке, на мой взгляд, слишком сильно опираются на теорию речевого акта, которая имеет тенденцию чрезмерного упрощения коммуникативного поведения. См. Vern S. Poythress, "Canon and Speech Act: Limitations in Speech-Act Theory, with Implications for a Putative Theory of Canonical Speech Acts," *WTJ* 70 (2008): 337–54.

⁵ В контексте статьи "маркировать" означает отмечать реальность своим присутствием. (Прим. перев.)

⁵ John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1987), 369–70.

1. Богословские основания языка

Прежде чем сформулировать богословие письма, мы должны определить язык, поскольку понимание последнего всегда является основанием для первого. Итак, что такое язык? Ответы на такие вопросы всегда приводят к редукционизму того или иного рода, но это не означает, что вопрос не следует рассматривать⁶. Это просто означает, что нам нужно понимать ту глубину, в которую мы погружаемся, когда отвечаем на вопрос. Также крайне важно, чтобы христиане методологически осознанно отвечали на такие вопросы. Другими словами *то, как* мы приходим к нашему ответу, является столь же значимым, как и *то, чем* мы заканчиваем в итоге. В этом смысле было бы ошибкой предлагать смешанное определение языка, склеивая вместе фрагменты светских лингвистических, психологических и социальных теорий. Такие теории, несомненно, могут многое предложить, но их приверженцы склонны начинать с того, что определение языка должно сосредоточиться исключительно на человечестве. Такое предположение уводит наше богословие письма на неправильные стези, игнорируя контекст нашей тварности⁷. Вместо того, чтобы начинать с человечества, мы должны начать с Самого Бога-Творца, ибо все последовательное и эффективное поведение человека аналогично поведению Троицы и укоренено в поведении Троицы, по образу Которой мы созданы⁸. Такова наша отправная точка для всего и особенно для определения языка.

1.1. Бог как коммуникативное существо

Чтобы ответить на наш вопрос, сначала изучим Троицу как коммуникативное существо — существо, которое «говорит» с Собой в Трёх Лицах⁹. Под «речью» здесь мы подразумеваем выражение содержания одним Лицом для другого¹⁰.

Божественные Лица говорят друг с другом в том смысле, что Отец, Сын и Святой Дух любят и прославляют друг друга вечно. Именно в этом более широком смысле я и рассматриваю такие выражения любви и прославления как божественную речь или язык. Отец выражает свою любовь к Сыну и показывает Ему все, что делает (Ин 5:20). Сын выражает любовь к Отцу и повинуется Его заповедям в совершенстве, именно так, как Он учит поступать Своих последователей (Ин 14:15, 21, 23). Также и Дух

⁶ См. Vern S. Poythress, *Philosophy, Science, and the Sovereignty of God* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1976), 48–49. Я не утверждаю, что имею единственный ответ на вопрос «Что такое язык?» Однако я говорю о том, что нам необходимо учитывать Троицу в нашем понимании языка и что в ответах на этот вопрос, игнорирующих Троицу, отсутствует нечто очень существенное для общения. Краткое объяснение моего определения языка см. в “Words for Communion,” *Modern Reformation* 25.4 (2016): 5–8.

⁷ Кто-то думает, например, об определении языка Ноама Хомского как о «множестве (конечном или бесконечном) предложений, каждое из которых конечно по длине и построено из конечного набора элементов». Noam Chomsky, *Syntactic Structures* (The Hague, Netherlands: Mouton, 1962), 13. Обратите внимание на то, как это определение не доходит до сути того, в чем собственно состоит назначение языка, т. е. в чем состоит его более широкая цель в природе мироздания и как он вписывается в сложную систему человеческого поведения в целом, все виды которого в конечном счете укоренены в слаженности действий Троицыного Бога.

⁸ О речи как аналоге божественного поведения см. Hibbs, “Imaging Communion: An Argument for God’s Existence Based on Speech,” *WTJ* 77 (2015): 35–51.

⁹ Швейцер любезно напоминает нам, что для Джонатана Эдвардса Бог является коммуникативным существом *ad intra* [внутри] и *ad extra* [снаружи] и Он создал реальность, чтобы «сообщать о себе». См. Schweitzer, *God Is a Communicative Being*, 11–30.

¹⁰ В данном случае я понимаю, что существует явное различие между божественной личностью и человеческой личностью. Последнее понимание «личности» не применимо в этом тринитарном определении языка, потому что Бог не состоит из трех разных существ, как было бы в соответствии с человеческим пониманием «личности». Бог есть три отдельных личности, но одно существо.

выражает любовь к Отцу и Сыну. И Павел называет саму любовь плодом Духа (Гал 5:23), ибо Дух любит Отца и Сына и есть связь любви между ними¹¹. Как когда-то сказал Авраам Куйпер, «Любовь-жизнь, благодаря которой эти Три взаимно любят друг друга, и есть Само Вечное Существо. ... Всё Писание учит, что нет ничего более драгоценного и прекрасного, чем Любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу и Святого Духа к обоим»¹².

Мы видим ту же божественную «речь», выраженную языком славы. В Ин 17:5 Иисус говорит: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира»*. В предыдущей главе Он провозгласил, что Дух также прославит Его (Ин 16:14). Тем не менее, Иисус жаждет, чтобы Отец прославил Его, *чтобы Он мог прославить Отца* (Ин 17:1). Причина же, по которой прославляется Сын, состоит в том, что Он дает жизнь всем людям, которые мертвы для грехов и преступлений (Рим 6:11). И пока наша жизнь во Христе, эта жизнь есть не что иное, как «Дух жизни», Который является Духом Христа (Рим 8:2, 6, 9). Поэтому мы можем сказать, что Дух разделяет славу Сына как подателя жизни.

Этот божественный, вечный обмен любовью и славы есть то, что я называю *поведением общения*, которое укрепляет невредимое единство, и такое поведение я имею в виду, употребляя слово «язык». Более того, так как «существует — и существовал от вечности — разговор, обмен информацией и общение в самой сокровенной жизни Бога»¹³, язык и есть собственно тринитарное поведение¹⁴.

1.2. Люди как коммуникативные существа

Такое же определение языка можно аналогично применить и к нам, поскольку мы созданы по образу само-общающейся Троицы (Быт 1:26).¹⁵ Бог — коммуникативное существо в том смысле, что Лица Троицы поддерживают вечный дискурс любви и прославления Друг с Другом в ненарушаемом сообществе. Мы являемся коммуникативными существами в том смысле, что мы аналогичным образом наделены не только способностью поддерживать дискурс друг с другом, но и необходимостью

¹¹ Matthew Levering, “The Holy Spirit in the Trinitarian Communion: ‘Love’ and ‘Gift’?”. *IJST* 16 (2014): 126–42.

¹² Abraham Kuiper, *The Work of the Holy Spirit*, trans. Henry De Vries (Chattanooga, TN: AMG, 1995), 542.

* Здесь и далее цитаты из Св. Писания приводятся по Синодальному русскому переводу. Смещение ссылок, где необходимо, в соответствии с принятым порядком по Синодальному русскому переводу. (*Прим. перев.*)

¹³ Douglas Kelly, *Systematic Theology: Grounded in Holy Scripture and Understood in Light of the Church*, vol. 1, *The God Who Is: The Holy Trinity* (Fearn, Scotland: Mentor, 2008), 487.

¹⁴ Джордж Г. Тавард пишет: «Сказать вместе с Евангелием от Иоанна (в буквальном пересказе): “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог+ ...” — это поместить в Бога структуру коммуникативного дискурса: “В начале был Дискурс+”, и Дискурс был у Бога, и Дискурс был божественным...” В контексте Евангелия от Иоанна это означает само-общение внутри Бога. ... Существует Дискурс Бога, обращенный к человечеству и с человечеством, поскольку, в первую очередь, существует Дискурс в Боге, Дискурс от Бога и к Богу. Бог является Говорящим и Адресатом и Дискурсом между Ними». George H. Tavard, *The Vision of the Trinity* (Washington, DC: University Press of America, 1981), 122. См. также: John M. Frame, *The Doctrine of the Word of God* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2010), 48. + В отличие от Синодального перевода Ин. 1:1 в авторском тексте буквально написано: и Бог был Слово. (*Прим. перев.*) ++ Дискурс — в общем смысле — речь, процессы языковой деятельности и предполагающие их системы понятий. (*Прим. перев.*)

¹⁵ Митр. Каллист (Уэр) указывает: «Как невозможно говорить о существе Бога без понятия ‘общение’, так невозможно без понятия ‘общение’ говорить правду о людях». Он также справедливо отмечает, что «быть человеком — это быть в диалоге». В изоляции от других мы не являемся по-настоящему человеком, поэтому вполне уместно называть человеческий язык также «поведением общения». См. Kallistos Ware, “The Holy Trinity: Paradigm of the Human Person,” in *The Trinity: East/West Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart, trans. Eugene Grushetsky and Xenia Grushetsky, SPR 24 (Boston: Kluwer Academic, 2003), 236. (См. также перевод с английского А. Кырлежева. Журнал «Альфа и Омега». № 2 (32). Москва, 2002, с. 110–123. (*Прим. перев.*))

делать это для общения с другими людьми: нам нужно общаться, чтобы способствовать общности друг с другом. Для сравнения, коммуникация Бога просто *есть* общение. В этом контексте коммуникации и общения — сближения людей — человеческий язык — это воплощающее образ поведение общения¹⁶.

Я говорю «поведение», потому что язык — это не просто фонетическое или графическое средство передачи мысли. Кроме нашей мысли он формирует и оформляет все наши взаимодействия. В таком случае, на данный момент Кеннет Л. Пайк, похоже, предоставил наиболее полезное определение языка, которое как раз учитывает распространение языка на всю остальную нашу деятельность и его интеграцию с нею¹⁷. Язык, согласно Пайку, — это фаза человеческой деятельности, которую нельзя рассматривать по сути как структурно отделенную от структуры невербальной человеческой деятельности. Деятельность человека представляет собой структурное целое, так что её нельзя разделить на чёткие «части» или «уровни» или «отсеки», где язык находился бы в поведенческом отсеке, изолированном по характеру, содержанию и организации от другого поведения. Вербальная и невербальная деятельность — это единое целое, поэтому теория и методология должны быть организованы или созданы так, чтобы рассматривать её как таковую¹⁸.

Другими словами, язык не может быть четко распределён между областями фонетики и фонематики, психолингвистики, семантики или даже семиотики.

Пайк также отмечает, что язык — это поведение, укоренённое в уникальном наблюдателе реальности, человеке¹⁹. Следовательно, каждый человек работает с иерархическими структурами — фонологией, грамматикой и референцией — чтобы выразить особые взгляды или эмоции²⁰. Эти взгляды и эмоции затем могут быть получены, проанализированы, истолкованы другими людьми и вызывать у них какую-то реакцию, тем самым способствуя развитию общения, которое лежит в основе языка.

Присущее Пайку понимание языка выдвигает на первый план две вещи: (1) вездесущность языка в реальности и (2) его личностный и общественный характер. У языка всегда есть общественное назначение. Под этим мы подразумеваем, что любое использование языка в конечном счете является [само]выражением одного человека по отношению к другому (или ко многим другим)²¹. Не существует чисто пропозиционального, безличного акта коммуникации.

^{*} Существует мнение, что общение — процесс, прежде всего интимный, глубокий, объединяющий говорящих (в том числе их умы и дух) по сравнению с коммуникацией, целью которой является передача информации от одной стороны другой. (Прим. перев.)

¹⁶ Richard B. Gaffin Jr., "Speech and the Image of God: Biblical Reflections on Language and Its Uses," in *The Pattern of Sound Doctrine: Systematic Theology at the Westminster Seminaries*, ed. David VanDrunen (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004), 183.

¹⁷ В случае Бога мы могли бы связать эту вездесущность языка с божественной простотой. Если речь является одним из существенных атрибутов Бога (как Джон Фрейм утверждал в своей работе *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief* [Phillipsburg, NJ: P&R, 2013], 522–23), то этот атрибут пронизывает все его другие атрибуты и работает в гармонии с ними, например, любящий, святой и т. д. Что касается простоты Бога и отношений его атрибутов, полезно помнить, что эти атрибуты являются «существенными качествами Бога», которые присущи самому Его Существо и сосуществуют с ним». Louis Berkhof, *Systematic Theology*, new ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 46.

¹⁸ Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, 2nd ed. (The Hague: Mouton, 1967), 26.

¹⁹ Ещё раз обратите внимание на разницу между божественными и человеческими личностями. Тогда как у божественных Лиц действительно есть различные по сути взгляды, Они тем не менее исчерпывающим образом знают друг друга, поэтому не имеет смысла ситуация, когда взгляды одного из божественных Лиц изолируется от двух других.

²⁰ О связи этих иерархий с Лицами Троицы см. Vern S. Poythress, *In the Beginning Was the Word: Language — A God-Centered Approach* (Wheaton, IL: Crossway, 2009), 267–68.

²¹ Это, опять же, коренится в Троице, как подчеркивает Ванхузер. «Как бы то ни было, жизнь Отца, Сына и Духа включает в себя не только порождающие, но и коммуникативные отношения. ... Социальная или разговорная аналогия с Троицей предполагает, что конкретные три

Объединяя то, что мы узнали о языке в божественном и человеческом аспектах, можно сказать, что язык — это сближение людей, созданных по образу Троицы, поскольку эти люди выражают свои взгляды друг другу. Это — ответ на наш первоначальный вопрос «Что такое язык?». Язык — это *поведение общения*, которое структурировано по типу внутреннего и внешнего общения Троицы и внедрено в сеть других видов человеческого поведения. Под этим мы подразумеваем следующее: язык — это поведение, которое мы используем для общения с другими людьми²².

2. Богословское основание для письма

Итак, Бог использует язык как коммуникативное существо. Божественные Лица говорят друг с другом на языке любви и славы, но где же выходит на сцену писательство? Является ли Бог писателем?

Мы могли бы начать с напоминания себе о том, что речь и письмо неразрывно связаны. Как говорит Дэвид Олсон, «системы письма дают понятия и категории для размышлений о структуре разговорного языка»²³. Когда эта истина принимается вместе с тем фактом, что Бог специально решил использовать письменное слово, чтобы открыть Свою природу и волю, нетрудно начать строить предположения, принимая во внимание библейские тексты, о том, в каком же смысле Бог является писателем. И всё сводится к тому, насколько точно мы хотим определить «письмо».

Как всегда, наши определения либо расширяют, либо ограничивают наше понимание, и это иногда — хорошо, а иногда — плохо. Под «плохо» я имею в виду то, что узкое понимание может закрыть нам глаза на что-то такое, что, если смотреть с другой точки зрения, является истинным и достойно нашего внимания. Если мы рассматриваем «письмо» исключительно как прикосновение ручки к бумаге (или пальцев к клавишам), то Бог — не писатель. Но если мы рассматриваем письмо как работу автора, который берет инструмент и маркирует своим присутствием мир, тогда Бог написал всё²⁴. Мы знаем, конечно, что Бог проговаривает свою мысль в Сыне — вечном Слове Отца (Ин. 1:1) — и в слушании Духа, поэтому у нас наличествует очевидная связь между мыслью Бога, Его речью и Его осознанием этой речи. Тем не менее, во время творения Сын и Дух записывают реальность с помощью творческих мыслей Отца, чтобы [про]явить физический и духовный мир, маркированный присутствием триединого автора. Именно такое определение письма — работа автора, который берет инструмент и маркирует мир своим присутствием, — мне хотелось бы принять здесь, во-первых, со ссылкой на Бога, а затем со ссылкой

человека связаны диалогически. ... Бог — Отец, обращающийся к Сыну, Сын, отвечающий Отцу, и Дух, невольно слушающий их». Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (New York: Cambridge University Press, 2010), 246. Я никоим образом не выступаю здесь за социальный тринитаризм. Эта социальная аналогия для Троицы должна всегда уравниваться также «моделью сознания», в которой Отец является божественным говорящим, Сын — божественной речью, а Дух — божественным дыханием. Единство и различия в Боге равно велики. Мы должны всегда остерегаться трактовать различия за счет единства или наоборот. См. Cornelius Van Til, *Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*, ed. William Edgar, 2nd ed. (Phillipsburg, NJ: P&R, 2007), 348.

²² Это ни коим образом не оригинальное понимание. Гадамер, например, давно писал, что «язык — это среда, в которой между двумя людьми имеют место сущностное понимание и согласие». Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. (New York: Crossroad, 1989), 402.

²³ David R. Olson, *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading* (New York: Cambridge University Press, 1994), 68. Это справедливо отвергает давнее предположение о том, что письмо — это просто фиксирование речи. Письмо — это нечто большее, и уж, конечно, не меньшее.

²⁴ Как я показываю ниже, я полагаю, что инструмент, который Бог использует, чтобы маркировать мир Своим присутствием, — это Его собственный голос. То есть, речь Бога становится писательством, когда содержание этой речи актуализируется во времени и пространстве, таким образом маркируя реальность.

на себя²⁵. Но нам необходимо рассмотреть это определение в связи с несколькими популярными моделями письма, и объяснить, почему мы отступаем от них.

Для наших целей рассмотрим кратко три различные модели письма, представленные Роем Харрисом в его работе «Знаки письма»²⁶. Каждая модель фокусируется на явлении сигнификации. Во-первых, существует *суррогатная модель*, в которой «то, что означает знак, объясняется тем, что этот знак является суррогатом или заменителем чего-то». Например, слово «человек» заменяет или подменяет фактическое человеческое существо, его реальный референт в мире. Эту модель достаточно легко понять, и мы могли бы здесь при таком походе к письму подумать о Платоновском *Кратиле* и других логоцентрических моделях сигнификации²⁷. Во-вторых, существует *структурная модель*, которая «объясняет сигнификацию исключительно в терминах отношений между знаками и другими знаками». К сторонникам этой модели можно было бы отнести среди прочих также Соссюра и Дерриду. Именно Деррида утверждал, что смысл письменного текста — это вопрос разнообразия — когда одни знаки учитывают другие в бесконечном лабиринте сигнификации²⁸. Если суррогатная модель в некотором смысле является вертикальной, позволяя нам указывать на реальности вне нас и над собой, то структурная модель строго горизонтальна и тем самым исключает возможность нашего выхода за пределы нашей языковой системы. Значение в этой модели происходит не из реальности, а из систем знаков, в которых мы оказываемся. В-третьих, существует *интеграционная модель*, которая «даже не предполагает, что знак имеет какое-либо существование вне коммуникационной ситуации, его порождающей». Это — витгенштейновская контекстуальная модель, в которой «пространственно-временная непрерывность объекта не релевантна его семиологической роли». Иными словами, текстовые знаки означают определенные вещи в определенных контекстах; вне этих контекстов невозможно гарантировать продолжение сигнификации.

В контексте этих моделей наше определение письма как *маркирующего мир нашим присутствием* кажется довольно странным. Оно даже может показаться безнадежно невнятным. Суть, однако, в том, что такое определение не только допускает таинственную природу коммуникации, укорененную в Троице, но и интегрирует идеи каждой из вышеперечисленных моделей, не ограничиваясь основополагающими послылками, которые такие модели несут в себе. Важно отойти от этих послылок, так как они несут в себе то, что можно было бы назвать однозначным подходом к реальности, т. е. подходом, предполагающим, что миром и его составными частями можно овладеть и их можно контролировать с научной точностью способом, который соответствовал бы собственным способностям Бога. Но при некотором дальнейшем развитии каждой из этих моделей раскрывается то загадочное обстоятельство, которое часто игнорируется, что ни одна из них сама по себе не включает феномен письма.

Возьмем, например, суррогатную модель. Как закорючки на странице заменяют объект или идею в реальности? Есть ли это только проблема соглашения, которое было выработано поколениями пользователей языка, или здесь есть нечто больше?

²⁵ Я понимаю, что это довольно новый подход, насколько я могу судить, так как ведущие теории письма больше фокусируются на сигнификации, чем на более широком богословском описании того, что мы делаем, когда пишем.

²⁶ Следующее далее введение в модели письма взято из *Roy Harris, Signs of Writing** (New York: Routledge, 1995), 50–51. * Существует 2 перевода данного названия: «Знаки письма» и «Признаки письма». (Прим. перев.)

²⁷ Логоцентризм, говоря кратко, «означает гармоничный союз между реальностью, мыслью и языком». Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 60. Обсуждение того, как логоцентризм подвергся нападению деконструкционализма и прагматизма, «разрушителей» и «пользователей», см. стр. 48–85. См. также критику Вольтерсторфом Дерриды в главе 9 *Divine Discourse*, и Clayton Libolt, “God Speech: A Conversation with Nicholas Wolterstorff’s *Divine Discourse*,” *Cruce* 43.3 (2007): 24–25.

²⁸ ²⁸ Kevin J. Vanhoozer, “A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of ‘Aesthetic’ Theology,” *Tj* 8 (1987): 37–39.

Есть ли кто-то, кто контролирует эти соглашения и референты из реального мира, чтобы обеспечить их соответствие? Христиане ответят быстро: «Да, Бог — повелитель над всей реальностью; Он контролирует всю сигнификацию, потому что Он контролирует всё, что сигнифицировано». Если это так, то сигнификация не является в конечном счете делом человеческого соглашения; это дело божественного замысла, выраженного в решениях сотворённых существ, связанных отношениями завета с целеустремленным Богом, Который словом вызвал их существование. Однако этот Бог непостижим для нас, поэтому какая-то тайна всегда присутствует в нашей сигнификации.

Или рассмотрим структурную модель. Знаки, безусловно, соотносятся с другими знаками; действительно, мы определяем слова, ссылаясь на другие слова, используя то, что известно, для определения того, что ново. Тем не менее, эта паутина лексико-семантических отношений не заводит нас в лабиринт бесконечного многообразия, как утверждал Деррида. Отношение знаков к другим знакам каким-то образом приводит нас к более глубокому знанию реальности, которую эти знаки сигнифицируют. Как это происходит? Почему, когда кто-то определяет слово через другие слова, мы делаем вывод, что у нас есть более глубокое понимание этого слова? Не иллюзия ли это? Может быть, такой ответ будет заманчивым для скептиков, но он не подтверждается на практике. Мы все принимаем решения и действуем определенным образом на основе этих предполагаемых «иллюзий», и, когда мы это делаем, мы не находим, что нас обманывали — что эти слова — *всего лишь* знаки внутри системы; скорее, мы оказываемся лучше подготовленными к интерпретации переживаний и явлений, которые когда-то были нам непонятны. Тем не менее, отношения этих переживаний и явлений друг к другу отражают отношения слов с другими словами, и именно непостижимый Троиственный Бог управляет этими явлениями, поэтому, опять же, тайна неизбежна.

Наконец, интеграционная модель, которая подчеркивает роль контекста в сигнификации, никогда не может исчерпывающим или исключительным образом соблюдаться, потому что контексты не изолированы друг от друга. По умолчанию значение знака в одном контексте не полностью изолировано от его значения в других контекстах. В искупительном плане Бога все контексты семантически и целенаправленно связаны со всеми другими контекстами, и поэтому существует определенный уровень общности и понятности между контекстами²⁹. Исчерпывающим знанием этой общности и понятности обладает только Троица. Для тварных существ знание о том, что означает какой-то знак в каком-то определенном контексте, оставляет в контексте сигнификации тайну; по сути, он привлекает внимание к тайне, которую мы все слишком часто игнорируем. Иначе говоря, если бы мы довели интеграционную модель до крайности, мы были бы как пауки, находящиеся на сложной и необычной паутине. Мы могли бы сосредоточиться только на одном сегменте нити, но при этом мы знаем, что этот сегмент переплетается с остальной частью сети.

Я направляю здесь изрядные усилия именно на установление той истины, что тайна Троицы как источника языка не приемлет редуccionистских подходов к сигнификации, во-первых, но также побуждает нас воспринимать различные модели как мнение, каждое из которых иллюстрирует часть истины. Суррогатная модель подчеркивает способность языка ссылаться на реальность. Подобно тому,

²⁹ «Факт в этом мире состоит в том, что то, что соответствует функции, должно происходить в плане Бога. Каждый факт *есть* его функция, и поэтому каждый факт содержит в совокупности со всеми другими фактами соответствующие завету притязания Бога на человека». Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel* (Nutley, NJ: P&R, 1977), 115. «Все факты природы и истории — это то, что они есть, делают то, что делают, и претерпевают то, что претерпевают, в соответствии с одним всеобъемлющим планом* Божиим». Cornelius Van Til, *Christian Apologetics*, ed. William Edgar, 2nd ed. (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 127. * Дословно: советом. По разным переводам Деян. 20:27 — воля (Синодальный перевод); план (новый русский перевод); совет (перевод еп. Кассиана). (Прим. перев.)

как Сын как Слово Отца связывает творческую и спасительную мысль Бога с нами силой Духа, так и мы аналогичным образом можем продолжать выражать и проповедовать истину Евангелия со ссылкой на нашу пространственно-временную среду в ходе истории. Наши слова зависят от Слова, а это означает, что наши мысли и намерения могут быть весомо представлены на языке, потому что Бог, Который использовал язык для создания реальности, держит всё «словом силы Своей» (Евр. 1: 3). Язык — это связующее звено между реальностью и коммуникацией. Вот почему, в конечном счёте, знаки могут ссылаться на референты в реальном мире.

Структурная модель подчеркивает роль внутринлингвистических отношений, но такие отношения в паутине слов приближают нас к подлинному знанию мира и друг друга. Это опять же укоренено в Троице. Сын — Сын *Отца* и исполнен *Духа Жизни*.³⁰ Мы понимаем Сына по отношению к Отцу и Духу — Слово по отношению к Говорящему и Дыханию, которое Его производит. По аналогии мы понимаем наши слова благодаря использованию их в рамках языковой системы, т. е. благодаря их отношению к другим словам.³¹

И наконец, интеграционная модель подчеркивает важность контекста. Конечным контекстом для реальности является, по сути, языковой и тринитарный. Реальность была вызвана к жизни через слово Отцом, в Сыне, через силу Духа. Именно этот контекст обеспечивает стабильность и значение каждому человеческому лингвистическому контексту в истории.³² Итак, каждая из моделей, представленных Харрисом, предлагает нам часть истины, но ни одна из них сама по себе не является полностью достаточной. Именно по этим причинам я выступаю за более широкое определение письма как *маркирования мира нашим присутствием*. Это определение может включать в себя то, что мы только что обсуждали, и имеет преимущество в том, что подчеркивает аналогичное поведение Троица Создателя и Его созданий, что мы увидим в следующем разделе.

2.1. Бог как писатель

Учитывая это определение письма, мы можем перейти к рассмотрению вопроса о том, применимо или не применимо оно к Самому Богу. Мы склонны думать о Боге как о Том, Кто говорит, и это правильно, учитывая библейское свидетельство, но не вижу причины, почему бы нам также не думать о Боге как о Том, Кто пишет несколькими особыми способами, когда мы пересматриваем наше понимание отношения речи к писательству. Речь прекрасно недолговечна; она попадает в воздушный поток* через звуковые волны, достигает высшей точки в слоге или в точке акцента, а затем спадает до завершения, истончаясь в молчание. В тот момент все это связывает нас с присутствием кого-то другого. С другой стороны, письмо может показаться менее личным, потому что нас устраняют из присутствия говорящего, отдаляют во времени и пространстве³³. Но разве разделение речи и письма как видов поведения — лучший способ для их рассмотрения? Я так не думаю.

Что, если мы предположим, что связь между речью и письмом намного теснее, с точки зрения «маркирования» ими реальности? Речь маркирует время, но исчезает так же быстро, как впечатляет, продолжая жить в памяти слушающего. Письмо,

³⁰ Подробнее об этом см. Dumitru Stăniloae, *The Holy Trinity: In the Beginning There Was Love*, trans. Roland Clark (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2012), 65; и John of Damascus, *Writings, The Fathers of the Church 37*, trans. Frederic H. Chase (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1958), 178.

³¹ Vern S. Poythress, "Reforming Ontology and Logic in the Light of the Trinity: An Application of Van Til's Idea of Analogy," *WTJ* 57 (1995): 190.

³² Poythress, *In the Beginning Was the Word*, 39–41, 251–58.

³³ Это отмечалось многими авторами на протяжении всей истории. Гадамер — возьмем его пример просто потому, что мы уже на него ссылались, — высказал предложение, что «письмо является самоотчуждением». Gadamer, *Truth and Method*, 409.

как символическая речь, маркирует пространство и продолжает жить в материальном воплощении. В этом смысле, когда мы рассматриваем то, что сказал Бог, а именно создание и особое откровение (Писание), мы все ещё можем видеть результаты этой речи в символической форме вокруг нас, т. е. в творении и в словах Писания. В этом смысле, поскольку мы имеем дело не только с временными результатами речи Бога, но и с её пространственным проявлением, мы можем сказать, что Бог написал реальность³⁴. Божий инструмент для осуществления этого — Его собственный голос. Обладая коммуникативной силой Троицы, звук внёс субстанцию, реальность, которая представляет собой исчерпывающе откровенное присутствие Бога. Как написал псалмопевец: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их» (Пс 18:2–4).

Зная эту истину, мы должны быть осторожны, чтобы избежать вывода о том, что Бог пишет, по сути, *только* в случаях, подобных дарованию Десяти Заповедей, когда Он использовал перст Свой, чтобы начертать закон на каменных скрижалях (Исх 31:18)³⁵, или когда писал на гипсовой стене царского дворца в книге Даниила 5. Это верно в узком смысле, но, как было отмечено ранее, такая точка зрения приводит к определению письма, которое может ограничить наше понимание. В соответствии с более широким принятым нами определением — письмо есть маркирование мира личным присутствием — мы можем сказать, что вся материальная реальность была написана Богом, потому что она несет Его Присутствие и продолжает существовать ради Его целей³⁶.

Иными словами, так как все вещи по существу являются языковыми продуктами Тринитарного Бога и маркируют Его присутствие в мире, то имеет смысл, в соответствии с которым Бог вписал Себя во всё. По словам Дороти Сейерс, мы могли бы сказать, что в общем откровении Бога Он написал свою «автобиографию», т. е. Он ясно показал, Кто Он (Рим. 1:19–20)³⁷. Нет ничего существующего в мире, что хотя бы в каком-то смысле не свидетельствует о том, Кто есть Бог, и ничего, что не записано в Его личном плане истории³⁸. Творение и история погружены в Его присутствие, потому что Он написал их.

Бог также вписал искупление в Своё особое откровение. Повторение греческого слова *ὑἑράλτα* — «написано» — как в Септуагинте, так и в Новом Завете,

* В оригинале — в слипстрим (slipstream) — скоростная езда за впереди движущимся автомобилем (движение в зоне его аэродинамических завихрений). URL: <https://signsign.ru/blog/2013/09/23/chto-takoe-slipstream-slipstrim.html> (дата обращения: 15.09.2018). (Прим. перев.)

³⁴ Эта формулировка не предназначена для того, чтобы противостоять чёткому библейскому учению о том, что Бог «вызвал словом» реальность к жизни, что я утверждаю в другом месте. Здесь мы просто смотрим на другой аспект того, как творческая деятельность Бога может быть выражена антропоморфно.

³⁵ См. Arthur W. Hunt III, *The Vanishing Word: The Veneration of Visual Imagery in the Postmodern World* (Wheaton, IL: Crossway, 2003), 29–52.

³⁶ Например, см. отрывки, такие как Пс 95:12; 97:8; Ис 55:12; и Лк 19:40. Чтение таких отрывков как «чисто метафорических» трактует текст как весьма неглубокий. Мы должны пойти дальше и исследовать то, что такие антропоморфизмы означают. Я утверждаю здесь, что они отражают присутствие Бога и — в смысле завета — свидетельствуют о том, что Он сделал и делает.

³⁷ Dorothy L. Sayers, *The Mind of the Maker* (New York: HarperOne, 1987), 89. Более подробно о Боге как автобиографе см. стр. 87–92. Здесь мы имеем в виду общее откровение, которое не несёт спасительное знание о Боге через созданные Духом отношения со Христом. Понимаемое определенным образом Божие откровение в природе и человеческой совести осуждает нас; оно не несет нам спасения. Последнее — работа Божиего особого откровения в Писании.

³⁸ Олифонт напоминает нам, что «история может быть правильно определена только в свете того, до чего уничижило Себя Второе Лицо Троицы — как в творении в общем, так и для Своего народа более конкретно». К. Scott Oliphant, *Covenantal Apologetics: Principles and Practice in Defense of Our Faith* (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 64. Сейерс отмечает, что при воплощении Бог вписал Себя в историю в качестве центрального персонажа. Sayers, *The Mind of the Maker*, 88.

дает основание для этого заключения.³⁹ Это слово (наряду с причастной формой *υευραξιέννα*) часто употребляется, чтобы выразить мысль о том, что объявленное Богом в Писании должно соблюдаться для искупления Его народа (Нав 1:8, 8:31, 23:6; 3Цар 2:3; 2Пар 23:18, Езд 3:2,4; Пс 39:8; Мф 2:5, 4:6, 7,10; 21:13, 26:24,31; Мк 14:21 и другие). Такое употребление заключает в себе фиксированность, которую мы обычно связываем с ремеслом письма⁴⁰. Трехединое письмо, как мы отмечали, запечатлевает объект реальности присутствием его автора (т. е. Самого Бога)⁴¹. И это присутствие не испаряется. Оно сохраняется. Бог всегда присутствует со Своими словами и доводит их до исполнения⁴².

Развивая далее тему о связи между речью и письмом, мы не можем забывать о том, что речь также имеет место, когда мы читаем написанные слова. Мы говорим, когда читаем⁴³. Западная цивилизация была так долго отделена от своих слуховых корней, что мы часто забываем, что чтение раньше было главным образом внешним и общественным мероприятием, а не внутренней и индивидуальной деятельностью⁴⁴. Теперь мы думаем о чтении в последнем смысле, но первый смысл лежит в его основе. Когда мы читаем, мы произносим слова в голове. Вспомните хорошо известную ситуацию в книге VI «Исповеди», когда Августин застал св. Амвросия сосредоточенно глядящим в книгу и молчащим⁴⁵. Августин был поражен, потому что он был в основном знаком с чтением как вербальной практикой. Сегодня нас могло бы притянуть противоположное.

Дело в том, что Бог присутствует в Своих написанных словах, когда мы читаем их, потому что Он все ещё говорит через них. Авторское присутствие продолжает жить в написанном во времени и пространстве, и в этом красота, призвание этого ремесла.

Таким образом, и в творении, и в особом откровении мы встречаем Бога как писателя, который маркирует мир Своим личным присутствием.

2.2. Люди как писатели

Как существа, созданные по образу Троицы, мы следуем примеру и поэтому достигли ответа на один из вопросов из введения: что мы делаем, когда пишем? Мы маркируем мир своим присутствием. У нас есть полученные от Бога власть

³⁹ Эта форма встречается более 90 раз; многие употребления призваны поддержать авторитетное утверждение; такие как, например, использование Иисусом этой фразы в Его ответах Сатане во время искушения в пустыне (Мф 4: 4, 6, 7, 10).

⁴⁰ Хант, поддержанный множеством других представителей реформатской традиции, отмечает, что «само понятие божественного откровения, сообщения истины, которую иначе невозможно узнать, требует метода документирования и сохранения, выходящего за рамки устной передачи, изобразительного представления, танцев или дымовых сигналов. ... [только письмо] и обладает объективностью и постоянством, необходимыми для того, чтобы рассказать очень-очень старую историю ... » Hunt, *The Vanishing Word*, 35.

⁴¹ Этот подход прямо противоречит взгляду Дерриды о письме как «мертвом». Для Дерриды, поскольку все написанные слова бесконечно учитывают другие слова, они вовсе не сигнализируют присутствие автора. Они только заставляют нас проходить суровое испытание семантическим разнообразием. См. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 65–66. Ванхузер возражает Дерриде, утверждая, что «языковые элементы опосредуют присутствие автора для участников в дискурсе завета — для тех, у кого есть вера, которая ищет текстовое понимание» (стр. 240).

⁴² См. также Poythress, *In the Beginning Was the Word*, 26, где он объясняет, как «слово Божие проявляет присутствие Бога». И Рама, и Пойтресс обсуждают речь Бога. Но эта речь во времени была записана в пространстве, поэтому принцип по-прежнему применим.

⁴³ «То, что читатель видит на этой странице, — это не настоящие слова, а закодированные символы, посредством которых должным образом информированный человек может вызывать в своем сознании реальные слова, в реальном или воображаемом звучании» Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (New York: Routledge, 2002), 74.

⁴⁴ Ong, *Orality and Literacy*, 73, 115–17.

⁴⁵ Augustine, *Confessions* 6.3.3.

и контроль над письменным языком, который позволяет нам маркировать мир способом, аналогичным Божию высшему контролю, власти и присутствию в Его слове, которое маркирует весь космос⁴⁶. Бог написал всю реальность, включая историю искупления. Мы можем маркировать эту реальность своими словами и занять свое место в этой истории. Объясняется уникальность наших «маркерных следов» нашей личностью⁴⁷. Как Бог в трёх Лицах маркирует творение Своим уникальным присутствием, так и мы маркируем Его творение своей индивидуальной личностью⁴⁷. Однако нужно ещё многое сказать о том, конкретно почему мы призваны к этому. Это приведет к другому вопросу из введения: что в богословском плане стоит за призывом писать?⁴⁸

3. Письмо как тринитарное ремесло

Пометить реальность нашим присутствием и занять место в истории искупления — это вопрос передачи образа Тринитарного Бога. Если формулировать коротко, то богословский стимул для письма основан на том, что Джон Рамс называет «лингвистической моделью» Троицы, на которую мы уже ссылались. Дороти Сейерс обстоятельно применяет эту модель в «*The Mind of the Maker*». Её работа, я полагаю, показывает связь между тем, что такое письмо (маркирование мира нашим присутствием), и тем, по образу кого мы пишем. Я вернусь к лингвистической модели Троицы в связи письмом, после чего перейду к Сейерс, чтобы рассмотреть, как конкретно мы воплощаем образ Троицы, когда пишем.

Лингвистическая модель Троицы Фрейма никоим образом не связана исключительно с ним; на самом деле, она часто упоминалась в церковной истории, но Фрейд обращает на неё особое внимание при обсуждении Троицы. Проще говоря, «Отец осуществляет Свою власть через речь (Пс 28, 146:4, Ис 40:26, 43:1, 62:2, 65:15, Еф 3:14–15). Сын — это сказанное Слово (Ин 1:1, Рим 10:6–8) [ср. Втор 30:11–14], Евр 1:1–3, 1Ин 1:1–3, Откр 3:14, 19:13). Дух — это могучее дыхание, которое движет словом, чтобы достичь своей цели (Бытие 1:2, Пс 33:6; 1Фес 1:5; 2Тим 3:16; 2Пет 1:21)»⁴⁹. Существует божественный оратор, Его божественная речь и божественное дыхание, которое доносит её до слушающих⁵⁰. В соответствии с нашим определением письма, мы также можем сказать, что Отец пишет реальность Сыном и в Силе Духа. Отец — писатель, Сын — Его посредник, а Дух — результат этого посредничества⁵¹.

⁴⁶ Frame, *Doctrine of the Word of God*, 50–65; Poythress, *In the Beginning Was the Word*, 30.

⁴⁷ См. Yaghjian, *Writing Theology Well*, 5.

⁴⁸ Обратите внимание, что «призыв писать» относится к письму в более общем плане, а не непосредственно к особому призыву Бога, чтобы библейские писатели фиксировали Его истину, как в Откр 1:11, 19. Последнее связано с нашим призывом к письму, но я считаю это отчетливым искупительно-историческим событием, которое потребует отдельного рассмотрения.

⁴⁹ В оригинале: *personhood* (англ.). Имеется в виду наличие у человека личности. Можно было бы сказать просто «личность», но автор статьи разводит понятия '*personhood*' и '*personality*' (личность). (Прим. перев.)

⁵⁰ Frame, *Doctrine of the Word of God*, 66.

⁵¹ См. также Poythress, *In the Beginning Was the Word*, 19, 21, 31–33.

⁵¹ Уолтер Онг возражает против этого, и Деррида встал бы на его сторону, я полагаю, ибо там, где лингвистическая модель Троицы наиболее отчетливо видна в Иоанновом Прологе, Онг настаивает на том, что вполне логично Бог *говорит*, а не *пишет* Сына, так как «произнесённое слово всегда является событием, движением во времени, полностью лишенным покоя написанного или печатного слова — покоя, свойственного вещи». Ong, *Orality and Literacy*, 74. Он далее предполагает, что произнесённое слово действительно и живет, тогда как написанное слово пребывает в спячке и мертво (на основании того, что, по-видимому, является плохим толкованием 2Кор. 3:6). Однако, похоже, Онг забыл, что он утверждает и иллюстрирует динамичность письменных слов, как сам и пишет об этом. И если 2 Коринфянам 3:6 говорит нам, что письменный язык мертв (или «убивает»), то, что нам делать с Посланием к Евреям 4:12 — «Ибо слово Божие живо и действенно...», — которое ясно упоминает *письменные* слова

Мы можем легко понять, как это применимо аналогичным образом к писателям-людям: каждый писатель производит слова, которые влияют на читателей; каждый писатель использует посредника, который оказывает определенное влияние на аудиторию. Мы воплощаем образ Троицы в этом *процессе*. Однако, мы также воплощаем образ Троицы в письменном *продукте*. Каким образом? Сейерс ответила на этот вопрос введением понятий *идея*, *энергия* и *сила*, которые мы можем как-то соотносить с содержанием, выражением и воздействием. Для Сейерс каждое из этих понятий было связано с Лицом Троицы. Отец похож на идею, потому что идея «бесстрашна, вне времени, обзорекает всю работу в целом сразу, конец в начале»; Сын напоминает энергию, поскольку энергия «рождена от этой идеи, работает во времени от начала и до конца, с потом и страстью, воплощённая в узах материи»; а Дух похож на силу, потому что сила — это «смысл работы и ответ на неё в живой душе». Он заканчивает, отмечая, что «эти три есть один, каждый равно являет собою всю работу, из них ни один не может существовать без другого»⁵².

Тогда как Фреймово понимание лингвистической модели Троицы объясняет *процесс* письма, применение Д. Сейерс этой модели объясняет *продукт*: то, что производит писатель. Изучая какой-то отрывок прозы, мы обнаруживаем, что каждый писатель предвидел идею, постарался создать для нее удачное выражение и предсказал соответствующее воздействие на читателя. В прозе это делается почти постоянно — не только на уровне более пространного дискурса, но даже на уровне предложения. Каждая фраза содержит идею, которая выражается автором уникальным образом и оказывает определенное воздействие на читателя. Писатели и читатели часто не осознают это явление, но это просто свидетельствует о той истине, которая заложена глубоко в ремесле письма. Мы замечаем это только тогда, когда что-то идет не так: когда идея неясна или ложна, или выражение неоднозначно или неуместно, или когда воздействие не соответствует тому, что задумывал писатель, или тому, что ожидал читатель⁵³. Каждое из понятий Сейерс заслуживает дальнейшего рассмотрения.

3.1. Содержание (идея)

Все писатели являются интерпретаторами опыта⁵⁴. Это означает, что независимо от того, какую интерпретацию имеет автор, эксцентрична ли она или принимается большинством, она должна быть четко определена. Другими словами, писатель должен *иметь* что сказать, т. е. должен быть в состоянии сформулировать свою интерпретацию конкретного опыта или ряда событий. Часто это представляется в форме тезиса, или основного положения, который «сильно влияет на организацию его дискурса и на ту информацию, которую он включает»⁵⁵. Тезис — это как бы обещание читателю, создающее ожидания, которое в случае невыполнения может разочаровать или смутить читателей. Ошибочный или неясный тезис — это, со стороны автора, неспособность удачно воплотить образ Отца, Чья единая цель (идея) — создать и впоследствии искупить творение — четко представлена во всем Писании. Цель созданий, которую Вестминстерский краткий катехизис называет нашей «главной целью», — «прославлять Бога и радоваться о Нем вечно»⁵⁶.

Писания? Суть состоит в том, что как разговорный, так и письменный язык зависит от слушающих в плане «действия», независимо от того, присутствует ли эта аудитория в этот момент или удалена на два десятилетия. Сознательное участие — вот что, по крайней мере, частично, объясняет «действенную» природу общения, неважно в какой форме оно происходит — разговорной или письменной.

⁵² Sayers, *The Mind of the Maker*, 37–38.

⁵³ Это примеры того, что Сейерс называет «перекошенные троицы» (“scalene trinities”).

⁵⁴ Richard E. Young, Alton L. Becker, and Kenneth L. Pike, *Rhetoric: Discovery and Change* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), 25.

⁵⁵ Там же, 236.

⁵⁶ Westminster Shorter Catechism, question 1. (Вестминстерский краткий катехизис, вопрос 1.)

Таким образом, наличие объединяющей идеи в прозе — это не скрытая максима английских учителей прошлого; это — вневременное средство для определения центра внимания и, следовательно, для изображения Отца, для Которого единственный центр внимания — творение и искупление космоса.

3.2. Выражение (энергия)

Как только это единство четко устанавливается в уме писателя, он (или она) действительно проникает в богатство языка, который в конечном счете укоренен в Сыне. «Слово, Второе Лицо Троицы, — это образец для аналогичной связи между словом Божиим и нами. Это слово для нас — образец для аналогичной связи друг с другом человеческих слов»⁵⁷. Иначе говоря, вечное Слово является основой особого откровения Бога, а особое откровение Бога — Его речь, обращенная к нам, — является основой для нашего использования слов между собой. Слово, Которое вечно говорит Отец, проявляет мысль Отца так же, как наш язык проявляет нашу мысль⁵⁸. И так же, как Отец вечно выбирает говорить Слово и через Него создавать и поддерживать действительность, мы аналогично выбираем слова, которые должны создавать и поддерживать мысли и чувства, которые мы хотим передать читателю. В нашем использовании слов и выражений мы стремимся воплотить образ Сына как Слова Отца.

Однако как это выглядит практически? Каждый язык является широким и глубоким, не только с точки зрения лексического выбора, но и с точки зрения литературных приёмов, моделей организации, тона голоса и т. д. У писателей никогда не возникнет проблемы отсутствия выбора для выражения [мысли]; у писателей всегда есть выбор. Что отличает обычного писателя от незаурядного — писателя, который не воплощает Сына, от писателя, который воплощает Его, — это способность делать хороший выбор. Под «хороший» я не имею в виду, что манера выражения писателя настолько возвышенна, что читатель должен держать словарь в одной руке, а сочинение автора — в другой. Кристофер Хитченс был очень одаренным писателем, но его выбор слов слишком часто брал верх над ним в этом отношении. Например, суть описания заключается в том, чтобы привлечь внимание читателя к некоторым соблазнительным деталям или особенностям описания чего бы или кого бы то ни было. Описания предлагают ясный, конкретный образ в манере, которая в конечном счете аналогична тому способу, которым Сын предлагается нам как точный отпечаток природы Отца (Евр 1:3). Но какой образ получает читатель из описания Хитченсом Сола Беллоу: «немного распушенный парень, утонченно одетый и явно источающий дерзость, встречающий мир прохладным и ровным взглядом, опровергающий малейшее впечатление пул-акулы или мошенника на ипподроме»?⁵⁹ Не совсем понятно, на какое слово обращать внимание сначала, а все они вместе не дают конкретного изображения человека. Иными словами, изображение все ещё нечеткое. Сейерс, возможно, классифицировала бы это как проблему «верхом на Сыне», ситуация, когда выражение приукрашено до такой степени, что это вредит содержанию и теряется сила сообщения⁶⁰. Другими словами, писатель не правдиво воплощает [в себе] Сына.

Это, возможно, одна из многих причин, по которым люди по-прежнему считают Джорджа Оруэлла одним из величайших английских прозаиков всех времен. Он знал, когда облачить свою прозу нарядно, а когда оставить её в повседневных одеждах,

⁵⁷ Vern S. Poythress, "Reforming Ontology and Logic in the Light of the Trinity: An Application of Van Til's Idea of Analogy," *WTJ* 57 (1995): 188.

⁵⁸ Герхардус Вос предполагает, что Сын как Слово означает интеллект Сына, «присущий оратору», как «отпечаток личного существования [говорящего]» и как связанный с говорящим тем, что живёт в сознании говорящего. Geerhardus Vos, *Reformed Dogmatics*, Vol. 1, *Theology Proper*, ed. and trans. Richard B. Gaffin, Jr. (Bellingham, WA: Lexham Press, 2014), 57.

⁵⁹ Christopher Hitchens, *Arguably: Essays* (New York: Twelve, 2011), 62.

⁶⁰ Sayers, *The Mind of the Maker*, 164.

и часто предлагал читателю конкретные образы. Посмотрите на его описание самого себя среди бедных и бездомных людей в северной Англии в начале 1930-х годов: «Разбросанные по лужайке, мы напоминали пыльный городской мусор. Мы оскверняли пейзаж, как пустые консервные банки из-под сардин и бумажные пакеты, оставленные на морском берегу»⁶¹. «Банки из под сардин и бумажные пакеты,» — достаточно конкретное описание, чтобы дать читателям нечто для понимания, и мы легко можем понять, что он говорит: бедные и бездомные воспринимались как социальный мусор в городском ландшафте. Такие образы пробуждают наше сочувствие как читателей, предлагая нам образ для осмысления и таким образом эффективно формируя наше восприятие⁶². Подобно тому, как мы видим Отца через Сына, мы можем видеть идею Оруэлла через слова.

3.3. Воздействие (сила)

Слова Оруэлла также воздействуют на нас несколькими способами, и некоторые из них мы, возможно, не осознаём. Мы можем воспользоваться теорией языка, чтобы заметить и лучше понять эти воздействия. Например, теория речевого акта обратила бы наше внимание на то, какое влияние оказывает описание Оруэлла (иллокуция) на нас (перлокуция). Например, его сравнения людей с мусором могут вызвать у читателя чувство сочувствия или несправедливости⁶³.

Однако если мы хотим по-настоящему оценить богатство воздействия на нас слов Оруэлла, мы должны углубиться больше; мы должны обратить внимание на непосредственный и более широкий контекст предложений, которые были приведены выше: «Разбросанные по лужайке, мы напоминали пыльный городской мусор. Мы оскверняли пейзаж, как пустые консервные банки из-под сардин и бумажные пакеты, оставленные на морском берегу». Эти предложения можно считать единицей языка, их общая цель — описать Оруэлла и его компанию через сравнение. Тем не менее, как и все предложения, эта группа предложений является частью большей единицы дискурса — абзаца⁶⁴. В частности, ими заканчивается первый абзац очерка Оруэлла, и этот контекст важен для воздействия на нас как читателей. Непосредственно перед цитируемыми предложениями мы читаем: «Над нами раскинулись цветущие ветви каштанов, а ещё выше — в ясном небе — почти неподвижно парили огромные пушистые облака». Такой контраст между описаниями! Этот контраст воздействует на то, как последние в абзаце предложения Оруэлла поражают нас.

^{*} Saul Bellow — варианты перевода имени: Сол Беллоу; Савл Белов. (Прим. перев.)

^{**} Проблема здесь также связана с использованием многозначных слов и идиом, например: *evidently fizzing with moxie*; *pool shark*. Перевод не отражает всех сложностей восприятия английского текста. (Прим. перев.)

⁶¹ George Orwell, "The Spike," in *George Orwell: Essays* (New York: Everyman's Library, 2002), 8. (Джордж Оруэлл. Ночлежка. — Прим. перев.)

⁶² Обратите внимание на тесную связь между выражением и воздействием, которая уходит корнями в связь между Сыном и Духом.

⁶³ Я намеренно выбираю здесь для примера теорию языка Кеннета Пайка, а не теорию речевого акта. Хотя последняя может быть полезной для привлечения внимания к перлокуциям иллокутивных актов писателя, она недостаточно объясняет богатый контекст языка с точки зрения грамматики, фонологии и референции. Введение в теорию речевого акта см. J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975). Современное использование теории речевого акта в богословском контексте см. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*.

⁶⁴ «Ни одна [лингвистическая] единица, имеющая отношение к людям, не существует, если не имеет отношения к системе взаимосвязанных типов контекста. Единицы существуют в обширной матрице n-мерных пересекающихся отношений, внутри которых распределяется конкретная единица и которые составляют нашу вселенную в наших когнитивных рамках референции». Kenneth L. Pike, *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1982), 135.

В более широком плане мы знаем, что в этом очерке много абзацев и каждый из них взаимосвязан с другими. Воздействие, которое эта единица языка оказывает на нас, связано с воздействием, которое оказывают на нас другие описания автора. Например, во втором абзаце этого очерка он описывает одного из офицеров как «злодей, тиран, горлодер, богохульник, безжалостный пес». Позже в очерке он описывает другого персонажа «Папаша», семидесятичетырехлетний старикашка с грыжевым бандажом, с красными водянистыми глазами: тощий заморыш, как выпотрошенная сеledка, с реденькой бородёнкой и проваленными щеками, напоминал мертвого Лазаря с какой-нибудь примитивной картинки». Воздействие описания в первом абзаце связано с воздействием, которое эти другие описания оказывают на нас. Каждое из них приближает нас к Оруэллу, вовлекая нас в захудалую атмосферу обнищавшей толпы Британии 1930-х годов. Более широкие воздействия каждого из его описаний связаны с более конкретными, связанными с каждым отдельным описанием воздействиями, такими как сочувствие или поношение или сострадание.

В более узком плане мы можем посмотреть на воздействие, которое предложения Оруэлла оказывают с точки зрения их грамматики, фонологии и референции⁶⁵. Каждая из этих областей — или иерархий — вносит нечто уникальное в то воздействие, которое эти предложения оказывают на нас. Здесь нам не стоит вдаваться в подробности. Мы можем просто привести пример из фонологии его предложений, касающийся конкретно ритма и консонанса, которые он использует. Мы не часто думаем о ритме, когда читаем, но последняя часть второго предложения Оруэлла имеет каденцию. «Sar-dine tins and pa-per bags»: пара словосочетаний — двусложное слово + односложное слово. Такая модель делает прозу более запоминающейся. То есть, звучание слов оказывает на нас мнемоническое воздействие. Что касается консонанса, обратите внимание на повторение звуков «d» и «г» в первом предложении: LitteRed on the gRass, we seemed dingy, uRban Riff-Raff. Повторение согласных звуков дополняет ритм и запечатлевает в голове читателя звуковые модели английского языка. Эти звуковые модели воздействуют на нас тем, что выделяют те связи, которые мы можем устанавливать между словами не просто на основе их значения, но и на основе их звучания.

Наконец, в плане богословия мы должны помнить, что воздействия и сила слов Оруэлла основаны на воздействии и силе, которыми обладает Дух, применяя работу Слова — в творении и искуплении. Реальность, окружающая нас, написанная Словом Отца, глубоко запечатлевается в нас и формирует нас по мере того, как Дух работает через нее, чтобы показать вездесущность божественного Писателя. Аналогично, слова и выражения, написанные человеческими писателями, наделены правом отражать присутствие писателя. Это наделенное полномочиями присутствие писателя — вместе с силой самого сообщения — ведет к ясной и действенной коммуникации.

Однако как люди-писатели знают, когда это происходит? Правдивый, но болезненный ответ заключается в том, что писатели знают это только на основе *реакции читателей*. Читатели не являются непогрешимой мерой способностей писателя выражать мысли, но они являются самыми важными из всех критиками писателя.

Выдающиеся писатели могут предсказывать отзывы читателей⁶⁶. В своей работе они опережают читателя, вычисляя, как на слух читателя будет звучать оборот речи или идиома, оценивая воздействие неизбежных ассоциаций, которое конкретные слова и фразы оказывают на конкретную аудиторию⁶⁷. Хотя безусловно верно то, что никому не ведомы мысли человека, кроме как духу человеческому, живущему в нём (1Кор 2:11), но верно также и то, что писатели необычайно одарены Самим

⁶⁵ См. там же, 69–106.

⁶⁶ Sayers, *The Mind of the Maker*, 122.

⁶⁷ Здесь Сейерс любезно напоминает нам, что ассоциации не являются злом, как будто писатели должны очищать свою прозу от любых формулировок, которые могли бы вызвать в голове читателя ассоциации (это было бы невозможно в любом случае). Скорее, «слова и фразы заряжаются Силой, приобретаемой при прохождении через умы следующих друг за другом писателей». Там же, 117.

Святым Духом способностью сопереживать внутренней работе читателя. В целом, писатели истинно воплощают в себе Духа, когда их слова обладают силой и действуют в сердцах и умах их читателей.

Итак, мы видели, что писатели маркируют мир своим присутствием благодаря тому, что обладают объединяющей идеей (содержание/идея), удачно воплощают эту идею (выражение/энергия) и делают это таким образом, который оказывает предполагаемое воздействие на читателя (воздействие/сила). Это соответствует объединяющей идее Отца о сотворении и искуплении (ради Его личной славы), согласно которой Он написал реальность через Своего Сына в силе Духа.

Однако многое ещё можно сказать. До этого момента я намеренно не касалась одной из частей головоломки — тринитарного принципа *сонеотъемлемости* или *перихорезиса*⁶⁸, который лежит в основе того, что мы только что обсуждали. *Перихорезис* относится к интимному объединению Божественных Лиц, такому что «каждый находится в каждом, и все в каждом, и все один»⁶⁸. Эта концепция применима в ограниченном смысле к деятельности писателей, в соответствии с шутливым рассуждением Сейерс.

Содержание, выражение и воздействие связаны друг с другом, и каждое в равной мере значимо. Мы различаем их, но всегда с чувством того, что они должны быть сонеотъемлемы. Писатель, имеющий весомые идеи, но выражающий их в невзрачной прозе, не является примером сонеотъемлемости (выражение и воздействие получают повреждения в процессе), и тогда страдают читатели⁶⁹. Аналогична ситуация с писателем, чья проза кажется острой, но чьи идеи туманны или находятся в полной неразберихе. Содержание (идея), выражение (энергия) и воздействие (сила) должны присутствовать в равной мере, но по-отдельности⁷⁰. Когда этого не хватает, весь фрагмент написанного страдает, что приводит к «перекошенной троице»⁷¹. Таким образом, письмо — это также вопрос о *перихоретическом* воплощении образа. Это придает уверенность в утверждении, которое мы все время делаем: ремесло письма в полном смысле тринитарное. Оно строится на своей действительности и извлекает её из отношений и деятельности Лиц в Боге.

4. Вывод

Мы приступили к разработке теологии письма, и, полагая, продвинулись в этом направлении. Мы обнаружили, что письмо — это в полном смысле тринитарное,

⁶⁸ Augustine, *De Trinitate* 6.10.

* «Если бы нам надо было дать определение co-inherence (сонеотъемлемость), оно бы звучало как-то так: “Вещи, существующие в сущностных отношениях друг с другом как врожденные компоненты друг друга” — перевод по: «If we had to come up with a definition of Co-inherence it would read something like, “Things that exist in essential relationship with another, as innate components of the other.”» // *The Concept of Co-inherence In the Writings of Charles Williams*. / URL: <http://web.sbu.edu/friedsam/inklings/coinheretance.htm> (дата обращения: 15.09.2018). (Прим. перев.)

** «Перихорисис или перихоресис, или перихорезис, или перихореза (др.-греч. περὶχώρησις — «взаимопроникновение») — богословский термин, означающие взаимное проникновение частей друг в друга. В качестве частей могут быть: в триадологии — ипостаси, в христологии — природы или действия (энергии) природ. При этом термин перихоресис не означает смешение или слияние двух частей, а лишь всегда означает нераздельное и неразлучное соединение одной и другой части» / URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Перихорисис> (дата обращения: 15.09.2018). (Прим. перев.)

⁶⁹ Это можно рассматривать как проблему с “несением образа”. Когда мы не учитываем сонеотъемлемость в представленных нами концепциях, мы на самом деле не воплощаем образ Троицы в нашей коммуникативной деятельности. Сейерс приводит интроспективное и шутливое обсуждение триединых ересей, в которые могут впасть писатели. См. Sayers, *The Mind of the Maker*, 149–78.

⁷⁰ Или, как говорит Сейерс на языке вероисповедания, они должны быть единосущными и со-равными.

⁷¹ Кажется, что в наши дни учёные больше всего борются с перекошенной троицей, «упирающей на отцовство» в том смысле, что они навязывают идеи читателям, не задумываясь в достаточной мере о выражении (Сыне) и воздействии (Духе).

несущее образ ремесла с божественными корнями и неисчислимыми человеческими возможностями. Писатели маркируют мир своим присутствием аналогично тому, как Тринитарный Бог маркировал мир Своим присутствием в физической реальности.

Если христианские писатели всегда воплощают в себе образ такого творческого и мощного коммуникативного существа, когда водят пером по бумаге, то мы должны постоянно помнить о серьезности нашего призвания. Письмо не является общепринятым «средством [передачи] мысли», как считает большинство ученых. Оно представляет собой нечто гораздо большее. Когда мы пишем, мы маркируем мир, который маркирован Троицей. Это само по себе должно пробуждать в нас не просто энтузиазм, но и рассудительность, внимательность и, возможно, прежде всего, чувство служения. Ибо Отец послал Свое Слово в Духе не для того, чтобы Ему служили, но чтобы Он мог послужить и отдать Себя для искупления многих (Мф 20:28, Мк 10:45, ср. Ин 13:13–17). Бог отдал Свое Слово миру; наименьшее, что мы можем сделать в соразмерном ответе, — это отдать наши слова, самих себя нашим читателям, стремясь истинно воплотить Троицу в нашей прозе.

Nataliia Vakulenko. Translation from English: “We Who Work with Words: Towards a Theology of Writing” by Pierce Taylor Hibbs.

Abstract: This article works toward a “theology of writing” in order to inform and encourage Christian writers, helping them to consider not just *what* they write but *why* they write, and *in whose image* they write. The author lays a theological foundation for language and writing in the Trinity, then applies this to human writing. The aim is to show that writing is a Trinitarian, image-bearing craft by which we mark the world with our presence»^{*}

Keywords: language, writing, communion, theology of writing, trinity, person of the Trinity, Trinitarian, act of faith, presence in the world, to mark, communicative being, models of writing, content (idea), expression (energy), and effect (power), perichoresis, imaging.

Nataliia Sergeevna Vakulenko — Candidate of Philology, Associate Professor at the Department of Foreign Languages, St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (nsvac@mail.ru).

<https://cyberleninka.ru/article/n/perevod-stati-pirs-teylor-hibbs-my-rabotayuschie-so-slovami-na-puti-k-bogosloviyu-pisma>

^{*} Авторская аннотация статьи. (Прим. перев.)