

## ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АВГУСТИНА В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ И РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

**А.В. Карабыков**

**Аннотация.** Статья посвящена анализу малоизученного аспекта семиотического учения Августина, касающегося природы и функций языка. Автор показывает, что важнейшие лингвистические идеи этого мыслителя, с одной стороны, были обусловлены философско-теологическим контекстом поздней Античности, а с другой – сами образовали ту теоретическую «призму», которая во многом предопределяла осмысление языка в средневековой культуре.

**Ключевые слова:** Августин; язык; знак; коммуникация; платонизм.

Проблема взаимосвязи языка и культуры имеет в числе прочих один аспект, обычно игнорируемый исследователями. Речь идет о непрерывной культурно-исторической обусловленности, которая отличает теоретический образ (или образы) языка, свойственный данному социуму в ту или иную эпоху. Эта детерминация происходит в двух основных направлениях. С одной стороны, лингвистические идеи и концепции так или иначе отражают то состояние коммуникативной реальности, в которое «погружены» их создатели как члены определенного речевого сообщества. С другой стороны, работая над осмыслением сущности языка, теоретики зависят от предшествующей интеллектуальной традиции и современного им идейного фона. При этом, работая творчески, они преобразуют данный фон и трансформируют традицию.

Но почему указанный выше аспект до сих пор еще не удостоился серьезного внимания ученых? На наш взгляд, в этом повинен прогрессистский принцип, господствующий в историографии науки с начала Нового времени. В соответствии с данным принципом, изменение научного знания представляется как его постоянный рост в количественном и качественном планах. Но на самом деле все не так однозначно. Теоретические образы языка сменяют друг друга, как сменяются состояния речевой реальности, а также связанные с ними картины мира и ментальности. Кроме того, теоретики часто не замечают сформулированной проблемы, потому что сами слепы к социокультурной «предвзятости» собственных способов восприятия и осознания языковой природы. Ведь, как известно, все познается в сравнении, а будучи детьми своей эпохи, мы склонны абсолютизировать и универсализировать условия, определяющие наш моду мышления.

Это дает основание считать, что проблему культурной обусловленности лингвистического знания удобнее всего изучать на историческом материале, значительно удаленном от современной эпохи. Благодаря его радикальному несоответствию нашей ментальности, картине мира и коммуникативной действительности, названная проблема может развернуться перед нами во всей своей глубине.

Представленные выше соображения призваны обосновать актуальность настоящей работы, целью которой является анализ лингвистических воззрений одного из величайших мыслителей Средневековья.

## I

Августин Аврелий (354–430 гг.) был первым христианским интеллектуалом, создавшим законченное семиотическое учение, значительное место в котором отведено языку. Масштаб его идей и концепций, равно как и их влияние на последующую мысль европейского Средневековья, трудно переоценить. Идеиная база, лежащая в основе многогранной философии «учителя Запада» (так впоследствии называли Августина), являет собой синтез по преимуществу христианских и платонических воззрений, нередко именуемый христианским платонизмом.

Названный синтез определил специфику эпистемологической позиции мыслителя. Характеризуя ее, отметим, что Аврелий постулировал два источника познания, устремленного к единой цели – истине [1. С. 319–320]. Первым из них служит вера, питаемая авторитетом. В качестве главного мировоззренческого авторитета мыслитель утверждал Христа и учение Церкви. С его точки зрения, они открывают человеку экзистенциально-личностный аспект истины, или, что то же самое, истину как Бога Живого. Вторым источником является разум, а если точнее, та же самая истина, живущая в его недрах и являющаяся познающему в своем интеллигибельном, рациональном измерении. Отсюда происходит возможность интеллектуального познания реальности с помощью наиболее адекватной ей философской доктрины, в роли которой Аврелий полагал выправленный христианством платонизм. Еще в начале творческого пути, в одном из ранних трактатов, Аврелий сформулировал свое мировоззренческое credo: «Для меня решено одно: что я никогда не уклонюсь от авторитета Христова, ибо не нахожу более сильного. Что же касается исследований чистого разума, то [желая] уразуметь что-либо истинное не только верой, но и пониманием, убежден, что найду это у платоников между тем, что не противоречит нашей религии» (*Contra Acad.* III, 20) [2. С. 84].

Итак, Августин учит, что вера и разум открывают две стороны универсальной истины, предлагают два ракурса ее рассмотрения. Ибо

все истинные принципы и идеи вещей извечно пребывают в Боге, а Он – в глубинах человеческого разума. Ссылаясь на слова Апостола (Еф 3: 16–17), он пишет, что «обо всем постижимом для нас мы спрашиваем... у самой внутренне присущей нашему уму истины», которая «есть обитающий во внутреннем человеке Христос» (De mag. XI) [2. С. 304–305]. И если люди не вполне осознают божественную истину, скрытую в них, то это происходит из-за подавленности нашего ума «телесной скверной», склоняющей его к материально-чувственному плану бытия (Sol. I, 6–7) [2. С. 325–327]. Отсюда явствует, что подлинное познание требует от своего субъекта аскетических усилий, цель которых состоит в том, чтобы обратить и удержать ум в нем самом, сделав его безмолвным для мира.

Таким образом, с точки зрения рассматриваемой доктрины, самопознание, познание мира и постижение Бога в конечном пределе суть одно и то же. Человек, сосредоточившись внутри себя, припоминает окутанное забвением универсальное знание всего творения и через это познает «Слово Бога, которым был сотворен» сам и постигаемое им мироздание (De mag. II) [2. С. 271], (De Gen. 3, XX) [3. С. 381].

На основании представленных идей мыслитель утверждает свой главный гносеологический постулат. Он заключается в том, что истину можно познавать непосредственно – путем ее созерцания в собственном разуме, и опосредованно – с помощью «умного» рассмотрения тварных вещей (Ер. XIII, 4) [4. С. 63]. Первый из этих способов более элитарен. Он доступен лишь тем, кто посредством аскетики приблизился к духовному совершенству, очистив от страстей внутреннее око своего ума. Для молодого Аврелия таковыми были подлинные философы, для Августина, епископа Гиппонского, – святые. В этом отношении он уподобляет их ангелам, которые познают творение без помощи телесных знаков, созерцая его логосы в себе самих и в недрах Божества (De Gen. 8, XXV) [3. С. 526]. Ум святых, обладая «сильным и ясным взором», «направляет себя к самой истине, которая открывает [ему] все, и, укоренившись в ней, как бы забывает остальное, в то же время всем в ней наслаждаясь» (De lib. arb. II, 13, 36) [5. С. 53]. Обсуждая эту способность в эсхатологической перспективе, Аврелий утверждает, что в будущем веке, наравне с ангелами, ею будут обладать все праведные люди, удостоенные лицезреть Господа (De catech. 16, 47) [6. С. 265].

Надо заметить, что развиваемый Августином тезис о чисто ноэтическом познании истины был чрезвычайно влиятелен на протяжении большей части интеллектуальной истории Средневековья, ознаменованной господством ультрареализма, или, иначе, августинизма. Мы бы могли привести здесь целый ряд созвучных с ним идей, высказанных в последующие столетия интеллектуалами Запада и Востока. Их роднит между собой призыв к молчанию души, духовному сосредоточению и

созерцательной жизни, вдохновленный убежденностью в том, что «истину надо искать не вне себя, а в нас самих» (Гуго Сен-Викторский, XII в.) [7. С. 300]. Впрочем, вместо теоретических суждений лучше взглянем на рассказ, достоверность которого была несомненной в исследуемой культуре. Представленный во францисканских «Цветочках», он повествует о встрече двух подвижников: брата-минорита Эгидия и короля Людовика Святого. По словам анонимного автора, на всем протяжении своей встречи они общались, не проронив при этом ни единого слова. Один из монахов, ставший свидетелем этой странной беседы, позже спросил Эгидия, на чем основывалось их взаимопонимание. В ответ тот произнес: «Глядя так по Божьему произволению в сердца друг друга, мы гораздо лучше и с большим утешением узнали то, что хотели сказать друг другу, чем если бы говорили наши уста». Ибо иначе «из-за недостатков человеческой речи, которая не может ясно выразить сокровенных тайн Божиих, мы испытали бы скорее огорчение, чем утешение» (XXXIV) [8. С. 234].

Таким образом, мы можем констатировать соответствие между типом философии, доминировавшим в Европе как минимум до начала XII столетия, а на Востоке и далее – описанной выше установкой на безмолвие как ключевой чертой средневековой культуры и монашеством как наиболее предпочтительным образом жизни, открывающим наилучший путь к личностному развитию и богопознанию.

Что касается второго способа познания истины, опосредованного вещным миром, то, по сути, он является не более чем модификацией первого, только что рассмотренного нами. Ведь, по мысли Августина, знание творений лишь условно можно считать эмпирическим, чувственно постигаемым. Мы приобретаем его не от самих вещей, которые только передают нашим чувствам впечатления, служащие стимулом к их припоминанию. Процесс анемнезиса, по Аврелию, строится на соотношении получаемых извне чувственных данных с врожденным знанием о предметах, благодаря чему происходит актуализация этого знания в нашей памяти. Отсюда следует, что внешние вещи представляют собой не более чем катализатор нашей ментальной деятельности, тогда как подлинной основой человеческого знания являются «внутренние и вечные идеи», вложенные свыше в наш ум (De Gen. 5, XII) [3. С. 434]. Таким образом, Августин утверждает, что как при непосредственном, так и при опосредованном способе познания подлинный гнозис обретается душой в ней самой из живущей в ее глубинах Истины.

Основное различие между названными гносеологическими путями сводится к следующему: непосредственное, ангельское познание совершается в молчании, без обращения к каким-либо внешним знакам, тогда как чувственно опосредованное предполагает их использование. В роли знаков здесь могут выступать вещи, чьи образы вызывают в па-

мяти врожденные идеи, означаемые ими, а также их искусственные заместители – так сказать, знаки знаков.

## II

Из всех созданных людьми семиотических систем самой естественной и распространенной является язык. В этой связи мыслитель ставит вопрос о месте языка в познании. В свете сказанного должно быть очевидным, что это место, если не ничтожно, то весьма скромно. В строгом смысле, речь не несет и не передает информацию. Хотя Аврелий подчеркивает информативную или, если воспользоваться термином К. Бюлера, экспрессивную функцию языка, употребляемого нами, «чтобы доводить до сведения другого свои размышления» (Ench. 22) [3. С. 18], он трактует ее в полном согласии с основными положениями своей эпистемологии. Когда предмет недоступен чувствам, в качестве его знакового субститута может выступать слово. Посылая через слух или зрение когнитивный сигнал уму, оно «катализирует» в нем уже описанную работу, направленную на припоминание идеи (логоса) именуемого им предмета. Так философ приходит к выводу о двойном предназначении языка: он *указывает* на вещи и тем самым *побуждает* разум актуализировать хранящееся в нем знание. Этот тезис был отражен Августином в предложенном им универсальном определении знака. По словам мыслителя, «знак вообще есть предмет, который, сверх собственного вида (species) или формы, действующей на наши чувства, возбуждает в уме нашем представление других известных предметов» (De doct. 2, 1) [9. С. 73].

Как показывает более детальный анализ, с точки зрения Аврелия, акт коммуникации включает в себя четыре ключевые стадии. На начальной происходит «пробуждение» разума, где «хранится истинное знание вещей» (De Trin. IX, VII, 12) [10. С. 15]. Этот процесс разрешается порождением «внутреннего слова» – определенной мысли, которая в данный момент выходит на первый план сознания. На следующей ступени эта мысль сопрягается умом со звуковым образом «внешнего слова», чтобы затем, облекшись в материю звуков, быть выраженной вовне для восприятия собеседником-реципиентом [11. С. 488–489]. Согласно платонической эпистемологии, описанной нами выше, этот процесс материализации, «овнешнения» знания, при всей своей скромной полезности, заданной условиями человеческого существования, в целом имеет дегенеративный характер. На каждом последующем его этапе идеи вещей, абсолютно истинные в своей созданности Богом, подменяются все более отдаленными и дефективными подобиями. Логос вещи несоизмеримо ценней, чем выражающее его «внутреннее слово», а оно, в свою очередь, намного достоверней слова воплощенного. Как неоднократно ука-

зывает философ, «мысли так же должно предпочитать словам, как душа предпочитается телу» (De catech. 9, 13) [6. С. 245]. Материя неизбежно привносит в предмет акциденциальные, преходящие свойства, из-за чего его существование становится в известной мере случайным. Скажем, в отличие от вечной идеи стула, конкретный экземпляр этого рода может быть «хромым», сломанным или разобранным на доски. Сходная степень случайности свойственна и словам. Разделяя мнение Цицерона, отрицавшего стоическую идею об исконном соответствии слов и предметов, Августин отстаивал конвенционалистский взгляд на природу языка (De dial. VI) [12].

Нам представляется несомненным, что такая – негативная – оценка гносеологических возможностей слова была призвана оттенить совершенство непосредственно умозрительного, ангельского способа общения и когниции, превозносимого платонизмом. Она нашла свое развитие в трудах последующих интеллектуалов, мысливших в русле названной традиции. Так, по словам английского схоласта XII–XIII вв. Р. Гроссетета, «более истинно то слово (*sermo*), которое находится внутри в молчании, а именно понятие, схваченное (*conceptus*) посредством звучащего слова, чем то, которое звучит вовне» (De ver.) [13. С. 16]. И потому «более истинным будет соответствие внутреннего слова и вещи, чем внешнего» [Там же]. Ансельм Кентерберийский (XI в.), прозванный «вторым Августином», еще более радикально отрицал полезность языка. Он полагал, что поскольку материальные слова всех языков отыскиваются ради того, чтобы запечатлеть умопостигаемые понятия, одинаковые у всех народов, «то там, где есть эти (понятия. – *A.K.*), не нужно никакое другое слово для познания вещи, а где этих (понятий. – *A.K.*) не может быть, всякое другое бесполезно для указания вещи» (Monol. X) [14. С. 53].

Постулируя эпистемологическую «нищету» языка, Аврелий обращает внимание своих читателей на те его атрибуты, которые могут убедить в правильности этого представления. Об исходном из них мы сказали: это – конвенциональность языковой природы. Мыслитель считал, что названия вещам даны людьми произвольно: отчасти по чистой случайности, отчасти в результате соглашения. Внутренне присущий языку, этот принцип действует в нем постоянно, так что «некой познанной вещи, у которой нет никакого общеупотребительного имени, можно назначить какое угодно имя» (De quaest. 46) [15. С. 83], (см. также Ench. 22) [3. С. 18]. В данном вопросе Августин разделял влиятельнейший в Античности взгляд, согласно которому язык являет собой род искусства, подобно прочим «техникам» (*τέχνη* – «искусство»), изобретенный людьми для их пользы. Заметим, что сходный подход обнаруживали многие предшествующие представители патристики, в частности Мефодий Патарский и Григорий Неокесарийский (III в.), а также современные Авре-

лию мыслители каппадокийского кружка: Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский.

При этом он оставлял без внимания проблему детерминации языкового генезиса, которую ставили интеллектуалы эллинистической эпохи: эпикурейцы и стоики. Еще один атрибут такого рода «учитель Запада» усматривал в ограниченности когнитивно-экспрессивных потенциалов языка. Несмотря на то что он создан для удовлетворения сугубо человеческих нужд, «посредством слов не открывается даже душа говорящего» (*De mag.* XIII) [2. С. 308]. В этом и близких к нему утверждениях Аврелий разделял воззрения, характерные для позднеантичных школ: скептиков, римских стоиков, а также средних и поздних платоников. В частности, аналогичные идеи отстаивал его восточный предшественник Ориген, выдающийся христианский платоник II–III столетий. Ориген утверждал, что «есть такие вещи, значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка», вследствие чего они «уясняются больше чистым разумом, чем какими-либо свойствами слов» (*De princ.* II, 10, 27) [16. С. 292]. В качестве последнего доказательства гносеологического несовершенства языковой природы Аврелий использовал факт множественности языков, различающихся по своему семантическому объему. Комментируя библейский рассказ о строительстве Вавилонской башни, он полагал, что этот факт стал следствием греховной гордыни и злобы, посеявших разномыслие и разногласие в человеческом роде (*De doct.* 2, V) [9. С. 76].

### III

Утверждая конвенционалистский взгляд на сущность языкового знака, мыслитель развивал инструменталистское отношение к языку, закономерно подразумевавшееся этой позицией. Он настойчиво отрицал пуризм, вызванный к жизни позднеантичным культом слова. По мнению Августина, главным критерием качества речи служит не правильность, а ясность. Речь хороша тогда, когда, пусть построенная не по классическим образцам и нормам, она с достаточной отчетливостью являет разуму свой предмет (*De doct.* 4, XXIV) [9. С. 188], (ср. у Оригена: *De princ.* IV, 10, 27) [16. С. 291]. Мыслитель подчеркивает, что любить следует «не сами слова, но в словах... истину. Ибо что пользы от золотого ключа, если им нельзя отомкнуть того, что мы хотим отомкнуть? И, напротив, какой вред от деревянного, если он может отмыкать, – когда от ключа мы ничего более не требуем, как только отмыкать замкнутое?» (*De doct.* 4, XXVI) [9. С. 189]. Весьма показательно в этом плане, что Аврелий все время говорит о языке в контексте размышлений о прочих знаковых системах и знаке как таковом. Кроме инструменталистского отношения

к языку, в этом проявляется универсализм всего средневекового мировоззрения, уходящий корнями в мировоззрение римлян и более архаические картины мира. Он направлял ум Аврелия к созданию всеобъемлющей типологии знаковых систем, ключевой принцип которой можно сформулировать следующим образом: все творение – это сложный знак, указывающий на Бога и Его Царствие. Только Творец не является знаком: Он не означает Собою ничего сверх Самого Себя.

Данный принцип был положен Августином во главу угла его этической доктрины. В согласии с нею, все многообразие способов обращения с предметами, в конечном счете, сводится к двум типам: использованию и наслаждению. Первый из них единственно уместен в отношении того, что принадлежит области знаков – сфере, равной по объему всему сотворенному. Соответственно, наслаждаться следует исключительно Богом. Ибо этот тип обращения всегда сопряжен с абсолютизацией его объекта, тогда как пользование направлено на достижение каких-либо иных целей, по отношению к которым его объект есть не более чем средство (De doct. 1, IV) [9. С. 46]. Что касается знаков в узком смысле, близком к тому, что знаком нам, то укажем, что Аврелий делит их на естественные (говоря по-современному, это «симптомы», «сигналы», «естественные индексы») и искусственные, т.е. установленные людьми на основе взаимной договоренности. Среди искусственных знаков центральное место принадлежит языку, который по праву является «первым и главнейшим средством для означения всего, что чувствует душа и что она желает обнаружить другим» (De doct. 2, IV) [9. С. 75]. Лучшим доказательством семиотического превосходства языка служит факт односторонней конвертируемости всех знаковых систем: знак любого типа может быть «переведен» на язык, но не наоборот [Там же]. В этом плане, несмотря на всю свою когнитивно-эпистемологическую скудость, язык намного превосходит возможности прочих семиотических произведений.

Заметим, что тенденция рассматривать язык в широком семиотическом контексте, которая вела к теоретическому размыванию границ между разными знаковыми системами, соответствовала коммуникативной реальности Средневековья, отличавшейся развитой поликодовостью. Она также прослеживается в позднейшем образе ученого мышления той эпохи. Так, Исидор Севильский (VI–VII вв.) в своей стяжавшей огромный авторитет энциклопедии включил в раздел «Грамматика» те главы, что были посвящены вторичным семиотическим системам, сопутствующим или заменяющим собой естественную речь. В частности, в них описываются специальные юридические и воинские метки; знаки, используемые в скорописи и криптографии, а также органические жесты (Etym. I, XXI–XXVI) [17. С. 30–34]. Не вполне «приличный» характер примеров, иллюстрирующих «знаки пальцами» (они оба взяты из языче-

ской культуры Рима), подтверждает правоту наблюдения, высказанного Жаком Ле Гоффом. По словам французского медиевиста, в раннехристианский период, когда телодвижения напоминали пошлые ужимки театральных мимов и корчанье бесноватых, существовал идеологический запрет жестикуляции [18. С. 162].

#### IV

Инструменталистский подход к языку, развиваемый «учителем Запада», прежде всего, проявлялся в склонности Августина постигать его природу в функциональном аспекте. Полагая, что основное назначение языка состоит в указании на предметы и – через это – в стимуляции припоминающей работы ума, философ допускает и иные способы и цели его употребления. Референция и возбуждение интеллекта ориентированы, главным образом, на объекта речевого воздействия, которому говорящий что-либо указывает и чей ум побуждает к действию. Вместе с тем Аврелий пытается осмыслить функционирование языка с точки зрения субъекта коммуникации. По словам мыслителя, в этой перспективе универсальная цель использования языка заключается в том, чтобы «являть вовне свою волю» (*De mag. I*) [2. С. 265].

Ниже, в том же диалоге «Об учителе», Августин конкретизирует эту «функцию», явно подчиняя ее выполнению идеологической задачи. Вопреки очевидности он утверждает, что цель речевого воздействия на ближних всегда имеет дидактический характер (*De mag. VII*) [2. С. 286]. Видимо, смешивая реальное с должным, Аврелий как бы постулирует в данном тезисе, что обучение людей – это единственно достойный повод для экспликации собственной воли. Ведь Сам Иисус, прощаясь с учениками, напутствовал их в конце: «Итак, идите, научите все народы...» (Мф 28:19). Впрочем, тут же, следуя принятой им платонической гносеологии, философ берется доказать, что сама по себе речь ничему не учит, а только активизирует меморативную активность обучаемого. В итоге он приходит к уже известному нам выводу: в действительности один «Христос учит нас внутренне, а человек напоминает внешне при помощи слов» (*De mag. XIV*) [2. С. 311]. Таким образом, обучение как цель и способ использования языка оказывается фикцией, за которой скрываются все те же механизмы (референционный и побудительно-меморативный).

И все же вскользь, в форме оговорок и намеков, Аврелий прорывается за пределы очерченного им замкнутого круга и признает, что посредством речи люди могут обнаруживать свою волю не только ради референции и напоминания. Касаясь других возможностей, определяющих коммуникативную реальность, мыслитель отмечает, во-первых, факты злоупотребления или, по Дж. Остину, паразитического использования

языка. Их общей чертой является искажение естественной иерархии речевых интенций. Так, например, болтун-пустослов мог бы сказать о себе: «Я учу, чтобы говорить». Тем временем порядок вещей, установленный Богом, предполагает обратное: говорить с целью назидания (*De mag.* IX) [2. С. 295]. Во-вторых, Августин признает наличие иных типов дискурса, не связанных прямо с выполнением двух названных функций и, тем не менее, являющих волью говорящего. В качестве доказательства он указывает на молитву, которую из-за несоответствия ее этим функциям отказывается считать «речью в собственном смысле» (*De mag.* VII) [2. С. 286]. Но что в таком случае представляют собой молитва и подобные ей виды высказываний? Философ не дает непосредственного ответа на этот вопрос. Но у нас есть косвенные свидетельства, показывающие, в каком направлении развивалась его мысль. В частности, в трактате «Об учителе» он упоминает знаки, которые, по его мнению, означают самих себя, как, например, слово «слово» [2. С. 287]. Следуя логике мыслителя, к числу таких знаков мы можем также отнести некоторые виды предложений и дискурсов вроде молитвы. Ведь что означает молитва кроме самой себя? В этом плане она мало чем отличается от невербального действия, лишённого каких бы то ни было символических смыслов: мы можем молиться ради самой молитвы, как мы моем яблоко затем, чтобы помыть яблоко. Скажем, когда я говорю Богу: «Прошу Тебя...», я действительно прошу Его. Получается, что если не признавать молитву и близкие к ней высказывания собственно речью, их остается считать разновидностью действия, или, изъясняясь в терминах современной прагматики, перформативами. Интересно отметить, что в другом своем раннем сочинении «О диалектике» мыслитель также приближается к осознанию феномена перформативности, но с несколько иной стороны. Он констатирует существование в языке особых типов предложений, по отношению к которым оказывается неприменимым критерий истины / лжи. По его наблюдению, среди прочих единиц к ним относятся команды, пожелания, проклятия, как, например, *Dii illum perduint!* (Да погубят его боги!) (*De dial.* II) [12].

«Нашупанное» Аврелием многообразие коммуникативных действий немного позднее было осмыслено Бозэцием (V–VI вв.), выделившим такие разновидности речи, как повелительная, вопросительная, призывающая, высказывающая и мольба. Эта типология получила распространение в средневековой культуре, хотя и не став общепринятой. Бонавентура, мистик и схоласт XIII в., стоявший на позициях августинизма, предложил более упрощенную схему, возвращающуюся к идеям «учителя Запада». Согласно его взгляду, мы пользуемся языком для достижения трех основных целей: чтобы нечто выразить, чему-то научить или побудить других к какому-либо поступку (*De rev.* 18) [19. С. 137].

## V

Последнее, о чем мы хотели бы сказать, анализируя лингвистические воззрения Августина, – это трансформация доминирующего у него ракурса рассмотрения языка. Если на первых этапах творческого пути философ осмысливал язык почти исключительно в когнитивно-эпистемологической плоскости, то внимание «позднего» Аврелия сосредоточено в основном на выразительных, художественно-риторических его потенциях. Описанную смену акцентов предопределило не только ораторское прошлое мыслителя (он начинал как преподаватель риторики), но, в первую очередь, характер его «зрелой» деятельности в чине епископа. В числе прочего она включала в себя занятие проблемами библейской экзегезы и герменевтики, разработку церковной гомилетики, а также собственный проповеднический опыт. Взирая на язык сквозь призму решаемых им задач, Августин не мог не ощущать его впечатляющую мощь и богатство в данном отношении, тем более что он пользовался латынью, «возделанной» поколениями литераторов. Да, истину невозможно высказать в совершенстве посредством закрепленных за словами понятий. Но, пусть и несовершенно, *per speculum in aenigmate*, она может быть выражена с помощью художественных образов и символично-аллегорического иносказания. «Несовершенное совершенство» этого выражения состоит в том, что таких окольных путей выявления истины существует несчетное множество: язык почти неисчерпаем в рассматриваемом плане. Мыслитель выделяет два основных средства образной экспрессии: метафору и метонимию (*De doct.* 3, XXXIV) [9. С. 147–148]. При этом он признает, что в целом иносказательные приемы «гораздо обширнее и разнообразнее всех правил науки» и потому не могут быть исчерпаны какой бы то ни было типологией (*De doct.* 3, LVI) [9. С. 167].

Мы видим, что в учении Августина, взятом в его завершенности, эпистемологическая «нищета» языка уравнивается его экспрессивно-художественным «роскошеством». Благодаря этому богатству, мы располагаем не одним, а двумя источниками, в полноте являющими Логос Творца: наряду с отворенным мирозданием у нас есть Священное Писание. Ведь, с точки зрения средневековых интеллектуалов, и мир, и Библия – в равной мере художественные или, если угодно, риторические произведения, по преимуществу открытые символично-аллегорическому, а не рационально-дискурсивному объяснению. Так, в трудах «учителя Запада» и других Отцов Церкви создавалось теоретическое обоснование новой картины мира, формировавшейся в их эпоху и отличавшей ментальность и культуру Средних веков.

Обобщая суть эволюции семиотических воззрений Августина, В.В. Бычков предложил вывод, который, на наш взгляд, нуждается в

некоторой корректировке: «Культ разума и философии на раннем этапе привел Августина к агностицизму в области вербального познания, что отражало реальную кризисную ситуацию позднеантичной философии, пришедшей на главных своих направлениях к скепсису в области рационального мышления. Переход же на религиозный путь укрепил его в уверенности познания при помощи слов. Однако речь уже идет не о буквальном значении слов и словесных конструкций, а о переносном» [11. С. 493]. В действительности, «переболев» кратковременным увлечением идеями скептиков, Аврелий еще в молодости стал платоником и как философ оставался таковым до конца своих дней. «Переход на религиозный путь» мало что изменил в этом отношении. Происшедшая же смена аспектов (мы настаиваем именно на этом определении изменения его подхода к языку), главным образом, стала следствием переключения его интеллектуальных интересов с отвлеченных когнитивно-гносеологических проблем на практические вопросы, сопряженные с употреблением слова в церковных практиках. Как верно отметил в свое время Г.П. Федотов, «Августин долгое время живет в двойном свете – Христа и Платона, – пока этот дуализм не преодолевается в практической работе церковного строительства» [4. С. 79].

Завершая анализ лингвистических идей Августина, отметим, что своими трудами этот богослов и философ заложил основы влиятельнейшего направления в средневековой мысли, именуемого августинизмом, христианским платонизмом и крайним реализмом. Безраздельно господствовавшая на протяжении V–XI столетий ультрареалистская эпистемология тяготела к тому, чтобы сводить человеческий способ познания и коммуникации к ангельскому. В последнем они видели эталон, утраченный человеком в грехопадении. Напротив, чувственно-вербальное общение, единственно привычное для смертных, христианские платоники считали в значительной мере вынужденным и дефективным. С их точки зрения, люди могли – более того, должны были – постигать и общаться без всякого посредства чувственных знаков, если бы сумели сохранить своё изначальное ангелоподобное состояние, лишенное зависимости от грубой, отупляющей материи. Поэтому последователи Августина не признавали за языком существенной гносеологической ценности. Они также отрицали сколько-нибудь серьезную роль языка в бытии. На их взгляд, она ограничивалась исключительно сферой социального взаимодействия, за пределами которой человеческое слово не могло иметь никакого влияния. Созидая и выражая в своих трактатах символическую картину мира, средневековые платоники-реалисты утверждали, что сотворенные вещи, как символы мира невидимого, способны сами, без посредства языка и других человеческих знаков, являть уму собственные интеллигибельные основания.

## Список латинских сокращений

Contra Acad. – Contra Academicos.  
 De catech. – De catechizandis Rudibus.  
 De Gen. – De Genesi ad litteram.  
 De dial. – De dialectica.  
 De quaest. – De diversis quaestionibus – 83.  
 De doct. – De doctrina Christiana.  
 De lib. arb. – De libero arbitrio.  
 De mag. – De magistro.  
 De princ. – De principiis.  
 De rev. – De reversione scientiarum ad theologiam.  
 De Trin. – De Trinitate.  
 De ver. – De veritate.  
 Ench. – Enchiridion.  
 Ep. – Epistola.  
 Etym. – Etymologiae.  
 Monol. – Monologion.  
 Sol. – Soliloquia.

## Литература

1. **Попов И.В.** Личность и учение блаженного Августина // Августин: pro et contra. СПб. : РХГИ, 2002. С. 242–384.
2. **Блаженный Августин.** Творения : в 4 т. Т. 1 : Об истинной религии. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. 742 с.
3. **Августин.** Творения : в 4 т. Т. 2 : Теологические трактаты. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. 751 с.
4. **Федотов Г.П.** Письма блаженного Августина // Федотов Г.П. Собрание сочинений : в 12 т. Т. 1 : «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. М. : Мартис, 1996. С. 51–79.
5. **Августин.** О свободе воли // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. СПб. : РХГИ, 2001. Т. 1. С. 6–59.
6. **Блаженный Августин.** О том, как оглашать людей необразованных // Блаженный Августин. Христианская наука. СПб. : Библиополис, 2006. С. 229–272.
7. **Гуго Сен-Викторский.** Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалон // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. СПб. : РХГИ, 2001. Т. 1. С. 298–341.
8. **Цветочки** святого Франциска Ассизского. СПб. : Амфора ; ТИД Амфора, 2006. 447 с.
9. **Блаженный Августин.** Христианская наука. СПб. : Библиополис, 2006. С. 21–228.
10. **Августин Блаженный (Аврелий).** О Троице. М. : ОБРАЗ, 2005. Ч. 2. 256 с.
11. **Бычков В.В.** Aesthetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М. : Ладомир, 1995. 593 с.
12. **Sancti** Aurelii Augustini de dialectica liber. URL: <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/dialectica.html>
13. **Гроссетест Р.** Об истине // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. СПб. : РХГИ, 2001. Т. 2. С. 12–24.
14. **Ансельм Кентерберийский.** Сочинения. М. : Канон, 1995. 400 с.
15. **Августин.** Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М. : Имперіум Пресс, 2005. 352 с.

16. *Ориген*. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2001. С. 31–304.

17. *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала : в XX кн. Кн. I–III : Семь свободных искусств. СПб. : Евразия, 2006. 352 с.

18. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М. : Прогресс, 2001. 440 с.

19. *Бонавентура*. О возвращении наук к теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. СПб. : РХГИ, 2001. Т. 2. С. 127–140.

## ST. AUGUSTINE'S LINGUISTIC VIEWS IN A CULTURAL CONTEXT OF THE LATE ANTIQUITY AND THE EARLY MIDDLE AGES

**Karabykov A.V.**

**Summary.** The paper is devoted to analysis of an insufficiently studied aspect of St. Augustine's semiotic doctrine concerning the nature and functions of language. The author shows that the thinker's main linguistic ideas, on the one hand, were stipulated by the late classical philosophical and theological context and, on the other hand, became the theoretical «prism» predetermining perception of language in the medieval culture.

**Key words:** St. Augustine; language; sign; communication; Platonism.