

Абрамов Сергей Рудольфович  
доктор филологических наук, профессор,  
заведующий кафедрой английского языка  
НОУ ВПО «Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов»  
Россия, 192238, Санкт-Петербург, ул. Фучика, 15  
Email: [sergei.abramov@gmail.com](mailto:sergei.abramov@gmail.com)

## **Блаженный Августин: христианская герменевтика как продукт и как проект культурно-исторического синтеза**

*В статье исследуется теоретическое наследие бл. Августина, давшее толчок развитию современной филологической герменевтики, семиотики и поэтики; рассмотрены общие вопросы теории знака, проблемы понимания и толкования. Показано огромное значение трудов Августина для филологической науки в целом.*

Ключевые слова: *Августин; герменевтика; семиотика; риторика; христианство; богословие; понимание; толкование.*

Всякий общественный проект (в том числе проект глобализации) обретает практический смысл лишь тогда, когда в нем содержится идейная программа, способная завоевать массы, а также когда этот проект реализуют личности, способные служить проводниками идей и являть собой, всей жизнью своей пример служения идее, способные стать эмблемами этой программы. Очевидно, что глубина и теоретическая проработанность идеи и нравственное и культурное превосходство ее сторонников — одни из основных гарантий ее успеха. Не говоря уж о том, что идея не может быть эгоистической, ограниченной частными интересами группы, а проводники ее — руководствоваться корыстными мотивами. Современная глобализационная программа, о которой на протяжении последних лет сказано уже немало, которая обсуждалась и в рамках XIII Международных Лихачевских научных чтений<sup>1</sup>, не предъявила еще ни внятной концепции, ни привлекательной для всех цели, ни безупречных адептов. К тому же это далеко не первый проект объединения человечества. От строительства Вавилонской башни и древних империй до идей мировой революции и русского космизма было предложено множество проектов, в том числе и весьма успешных. Один из них — идея устройства вселенской христианской Церкви, намеченная уже в Новом Завете в апостольских посланиях Павла и воплощенная на практике вселенскими соборами и трудами выдающихся христианских деятелей — святых Отцов и Учителей Церкви.

Епископ Гиппонский Августин (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430 гг.) был одним из них. Сын матери-христианки и отца-язычника, блаженный Августин удивительно сочетал в себе

---

<sup>1</sup> «XIII Международные Лихачевские научные чтения» проводились в СПбГУП 16-17 мая 2013 года, при реализации которых использовались средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта Институтом проблем гражданского общества в соответствии с распоряжением Президента РФ от 2 марта 2012 года № 127-рп.

классическую античную образованность с глубокой христианской одухотворенностью. Синтетический гений Августина, носителя космополитического (вселенского) культурного сознания, соединял в себе простоту и ясность эллинизма с мистической глубиной христианства. Величайший богослов, один из отцов единой неразделенной Церкви, блаженный Августин почитается на Западе и на Востоке, считается родоначальником христианской философии вообще и христианской философии истории в частности. Его творчество представляет собой мощный водораздел, отделяющий одну историческую эпоху от другой, а именно — конец античного христианства от начала христианства средневекового.

Августину довелось прожить бурную, полную духовных взлетов и кризисов жизнь и сформулировать свое кредо: «Человек, положивший в основу жизни своей веру, надежду и любовь, нуждается в Священном Писании лишь для того, чтобы учить других. Потому мы можем найти множество людей, живущих в согласии с этими принципами даже без священных текстов» [ABD III: 427]. Поиски истины заставили его проделать длинный путь от манихейства и неоплатонизма к ортодоксальному христианству. Под влиянием святителя Амвросия Медиоланского Августин принял крещение в 387 году в Медиолане (Милане), а в 395 году был хиротонисан во епископа в африканском городе Гиппоне (отсюда его титул — Гиппонский). Здесь и провел он всю последующую жизнь, посвятив ее служению и творчеству.

Августин был широко образованным и эрудированным богословом, к тому же блестящим стилистом. Ему удалось создать универсальную философско-теологическую систему, влияние которой на последующее время было беспрецедентным. Творческое наследие Августина почти необозримо (93 труда в 232 книгах, а также более 500 писем и проповедей)<sup>2</sup>. Творения Августина вообще по своему значению и важности (для развития человеческой мысли в целом) едва ли могут быть сопоставимы с чьими-либо трудами на Западе первого тысячелетия христианской эры. «Гениальным своеобразием бесконечно богатой внутренними дарами индивидуальности, всеобъемлющим содержанием учения, необычайною энергиею творчества и деятельности он оказал громадное влияние на все дальнейшее развитие христианского просвещения» [Христианство 1: 17]. Сила его воздействия обнаруживается в средневековом католичестве и протестантизме, а также в свободных (еретических и вневероисповедных) направлениях религиозной мысли. Он стал вдохновителем многочисленных и разнообразных идей в области богословия и философии, научной методологии, этики и эстетики, психологии и социологии. Творения Августина замечательны в первую очередь своей теоретической глубиной и новаторством. Он был

---

<sup>2</sup> Полный свод всех произведений, приписываемых Августину, столь обширен, что еще в VI веке Исидор Севильский писал: «Всякий, кто заявит, что он прочитал все работы Августина, должен быть немедленно объявлен лжецом». [Памятники ср.-век. лат. литературы IV—IX веков, М., 1970, с. 199]. Обширное собрание его трудов сравнимо разве что с наследием святителя Иоанна Златоуста. Августин оставил после себя великое множество книг, трактатов, речей, богословская и литературная ценность которых огромна (его «Исповедь» — всемирно знаменитый литературный шедевр). Он, в частности, разрабатывал учение о Святой Троице. Сохранились мастерски написанные проповеди и комментарии к Библии, охватывающие едва ли не весь корпус сакральных текстов.

деятельным пастырем-проповедником с широким кругом общения, благодаря чему идеи его получили широкое распространение.

Из огромного наследия Августина четыре произведения представляют особый интерес: значение их выходит далеко за пределы богословия, именно в них концентрированно содержатся те идеи, которые послужили толчком к дальнейшему развитию европейских наук о духе. Своими трудами «О граде Божием» (*De civitate Dei*, 412–426), «О христианской науке» (*De doctrina Christiana*, кн. 1–3: 396/397; кн. 4: 426–427), диалогом «О Троице» (*De Trinitate*, 400–421) и ранним диалогом «О музыке» (*De Musica*, 387–389) Августин внес бесценный вклад в развитие научной мысли. Мысль Августина, невероятно изощренная и энциклопедически всеобъемлющая, постоянно концентрируется на некоторых специфических проблемах. Так, его семиотические взгляды, его логика, историософия и поэтика постоянно присутствуют во множестве произведений; но некоторые сочинения посвящены преимущественному рассмотрению тех или иных вопросов.

«Град Божий», знаменитый всеобъемлющий труд Августина, замечателен своей новаторской интерпретацией ветхозаветной истории как истории двух городов — небесного и земного (ср. символическое значение Иерусалима и Вавилона в Новом Завете), продолжающих свое существование в современной истории и влияющих на конечную судьбу человека. Различие проводится с большим мастерством и вне тривиальной оппозиции: град Божий не соответствует непосредственно ни Израилю ветхому, ни Израилю новому (христианской Церкви); и в том, и в другом смешались добрые и злые, праведники и злодеи, благое и дурное, — словом, представители обоих городов. С другой стороны, различие между городами очевидно и понятно, оно проявляется и в истории. Каин и Авель, к примеру, олицетворяют град земной и град небесный соответственно, и один извечно противостоит другому. Развитие Града Божия на земле совершается в параллельном существовании и борьбе двух царств — злого и доброго, сатанинского и Божия — через всю историю человечества. Представление это, для своего времени новаторское, не утратило своего значения по сей день, ибо устраняет распространенное мнение о якобы подчиненном, второстепенном значении Ветхого Завета: в свете концепции Августина Ветхий Завет предстает как исторический (и, следовательно, герменевтический) ключ к пониманию Нового Завета. О том, что это действительно так, свидетельствует высокая насыщенность текста Нового Завета ветхозаветными цитатами, аллюзиями и семантическими параллелями.

Видение Библии как истории противоборства двух городов придает органическое внутреннее единство обоим Заветам, это лейтмотив всего произведения. «Таким образом, „*Civitas Dei*“ представляет древнейшую в развитии мысли философию истории как мировой эволюции, объединяющей личности и племена в великое целое человеческого рода» [Христианство 1: 26]. Августин этой своей работой «положил начало новому направлению богословской мысли, выдвинув впервые в богословской науке так называемые антропологические вопросы, т.е. об от-

ношении человека к Богу» [ППБЭС 1: 23]. Это первый грандиозный опыт универсальной теории о человечестве и его судьбах как единого, Богом управляемого целого, объединенный ответ на вопрос о смысле истории и целях человечества; произведение это составило основу религиозного и общественного самосознания культурного человечества на много веков вперед (о влиянии идей этого произведения на умы и жизнь см. интересные исследования [Eiken 1887; Карсавин 1915]).

Но самым впечатляющим у Августина следует все же признать его положительное прочтение ветхозаветной истории: он понимает ее не как простой набор исторических фактов, событий и сведений и не как собрание намеков и пророчеств о грядущем мессии. Ветхий Завет для Августина — диалектический ключ к пониманию и истолкованию реальной истории, в том числе и современной, в категориях Божественного Провидения. Таким образом, Августин представил Ветхий Завет телеологически и эсхатологически: как осмысленную историю последовательного осуществления Божественного Промысла и как реальную историю отношений человека с Богом. «Рассматривая историю как драму, Августин невольно рассматривал ее как художественное произведение, как знаковую систему» [Руднев 1999: 61], тем самым он ввёл впервые в философию истории понятие *эсхатологического* (или *семиотического*, в терминах В.П. Руднева) *времени*.

Перейдем теперь к важнейшему в творчестве Августина трактату «О христианской науке». Так как этот трактат играет особую роль в становлении европейской научной мысли, я считаю необходимым вначале рассмотреть кратко композицию труда в целом. Он посвящен теории истолкования христианских текстов (в новых терминах: *герменевтике* и *семиотике*) и, в меньшей степени, теории выражения (*риторике* и *поэтике*). Изложение разворачивается вокруг нескольких противопоставлений: знаки — предметы; толкование — выражение; двойственность — затемненность смысла и проистекающие из этого трудности. В этом сочинении (преимущественно в первых трех главах) герменевтическая мысль Августина достигает своих вершин. Здесь ученый дает уже нечто вроде учебника библейской герменевтики, построенного по схеме традиционного учебника риторики<sup>3</sup>, и хотя — как подобает учебнику — здесь опущены детальные анализы, отсутствует обсуждение дискуссионных вопросов, нет и доктринальных обоснований, а только выводы<sup>4</sup>, тем не менее из самих этих выводов и определений Августина видно, что значительную часть вопросов, связанных с *проблемами знака, значения, смысла, и их понимания* и истолкования, он ясно видел перед собою и продумал их [Шпет 1989: 237]. Очевидно, что

---

<sup>3</sup> О структуре традиционных учебников риторики (от античности до средних веков), об их культурно-историческом значении и проч. см. [Аверинцев 1964; Аверинцев 1986] и специально работу [Гаспаров 1986].

<sup>4</sup> Ср.: «Duae sunt res, inquam, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt». «Я утверждаю, что существуют *две вещи*, на коих покоится всякое истолкование Писания: *способ нахождения* того, что подлежит пониманию, и *способ преподнесения понятого*» [Augustin 1838, кн. I, гл. I; Предисловие. Перевод здесь и далее мой. — С.А.]; Курсив мой. — С.А.

именно здесь, в книге III — «О знаках», заложен краеугольный камень в основание знаменитой семиотики Августина (которая также излагается им в его не менее прославленном диалоге «De Musica» [«О музыке»]). Из семиотической концепции Августина черпал вдохновение Ф. де Соссюр (см. [Соссюр 1977]) и о ней писал Р.О. Якобсон: «У Августина его блестящие догадки по теории знаков замечательным образом отразились и на его размышлениях о важнейших проблемах теории стиха... У Августина высказано несколько глубоких мыслей, которые почти за шестнадцать веков не потеряли своей актуальности» [Якобсон 1985: 242; 243]<sup>5</sup>. Сначала Августин хотел ограничиться трактатом о герменевтике, но затем он добавил к нему раздел о производстве дискурса — четвертую часть, ставшую *первой риторикой христианского мира* — и все написанное заключил в рамки общей теории знака. «В результате получилась книга, которую скорее, чем любую иную, должно рассматривать в качестве первого настоящего труда по семиотике» [Todorov 1999: 32]. Сочинение Августина «De doctrina Christiana» можно считать и первой по времени гомилетикой. Главные положения Августина: общая риторика — предмет общего образования, и в этом смысле не бесполезна для проповедника, хотя отнюдь не необходима; проповеднику достаточно изучить св. Писание и произведения литературы церковной. Как для оратора вообще, так и для проповедника нужна мудрость (*sapientia*); к проповедническому служению более способен тот, кто может рассуждать «мудро», хотя бы и не мог говорить красноречиво. Августин предлагает учение о слоге низком, среднем и высоком. Вообще сочинение Августина — главным образом гомилетика формальная, иначе говоря — *христианская риторика*.

Свое изложение в «De doctrina Christiana» Августин начинает с разделения, которое должно быть положено в основу классификации наук: всякое учение, утверждает он, относится или к вещам, или к знакам; но вещи изучаются через посредство знаков. В собственном смысле вещью он называет то, что не применяется для обозначения чего-нибудь другого; напротив, знаками что-нибудь обозначается, например, слова, но ясно, что и другие вещи могут служить знаками, так что даже одна и та же вещь может выступать перед нами то как вещь в собственном смысле, то как знак<sup>6</sup>. Знаки Августин разделяет на *собственные* (*propria*; толкуются *proprie*, *historice* [«в собственном смысле, по содержанию»]) и *переносные* (*translata*; толкуются *figurate*, *prophetice* [«образно, пророчески»], III, 12); *собственные* употребляются для обозначения ве-

---

<sup>5</sup> Ср. также: «Исследования стоиков в области знакообозначения (*sēmeiōsis*) были усвоены и получили дальнейшее развитие в трудах Августина» [Семиотика 1983: 102]; семиотические идеи Августина, относящиеся к исследованию стихотворной речи в связи с музыкой, далее прослеживаются Р.О. Якобсоном в работах [Jakobson 1970 и Jakobson 1979].

<sup>6</sup> «Всякая наука касается либо вещей, либо знаков: но вещи познаются через посредство знаков. Собственно вещами я назвал то, что не применяется для обозначения чего-нибудь другого, — например, дерево, камень, скот и прочее в том же роде... Иное дело — знаки, которые и существуют только для того, чтобы обозначать, как, например, слова... Отсюда понятно, что я называю знаками, — очевидно, что это вещи, которые применяются для обозначения чего-либо. Поэтому *всякий знак есть также некая вещь*, ибо то, что не есть вещь, вообще не существует; однако не всякая вещь есть в то же время знак» [Augustin 1838: I, 2]. *Signum est enim res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*. Знак поэтому есть вещь, которая не только сообщает свой вид чувствам, но еще вводит с собою что-нибудь в мышление» [II, 1].

щей, для которых они изобретены, *переносные* — «когда сами вещи, которые мы обозначаем собственными словами, употребляются для обозначения чего-нибудь другого» [II, 10]. Нельзя отказать в ясности и тонкости этому определению: оно обязывает к признанию единственности смысла за знаком, так как кажущаяся множественность смыслов проистекает по этому определению только из того, что само значение знака, в свою очередь, может выступить в качестве знака. Речь идет, конечно, о существенной связи знака и значения или смысла; случайное же совпадение — омонимия — явление не редкое, но по существу все-таки омонимы имеют не только разные значения, но и суть разные знаки. Из этого, однако, не следует, что и обратно, одно значение (смысл), как одно содержание, не может быть выражено разными знаками; эта множественность способов выражения (фигуры речи, тропы, образы и т.д.) нередко принимается за множественность значений<sup>7</sup>.

В соответствии со своим пониманием связи знака и предмета (вещи) Августин дает следующее определение знака: «Знак есть вещь, возбуждающая мысль о чем-то, находящемся за пределами того впечатления, которое сама вещь производит на наши чувства» [II, 1]. В другом месте трактата находим более эксплицитную формулировку: «Единственная причина нашего означивания, т.е. производства знаков, заключается в необходимости проявлять вовне и передавать разуму другого человека то, что заложено в разуме производящего знаки» [II, 3]. Это уже определение не знака, а *знаковой деятельности*. Не менее показательным и то, что в центре внимания оказывается не отношение обозначения, а *коммуникативная связь*. Под воздействием знаков в уме слушающего возникает *переживаемый смысл*. Производить знаки — значит транслировать смысл вовне.

Взаимосвязь знаков и предметов проявляется при анализе соотношения двух важнейших видов действий — использования и наслаждения. Данное различие целиком относится к предметной сфере; предметы, предназначенные для использования, транзитивны — подобны знакам, а предметы, предназначенные для наслаждения, не транзитивны (категория транзитивности ~ нетранзитивности и позволяет противопоставлять предметы и знаки): «Наслаждаться — значит привязываться к вещи из-за любви к ней самой. Напротив, использовать вещь — значит свести ее к другой вещи, которую любят, если только она достойна любви» [IV, 4].

---

<sup>7</sup> О различии тропов и фигур уместно привести категориальную дифференциацию Ц. Тодорова: «Троп — это средство создания косвенного смысла, а фигура представляет собой связь между двумя или несколькими одновременно присутствующими во фразе словами. <...> Любая связь между двумя предметами может лечь в основу тропа; для этого достаточно назвать один предмет именем другого, то есть не эксплицитировать связь двух предметов, а оставить ее подразумеваемой. Косвенное обозначение может быть более приятным или более энергичным, но это лишь дополнительный эффект, не существенный для определения тропа. Троп нельзя создать без дополнительных идей, но для того чтобы эти идеи возникли, достаточно наличия связи между двумя предметами (если бы между этими предметами вовсе не было связи, не было бы и никакой дополнительной идеи, а следовательно, и тропа)» [Todorov 1999: 98; 101].

Различение вещей по признаку транзитивности~нетранзитивности имеет важное теологическое следствие: в конечном счете в мире нет иного предмета, кроме Бога, достойного наслаждения, нет предмета, который можно любить ради него самого. Отсюда вывод: единственная сущность, абсолютно не являющаяся знаком, поскольку представляет собой предмет наслаждения по преимуществу, — Бог. Соответственно этому всякое конечное означаемое (т.е. то, что может быть означено, но само уже более ничего не означает) наделяется в нашей культуре свойствами божественного.

В Библии Августин усматривает, по существу, *коммуникативную функцию*: будучи средством просвещения человечества, т.е. средством передачи сведений и трансляции смыслов от Бога к человеку, текст Библии — важный источник информации, хранилище знаний о Боге и Его Промысле. Осознание *знакового характера* библейского текста подтолкнуло Августина к планомерному изучению различных способов «декодирования» смысла Священного Писания, к поискам адекватного понимания того, что желают сообщить нам библейские тексты, к обнаружению их прагматического значения. Это был принципиально новый шаг в сравнении с антиохийской филологической наукой, в своем анализе ограничивавшейся текстологическими изысканиями и не учитывавшей ни авторских интенций, ни воздействия меняющегося социального, культурного, религиозного и исторического контекста на восприятие и понимание текста, ни множества возможных реакций читателя на переживаемый смысл. Августин же в своей герменевтической теории предвосхитил новейшие лингвистические учения; чрезвычайно высоко оценивал его семиотическую теорию Р.О. Якобсон [Jakobson 1960, 1979 и др.]. Августин в своей герменевтике исходит из ряда пресуппозиций, обусловленных его *коммуникативно-семиотическим подходом* к тексту: он принимает во внимание каноническое единство обоих Заветов, воздействующих на читателя именно этой своею целостностью; всеобщий христологический смысл целого, раскрывающийся своими различными сторонами в частях; наконец, он фактически призывает учитывать «укорененность» читателя в определенной (церковной, культурной, социальной, этнической) традиции, решительно влияющей на его *специфическую готовность к пониманию* смысла библейского Откровения, или, иными словами, Августин предлагает учитывать то, что впоследствии было определено как *пред-знание* (в системе М. Хайдеггера), а также «субстанциальную сторону понимания текста» (в герменевтике Г.И. Богина), которые во многом определяют процесс и результат толкования и понимания текста. Это вообще ключевой момент герменевтики Августина, представляющей *процесс толкования и понимания как коммуникативный акт*, точнее — последовательность таких актов, и потому впервые в истории этой науки вводящей в модель герменевтического процесса — наряду с объектом интерпретации — и рефлектирующего над текстом субъекта, извлекающего смыслы из этого текста и тем самым превращающего текст из пассивного объекта толкования в активного участника коммуникации.

Итак, Августин впервые осознал, что субстанция понимания движется в двух координатах: заданной духовной культуры (объективного континуума) и индивидуальной воли к извлечению смыслов, свободной рефлексии интерпретатора, образно характеризуемой Г.И. Богиным как «прорыв к свободе» [Богин 1993: 3]. Исходя из этих теоретических пресуппозиций и опираясь на собственный опыт чтения и толкования Писания, Августин заключал, что Библия говорит о вере, надежде и любви: в этих трех словах, вслед за ап. Павлом, видел Августин квинтэссенцию и смысл всей христианской культуры и учения.

Собственно филологическое значение работ Августина огромно: он обобщил и концептуально соединил различные идеи и целые области научного знания, до него бывшие вполне автономными; в результате получился совершенно новаторский теоретический подход к проблеме понимания и толкования. Вот основные составляющие этого синтеза: будучи профессиональным ритором, Августин сначала применил свои знания при толковании конкретных текстов (Библии); таким образом, герменевтика поглотила риторику. Вместе с тем к ней добавилась логическая теория знака. Объединение двух дисциплин произошло в трактате «О христианской науке», и в результате родилась общая теория знаков, или семиотика, в которой нашли свое место и «знаки» риторической традиции, перешедшей у Августина в герменевтическую. «Именно в этом и заключается подвиг первооткрывателя, совершенный Августином: то, что до него говорилось о словах в рамках риторики или семантики, он распространил на знаки вообще, среди которых слова являются всего лишь одной из разновидностей» [Todorov 1999: 50].

Теория знака, изложенная в трактате «О троице», развивает положения, изложенные в одиннадцатой книге «Исповеди». Схема по-прежнему сохраняет чисто коммуникативный характер<sup>8</sup>. Слова не обозначают непосредственно вещи, они лишь нечто выражают. Однако то, что они выражают, не является индивидуальной собственностью говорящего — это внутреннее слово на доязыковой стадии, определяемое в свою очередь, по-видимому, двумя факторами: во-первых, отпечатками, остающимися в душе говорящего от познаваемых им предметов; во-вторых, имманентным знанием, источником которого может быть только Бог<sup>9</sup>. Этот присущий человеку процесс выражения и означивания в целом является аналогом Божественного Логоса, внешним знаком которого является не слово, а мир; два источника знания в конечном счете сводятся к одному, поскольку *мир есть не что иное, как речь (Логос) Бога*. Итак, мы присутствуем при рождении господствовавшего во всей средневековой традиции учения об универсальном символизме.

---

<sup>8</sup> «Действительно ли мы говорим с другим? Слово (*verbum*) сохраняет свою имманентность, а мы используем речь или воспринимаемый органами чувств знак, чтобы с помощью этого чувственного напоминания вызвать в душе собеседника слово, похожее на то, которое пребывает в нашей душе, пока мы говорим» [IX, VII, 12].

<sup>9</sup> «Следовательно, нам надо дойти до этого слова в человеке... не произносимого и не мыслимого в звуке, но обязательного во всякой речи. Предшествуя любым выражающим его знакам, оно рождается из знания, имманентно присущего душе, когда это знание как таковое выражается во внутреннем слове» [XV, XI, 20].



У Августина его блестящие догадки и прозрения по теории знаков замечательным образом отразились и на его размышлениях о важнейших проблемах теории стиха и в первую очередь на двух фундаментальных ее понятиях: единство и противоположность. В его диалоге «О музыке» (*De Musica*) высказано несколько глубоких мыслей. Исходная точка рассуждений Августина — это вопрос о том, «каков же в действительности *принцип* (*ratio*), или закон стиха, какова же вся теоретическая структура и система правил, благодаря которым он и существует». Для того чтобы установить сущность системы ритма, необходимо «от материального перейти к нематериальному», а именно подняться от звучания, данного в действии произносящего стихи и в *слуховом восприятии слушающего* (*in sensu audientis*), к главному, *высшему уровню* (*praestantissimum*), а именно к интеллектуальной оценке воспринимаемого, к оценке искусства поэта «подойти к ритму и отойти от него». Соответственно, «воспринимаемый ритм — это плод работы духа» (VI, 2–4):

По мнению Августина, основным условием любой ритмической системы является принцип *произвольно принесенной равнозначности* (гл. 10–13): «Без приравнивания ничто не может быть ни пропорциональным, ни *ритмическим* (*numerosus*)» [VI, 8]. Августин утверждает, что «закон приравнивания есть всему глава», и это главенство (*iure aequalitatis dominante*) позволяет ответить на вопрос, «благодаря какому скрытому механизму, несмотря на все многообразие, стихотворные строки все-таки причастны равенству... Мы прекрасно понимаем, что на самом деле истинное равенство в них не достигается; и все-таки мы видим относительную и своеобразную красоту в творении, поскольку и пока оно хотя бы подражает этому равенству» [*там же*]. Кроме принципа эквивалентности, Августин также выдвигает мысль о пропорциональном, организованном взаимодействии противоположностей.

Рассуждение, в котором Августин подчеркивает необходимость проводить различие между двумя аспектами в движении стиха, а именно — между «требованиями музыки» и «правилами грамматики», является вершиной его чисто семиотического подхода к проблемам метра и его последовательного отказа от какого бы то ни было механистического, чисто эмпирического, физического подхода. Декламатор и слушатель стиха осознают различие между «требованиями музыки» и «правилами грамматики» благодаря существующему в их сознании оценочному ритму. Известно, что «главное структурное различие между метром в музыке и метром в поэзии — двойственный характер стихотворного ритма, основанного на конституантах двух типов; тех, что существуют в языке вне стиха, и тех, которые «возникают только в стихе» [Якобсон 1979: 161]. Эти замечательные идеи оказались востребованными лингвистической поэтикой и филологической герменевтикой в XX веке.

В заключение заметим, что понимание Августином христианской Церкви (града Божия) как социокультурной общности всего человечества и его учение о единой христианской науке как теоретическом основании этого единства предопределили успех христианского глобального

проекта на многие века. Значение теоретической мысли Августина для современной социологии, философии, филологии по-прежнему огромно<sup>10</sup>.

### *Литература:*

1. Аверинцев С.С. Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. — М., 1964. — С. 142–154.
2. Аверинцев С.С. Византийская риторика. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье. — М., 1986. — С. 19–90.
3. Богин Г.И. Субстанциальная сторона понимания текста. — Тверь, 1993.
4. Гаспаров М.Л. «Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики» // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. — М., 1986. — С. 91–169.
5. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. Петроград, 1915.
6. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2-х частях / Репринтное издание. — М., 1992.
7. Руднев В.П. Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. — М., 1999.
8. Семиотика: Сб. пер. // Сост., вступ. ст. и общ. ред. Ю.С. Степанова. — М., 1983.
9. Соссюр Фердинанд де. Курс общей лингвистики. — В кн.: Труды по языкознанию. М., 1977. — С. 31–285.
10. Христианство. Энциклопедический словарь / Гл. ред. С.С. Аверинцев. В 3-х томах. — М., 1993–1999.
11. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. — М., 1989. — С. 229–268.
12. Якобсон Р.О. Избранные работы. — М., 1985.
13. The Anchor Bible Dictionary / Ed.-in-chief D. N. Freedman: in 6 volumes. — 1232+1100+1135+1162+1230+1176 pp. — New York, London, Toronto, etc., 1992–1995.
14. Augustini S. Aurelii. De doctrina christiana / Ed. C.H. Bruder. — Lipsiae, 1838. — XXIV, 318, /XXVIII/.
15. Eiken H.V. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, 1887.
16. Jakobson R.O. Closing Statement: Linguistics and Poetics // Style in Language / Edited by Thomas A. Sebeok. — New York; London, 1960. — P. 350–377.

---

<sup>10</sup> Наряду с блаженным Иеронимом, св. Григорием Великим и преподобным Бедой он по праву был причислен к четырем самым значительным авторитетам раннехристианской теоретической мысли, а в области герменевтической теории вполне может быть признан величайшим из четырех.

17. Jakobson R.O. Language in relation to other communication systems. — In: «Linguaggi nella società e nella tecnica». — Milano, 1970. — P. 3–16.
18. Jakobson R. My metrical sketches, a retrospect. —“Linguistics”, Mouton, 1979, vol. 17, No. 3/4.
19. Todorov T. Theories of Symbolism. — Cambridge, 1999.