

ЗА ИЗТОЧНИЦИТЕ НА СРЕДНОВЕКОВНАТА ТЕОРИЯ НА ЗНАКА И ЗНАЧЕНИЕТО

ВИКТОР В. БИЧКОВ (МОСКВА)

Известно е, че духовната култура на Европейското средновековие се отличава със силно развита символика и семиотичност. Дълбоката същност на много творби на средновековната литература и изкуство често пъти остава непонятна за съвременния човек, понеже той не познава езика на основните символи и знаци на средновековната култура. Нещо повече, всеобхватният дух на знаково-символистичното мислене, острото усещане и преживяване на целия материален и духовен космос като единна система от знаци и символи — тези характерни за средните векове черти до голяма степен са вече чужди на съвременните наследници на новоевропейския рационализъм. А Средновековието не само е живело, но се е и стремяло да осмисли основите на това семиотично битие-мислене. Много средновековни мислители и писатели както от Изтока (в страните от византийския регион), така и в латинския Запад по един или друг повод са се занимавали с проблемите на образа, символа, знака. Най-последователно и задълбочено разработва знаковата проблематика в нейната средновековна редакция Аврелий Августин (354—430 г.) — един от най-големите мислители на късната античност и Ранното средновековие.

Придобил голямо класическо образование, изпитал съблазните на увлечението по почти всички духовни течения на своето време, вече в зряла възраст Августин приема християнството и насочва изцяло усилията си към използване на основните постижения на гръцко-римската култура за формирането на новата идеология. Неговата знакова теория по-конкретно също произлиза от стремежа да се синтезират съответните гръцко-римски и библейски идеи. При това в ранните трактати на Августин на преден план стоят гръцко-римските традиции, а в по-късните зазвучават по-силно истински християнските мотиви, които стоят в основата на средновековните представи за знака и значението.

Първите разсъждения на Августин за знака са най-цялостно представени в трактата „За учителя“ (389 г.). Те са уточнени и развити в първите книги на съчинението „За християнската наука“ (започнат приблизително към 397 г., този труд бива завършен едва през 427 г.), а отделни тези са преосмислени в последните книги на „Изповед“ и в редица други по-късни, особено екзегетични творби. В своите семантични изследвания Августин един вид прави равностойна теория на знака личат знанието и ученията на Платон и Аристотел за имената и разсъжденията на Филодем и Секст Емпирик за знаците, и полемиката на стоиците и епикурейците на тази тема. У него могат да се открият мисли и даже почти изцяло взети формулировки на Филон, Плотин и Ориген,

а накрая ясно се дочува ехото от борбата между Евномий и кападокийците във връзка със същността на имената.

Като прави равностойка на античната знакова теория и стига до изводи, близки до Платоновите или раннохристиянските (Ориген, кападокийците), Августин обаче върви по свой път. Той не търси в знака същността на предмета (традиция, идеща от Близкия Изток), а се стреми да изясни доколко спомата той за предаване на знанието.

Два гносеологически въпроса довеждат Августин до изследването на проблема за знака: възможно ли е и доколко е възможно знанието; възможно ли е и доколко е възможно предаването на знание (т. е. проблемът за обучението). Двамата въпроса опират до теорията на знака и Августин се старее подробно да я разработи.

Със знак (signum) според Августин може да се обозначи „такъв предмет (res), който се употребява за обозначаването на друг“ (De doctr. christ. 1, 2; De magistr. 2, 2, 1);¹ т. е. предмет, интересен не сам по себе си, а с това, че сочи нещо друго. Това определение е традиционно. Измежду латинските автори Цицерон, чийто авторитет по въпросите на философията и реториката е неоспорим за Августин, дава такова определение: „Знакът е онова, което се усеща непосредствено от някого и означава нещо, което от [него] самото, разбира се, произтича“ (De Inv. 1, 30). От християнските писатели Ориген, чието влияние се чувства силно в семантичните изследвания на Августин, пише: „За знак се счита, когато чрез виждането от нас се изразява нещо друго“ (In Rom. 4, 2, PG, 14, 968).² В своето определение Августин набляга върху предметната страна на знака. Знакът е преди всичко някакъв предмет (res),³ който има самостоятелно битие независимо от това, дали той е включен или не в знаковата ситуация. Такива могат да бъдат камъкът, агънцето, конкретният човек, т. е. всеки предмет или слово. Всеки знак е непременно предмет, но далеч не всеки предмет е знак. Въздействайки с формата си върху психиката на човека, знакът поражда мисъл за нещо по-друго, отколкото самата форма: „Знакът е предмет, който, освен че придава на чувствата [своята] форма, внася в мисленето нещо друго, изхождайки от себе си“ (De doctr. christ. 2, 1).

На тази формулировка ѝ е съдено да стане класическа за цялото Средновековие. По-късно, уточнявайки смисловото значение на словесния знак — име (nomen), Августин пише, че то има за задача да разграничава един предмет от друг: „Наистина всяко слово служи за различаване (на предметите). Именно затова то се и нарича име (nomen), защото обозначава (nomo) предмета и се явява един вид белег (notamen). А обозначаването е същото като различаването и казано по научен начин, подпомага разграничаването“ (De gen. ad lit. imp. 6, 26).

Августин дели всички знаци на два вида — естествени знаци (signa naturalia) и „дадени“ (signa data) (De doctr. christ. 2, 2) или условни, „уговорени“ (placita-De mis. 6, 13, 41)⁴ знаци. Естествени знаци са тия, „които, без каквото и да е намерение и подбуда за обозначаване, ни дават възможност да научим от тях нещо друго, независимо от тях самите“. Примери за такъв знак са димът — знак на огъня, следите от животни, произволните жестове и изрази на човешкото лице, които сочат състоянието на неговия дух (De doctr. christ. II, 2). Последната група знаци (жестовите, изразите на лицето, интонациите на гласа, отразяващи душевното състояние на човека, желание — нежелание и т. н.), съставят „естественния, общ за всички народи език“, усвояван от децата още преди да се научат да говорят (Conf. 1, 8, 13).

Към втория вид спадат знаците, с чиято помощ живите същества си съобщават едно на друго мисли и чувства (De doctr. christ. II, 3). Те се делят на предметни и вербални. Най-изразителните от тях са свързани със сферите на зрителното и слуховото възприятие. Основен и най-голям дял от тези знаци са лингвистичните знаци-думи, „т. е. звуците, обозначаващи нещо. Думите са били изо-

бретени от разума, за да предават мислите и чувствата от човек на човек“ (De ord. II, 12, 35). Думите могат да заменят всички други знаци, обратното е невъзможно (De doct. christ. II, 4); те са знаци в най-точния смисъл, тъй като са създадени и се използват преди всичко за „обозначаване“ на нещо; тяхното значение извън знаковата ситуация е много малко (De doct. christ. I, 2). На практика с формалния термин, както би постъпил и сам Августин, който винаги придава по-голямо значение на същността на нещата, отколкото на думите) от своето значение.⁵ Така знаковата връзка при думите е необратима за разлика от положението с предметните знаци; знакът и обозначаващото не се намират в причинно-следствени връзки, както е в случая с естествените знаци. „Родоначалникът на знака“, т. е. разумът, дава значение на знака.⁶

На вербалните знаци е посветен ранният трактат на Августин „За учителя“.⁷ Знаците, пише в него авторът, имат различна природа и едно и също нещо може да бъде обозначено с разнородни знаци. Например обозначаващото от думата „от“ (ex) може, изглежда, да се предаде и от някакъв жест (De magistr. 3, 6). Знаците сочат или други знаци, или нещо, което не е знак, например камъка. Августин предлага предметите, „които могат да се обозначаваат със знаци, но самите те не са знаци“, да бъдат наречени „обозначаващи“ (significabilia) (De magistr. 4, 8). „Въобще знаци (signa universa liter) — формулира Августин — ние наричаме всичко, което означава нещо, между тях може да има и думи... и така, всяка дума е знак, но не всеки знак е дума“ (De magistr. 4, 9). Правило е знаците да обозначаваат нещо по-друго от това, което са, но има знаци, означаващи самите себе си. Към тях се отнасят например думите „знак“, „слово“ (De magistr. 4, 10). Различните знаци могат да имат различни по характер значения — по-общи и частни (дума и име, животно и кон). Има „взаимно обозначаващи“ се знаци (signa mutua), т. е. обозначаващи се един друг, както „дума“ и „име“ (в граматически смисъл). Името е дума и думата — име (съществително). Нещо повече, с „име“ се назовават всички части на речта, защото те всички обозначаваат нещо (significari), а щом обозначаваат, то и назовават (appellari), а щом назовават, то и именуват (nominari), а щом именуват, то винаги с „име“. Следователно всички думи могат да бъдат наречени имена“ (De magistr. 5, 15).

Не всички взаимно обозначаващи се знаци имат „равностойно“ (tantumdem) значение. „Знакът“ например обхваща по-голям кръг от значения, отколкото „думата“. А „име“ и „дума“ са взаимно обозначаващи се, равностойни знаци, но не са тъждествени по значение. Последните се отличават един от друг само по звученето. Към тях Августин отнася думата nomen и ὄνομα (De magistr. 7, 20), които на латински и на гръцки означава „име“.

Преминавайки по-нататък към главния случай, когато знаците се отнасят вече не към знаците, а към „обозначаващото“, той посочва, че словесният знак (а неговото внимание е привлечено именно от тези знаци)⁸ може да бъде възприет по два начина: и като знак (дума), и като предмет, обозначаващ от нея. Според естествения закон, подчертава Августин, нашето внимание веднага преминава от думата към обозначаващото. Когато ние чуваме „човек“, ние мислим веднага за човек, а не за това, че е била произнесена дума, съществително име, означаващо „разумно и смъртно същество“, т. е. човек. Според Августин от гледна точка на познанието в знаковата ситуация по-голяма тежест имат обозначаващите предмети, отколкото знаците им (De magistr. 9, 25).⁹ Защото думите, както неведнъж подчертава той в трактата „За музиката“, са условни и относителни, тъй като са продукт на едно или друго време и определен народ, докато обозначаващата от тях същност или явления са практически неизменни. Неслучайно латинският език няма свои термини за някои явления и се налага те да бъдат заимствувани от гръцки (от типа analogia, phantasia, phantasma и др.). Когато си служи с няка-

къв не съвсем точен или немного ясен термин, Августин не препоръчва особена грижа за думите (*de vocabulis quidem nihil satagas*), понеже само предметът строго определен, а думите са твърде условни (*De mus.* 6, 9, 24). Произходът на конкретните думи понякога е доста неясно нещо, по което не бива твърде да се уличаваме. „Ако самият предмет, обозначен с даденото име, е достатъчно ясен, не си струва да работим за издирване произхода на думата“ (*De mus.* V, 3, 4). Често пъти е по-лесно да се даде отговор за самия предмет, отколкото за името, което го обозначава, защото знанията за нещата са заложени в нас от природата, а имената са дадени случайно и се основават на човешкия вкус, традиции, привички (*De mus.* III, 2). Това скептично отношение към думите, знаците, традициите (*auctoritas*) е позиция на ранния Августин, произтичаща от още силното влияние на платонизма и скептицизма. По-късно, осъзнавайки се напълно като християнин и вниквайки в същността на християнството, Августин до голяма степен ще я промени, макар че основната теза — обозначаването е по-важно от знаците, ще си остане неизменна.

Но, опитва се „да притисне“ себе си Августин, какво да се прави тогава с негативните явления и предмети от рода на мръсотия, порок и т. н.? Нима и те са за предпочитане пред думите, които ги обозначават? Както винаги в трудна теоретическа ситуация, и тук той се обръща към сферата на естетическото. Ревивайки традиционната за античната естетика мисъл на Аристотел, че в изкуството изображението на неприятното и отвратителното може да достави удоволствие (*Poet.* 4, I 448 b), Августин се стреми да покаже как знакът на отрицателното явление в поезията може да служи за създаване на особена красота. Така думата „порок“ (*vivium*) в Персеевия стих „но той бе смаян от порока“ не само че не внася нищо порочно в стихотворението, а обратното — го украсява (*ornatus*) по особен начин. Самият предмет, обозначен с това слово, прави порочен онोगон, у когото се намира. Този естетически пример му позволява да направи допълнителния извод, че при обозначаване на отрицателен обект знакът има предимство пред обекта (*De magistr.* 9, 28).

Думите според Августин могат да се употребяват в строгия и нестрогий смисъл. Така в трактата „За музиката“, опирайки се на античната традиция, той дава определение на ритъма, метриката, стиха, като отбелязва, че в съответна ситуация е напълно възможно метриката да се нарече стих, ритъмът — метрика, защото, макар и различни, тези думи са близки по смисъл. Тук Августин съзира два различни начина за употреба на словото: едно е името да се употреби в нестрогий свободен смисъл, за да обозначи един от родствени предмети, и съвсем друго е — да се нарече предмета с неговото собствено име. Въпреки скептичното си отношение към думите Августин защитава втория, по-точния начин, защото според него древните писатели, дали обозначенията на нещата, са притежавали достатъчно тънко чувство за природата на предмета (*De mus.* V, 1, 1). Тук личи двойствената позиция на ранния Августин и ние ще я видим още по-ясно, когато обсъждаме неговото схващане за гносеологическата функция на знака, на словото.

Но нека продължим по-нататък с Августиновата класификация на знаците. Условните, или „дадените“ знаци на свой ред се делят на две групи: знаци в собствен смисъл, буквални (*signa propria*) и преносни знаци (*signa translata*) (*De doct. christ.* II, 5). Буквалните знаци служат за обозначаване на ония предмети и явления, за които в същност са били създадени. Например думата „телен“ обозначава определено животно. Знаците са преносни, когато обозначаването от тях става знак. Така в християнската култура „телецът“ е евангелистски знак. На практика преносните знаци не са просто вербални знаци, а по-скоро художествени, защото фактически те са метафори, определени речникови съчетания. „Собствените“ знаци се научават при изучаването на езика, „преносните“ — при

изучаването на науките и изкуствата.¹⁰ Тези знаци особено много ще заинтересуват Августин през по-късния период на неговата ексегетична дейност.

Обстойно разсъждавайки за вербалните знаци, в трактата „За учителя“ Августин вече се стреми да осмисли тяхната функция в човешкия живот. Естествено тя е свързана с познанието. Но къде се разкрива истината — в знаците или в самите предмети? — си задава Августин традиционния за античността, но така и нерешен по негово време въпрос. „Познанието на предметите, обозначаващи със знаци — си отговаря той, — ако не е по-добро от опознаването на знаците, то в крайна сметка е по-добро от самите знаци“ (De magistr. 9, 28). Знаците са необходими само за опознаване на предметите, защото *нищо не може да бъде научено без знаци*, в дадения случай без думи (De magistr. 10, 30).

Обозначавайки тази теза, Августин пристъпва към проверяването ѝ. Чрез примери от такива видове „изкуства“ като лов на птици, театър, зрелища той показва, че има неща, които могат да се научат „без словесни знаци, от самата работа“. Природните явления също се опознават чрез непосредствено съзерцание, без знаци. И въобще, обобщава Августин в най-добрите традиции на античния скептицизъм, *нищо не може да се научи с помощта на знаците*, защото преди това е необходимо да се знае какво обозначава един или друг знак. „И така по-скоро знакът се различава по опознатия предмет, отколкото самият предмет, даден в знака“ (De magistr. 10, 33). Тук Августин се солидаризира напълно със скептиците, чието мнение е, че ако словото „обозначава нещо предварително установено (т. е. ако е условен знак — В. Б.), тогава е ясно, че хората, знаещи отнапред нещата, за които се отнасят думите, ще възприемат тези неща, без да научат за тях онова, което не знаят, а само ще си припомнят познатото от преди, при това ония, които се нуждаят от допълнително изучаване на неизвестното, няма да го постигнат“ (Sext. Empir., Adv. math. 1, 38).¹¹ Развивайки тази традиция, Августин предполага още, че с помощта на думите *нищо не може да се научи*,¹² защото знанието е вложено не в думите, а в човешката душа от природата и по-точно от бога. Познанието „на нещата изобщо [по природа] е присъщо на всички духовни [същества]; а имената са били определяни на когото, както му е харесало, тяхната сила (значение) се основава повече на традицията и на навика; затова в езиките може да има различия, но в нещата, основани на самата истина, разбира се, няма“ (De mus. 3, 2, 3). Критерий за истинността на всяка реч, на всеки трактат и даже при възприемането на Мойсеевите книги „Битие“ е тази живееща вътре у всеки човек истина: „При всички случаи тази живееща вътре в мен, в центъра на мисленето, не еврейска, не гръцка, не латинска и не варварска, а абсолютна истина би ми казала без уста и орган на речта, без словесно звучене, че той (Мойсей — В. Б.) говори истината (Conf. 11, 3, 5).

Думите само подтикват душата към вътрешно обучение, към вглеждане в тези заложи от природата, но далеч невинига осъзнавани познания за нещата в нея. „За всичко постижимо за нас — пише вече Августин в ранен трактат — ние питаме не говорещия човек, който външно произнася звуци, а вътрешноприсъщата на нашия ум истина, към която ни подтикват може би думите. Оня, когото ние питаме и който ни учи, е намиращият се във вътрешния човек Христос, т. е. неотменната Сила Божия и вечна Премъдрост“ (De magistr. 11, 36).

Споменатите тук „вътрешно знание“, „вътрешен човек“ извеждат Августин до разгърнатата в по-късните трактати теория за „външното слово“ и „вътрешното слово“. На времето идеите за вътрешното слово и произнесеното слово били активно обсъждани от стоиците. Августин очевидно е чувал за тези идеи, макар че пряко заимствуване у него няма, пък и изводите си той стига по-далече от стоиците. „Външно слово“ (verbum quod foris sonat — слово, което звучи навън) е произнесената дума, звукът на гласа. То се явява знак на „вътрешното слово“ (verbum quod intus lucet — слово, което свети вътре). Външното слово е различно

у различните народи, макар онова, което обозначава то, често да е едно и също. Външното слово е условно и произволно. Предметът, често подчертава Августин, може да бъде наречен с каквато искате дума (De gen. adlit. timp. 6, 26). Затова вътрешното слово е повече слово от произнесеното, но то е особено слово — Августин не говори за него като за знак. А звукът се нарича слово само затова, защото се явява знак на вътрешното слово. По-точно би било да се нарече то „глас на думата“ (vox verbi) (De Trinit. XV, 20). Августин разграничава от реално звучащото слово образа на оня звук, който паметта запазва и въображението възпроизвежда, когато ние можем да пеем или произнасяме думите за себе си. Макар и да се намира в душата, образът на звука се отнася не към вътрешното, а към външното слово.¹³

Вътрешното слово е „умствено слово“ (verbum mentis — за разлика от произнесеното — verbum vocis), т. е. някаква „мисъл“, която съществува още преди оформянето ѝ в слова. Не всяка вътрешна представа е вътрешно слово, „а само онова — разяснява И. В. Попов мисълта на Августин в De Trinit. XV, 19, което се намира в центъра на съзнанието и занимавайки мисленето в даден момент, може да бъде изказано в произносима дума. Паметта съдържа много знания, но не всички те са предмет на мисленето. Мисленето, получило определена форма от онова, което ние знаем, но невинаги мислим, е именно вътрешното слово. . .

. . . Вътрешно слово се нарича мисълта в нейното актуално състояние, затова, защото само такава мисъл ние можем да изразим във външно слово.“¹⁴

Процесът на словесна комуникация у Августин изглежда по следния начин: от вътрешното слово на говорещия към външното му слово; от него — към ушите на слушания, от тях към неговата душа, където се възбужда собствено „вътрешно слово“. В този процес няма предаване на мисъл. Душите на събеседниците са затворени в себе си. Под действието на словото в душата на слушателя се порождават свои мисли, макар те и да са близки до мислите на говорещия: „Когато ние говорим с някого, ние викаме на помощ на вътрешния глас словото или някакъв друг физически знак, за да може чрез него и в душата на слушания да възникне до известна степен същото сетивно припомняне, което не се отклонява от мисълта, затворена в душата на говорещия“ (De Trinit. IX, 12). По такъв начин при Августин семантичната страна на знака отстъпва на втори план, а на първи излиза неговата особена психологическо-гносеологическа функция — коменоративно-припомнящата.¹⁵ Парадоксалното в знаковата теория на бъдещия епископ Гипон е това, че след като изгражда последователно, на основата на античните учения разгърната теория на знака, той за разлика от александрийците и кападокийците практически не ѝ намира място в своята теория на познанието. Или по-точно казано, ролята на знаковата теория у него се оказва много ограничена, което се обяснява напълно с общата криза на формално-логическите теории в периода на късната античност. Но като съсредоточава вниманието си върху припомнящата функция на знака, Августин неволно сближава своята знакова теория с естетиката. В същност неговият знак не е лингвистичен знак (макар да е описан именно като такъв), по своята функция той е по-скоро художествен знак, близък до онова, което по-късно на Изток авторът на „Ареопагитик“ нарича символ и образ, подчертавайки тяхната подтикващо-психологическа функция.¹⁶

Ние виждаме, че обсъжданите още от Секст Емпирик два типа знаци: „индикативни“ (σημεῖον ἐνδεικτικόν) и „известяващи“ (σημεῖον ὑπομνηστικόν) (Adv. math. VIII, 151ff) намират своето отражение в индикативната и напомнящата (по-точно коменоративно-припомнящата функция на езика у Августин).¹⁷ Първата се състои в това, че знакът насочва реципиента към обозначаваното. Това именно е знаковата функция на езика, толкова подробно разработена от Августин в „De magistro“ и в „De doctrina christiana“. При това той, както отбелязва Р. Маркус, може би пръв стига до схващането за триединната природа на

знаковото отношение, а именно: обозначаващ предмет — знак — реципиент.¹⁸ Този, бихме казали ние, систематичен подход, е характерен за Августиновото мислене. В трактата „За музиката“ той се приближава до изкуството от същите позиции, разглеждайки системата: художник — произведение на изкуството — реципиент. Интересното е, че в случая при него обозначаващият предмет фактически отсъства, макар Августин постоянно да декларира миметичния характер на изкуството.

Както виждаме, при ранния Августин гносеологическото значение на индикативната функция на езика е много ограничено. Едва през по-късен етап на своята дейност той по-задълбочено свързва тази функция с гносеологията, разграничавайки три начина, чрез които знакът може да сочи обозначаващия обект. Първият е непосредственото посочване, когато знакът пряко сочи обекта. Вторият е посочване на неизвестен за нас предмет чрез неговото сравняване с известен и третият — „по пътя на противопоставянето (*ex contrariis*) на онова, което ние вече знаем, ако това са отрицателни названия“ (*De gen. ad lit. VIII, 16, 35*). С помощта на последния начин ние научаваме какво е това зло, нищо, безобразно и т. н. Разяснявайки го, Августин пише: „Твърде често ние разбираме неизвестното чрез противоположното му известно; даже названията на несъществуващото, щом те се включват в речта, не остават неясни за слушателя. Защото онова, което изобщо го няма, въобще не се назовава; а при това тези две думи (*non est*) се разбират от всеки, знаещ латински. Откъде все пак освен от възгледа за онова, което е, и от неговото отрицание нашите чувства узнават онова, което го няма? . . . И с каквото име и на какъвто език да кажем ние това, нашият ум получава от гласа на говорещия знак, чрез чието звучене той разбира онова, което мисли чрез знака“ (*De gen. ad lit. VIII, 16, 34*).

Комеморативно-припомнящата функция на езика е свързана с възбуждането на дълбините на паметта, където се пази „истинското знание на нещата, което ние притежаваме, така да се каже, в словесна форма, замислена от вътрешното произнасяне“ (*De Trin. IX, 7, 12*). Обективно, както вече казахме, тази функция стои поблизо до естетическата, отколкото до строго гносеологическата. Косвено, но достатъчно силно потвърждение за това са и разсъжденията на Августин за процеса на знаковата (словесната) комуникация, изказани от него в „*De musica*“. Там Августин посочва, че процесът на въздействие от една душа на друга се осъществява с помощта на думите по същия начин, както се извършва и художествената комуникация. Душата създава външно слово с помощта на същите творчески числа (*progressores*), които управляват и дейността на художника. Възприемането на думите също е аналогично и с възприемането на художественото произведение. Тук участват „възприемащи числа“ (*occursores*), числа на паметта (*recordabiles*) и числа на сетивната способност за съждение (*sensuales*), които едновременно са и сетивно възприемащи знаци (*sensibiles signa*), показващи как едни души въздействуват на други“ (*Demus. VI, 13, 42*).¹⁹ Тук следва особено да се подчертае, че Августин ограничава възприемането на „условните знаци“ (*signa placita*) (*De mus. VI, 13, 41*) до чисто естетическа степен, защото числата (*sensuales*) отсъждат само въз основа на чувството удоволствие или неудоволствие. Следваща и вече по-висша степен на неговата система за възприемане — съдещите числа на разума (*judiciales*) — в дадения случай не участва в процеса на възприемане на думите. Разбира се, това не е парадокс и не е резултат на гениална разсеяност на един от най-видните църковни отци. Ревностен поклонник на разума, Августин никога не забравя, че думите са създадени от разума и значението им е ясно преди всичко на разума. Но именно в трактата, на практика изцяло посветен на естетическата проблематика, той се стреми да покаже, от една страна, ограничеността и условността на словесните знаци, а, от друга — да подчертае, че механизъмът на словесната комуникация по принцип е еднакъв с механизма на художествената ко-

муникация. При това Августин поставя ударението върху факта, че в същност *знаковата комуникация е подобна на художествената* и въздействието на знака се оценява преди всичко на нивото на „сетивното съждение“, а не в сферата на разума. Това е важен и значителен извод за историята на духовната култура; той дава възможност да се разглежда семантичната теория на Августин в естетически план. Тогава стават отчасти ясни и неговото подчертано внимание към напомнящо-подбуждащата функция на езика, неговото скептично отношение към формално-логическото познание и накрая, неговият начин на тълкуване на Библията често пъти от естетически позиции. Не бива също така да се забравя, че по образование Августин е бил ретор и до приемането на християнството работи като учител по красноречие, т. е. дисциплина, която поставя над всичко естетическата, а не смисловата страна на речта. Наистина по времето, когато пише своите първи трактати, той се отнася вече скептично към тази „празна“ наука именно защото в нея естетическото преобладава над рационалното, но въпреки това именно красноречието му помага да почувствува толкова дълбоко многостранността, многозначността и чувствената красота на словото, което толкова релефно отличава произведенията му в безбрежното море на патристиката, а неговата „Изповед“ поставя в редицата на най-изтъкнатите творби на световната литература.

Това, че се осъзнава напълно като християнин и приема вътре в себе си християнското светоусещане в цялата му пълнота като единствено истинско, заставя Августин да види в нова светлина и проблема за знака, за словото. Християнската идеология все повече и повече преориентира неговото внимание, насочено към гносеология, от „делата човешки“ към „делата божествени“. Това преориентиране, както знаем от „Изповед“, протича в душата на Августин много болезнено и продължително. Кое трябва да стане главен инструмент на богопознанието? Нима условните, произволно дадените и на всички езици различни слова? Та те не носят даже познания за „делата човешки“, както посочва Августин още в „De magistro“. А как да бъде тогава с „делата божествени“?

Три главни постулата на християнството оказват сега решаващо влияние върху насоката на неговите семантично-лингвистични изследвания. Първият, който поддържа неговия гносеологически скептицизъм, гласи, че християнският бог, първопричина и създател на света, не може да се опише и да се изрази чрез словото (De doctr. christ. I, 6, 6; Enar. in Ps. XXXV, 4; XCIX, 6). При неговото описание „и красноречивите немеят“ (Conf. I, 4, 4), т. е. реториката, която той изучава от детство и по-късно сам преподава, тук се оказва безсилна. Но два други постулата позволяват да се противопостави на тази теза една антитеза и с това пораждат оптимизъм в душата на стремящия се към висшето познание християнин. Първият се крие в началните думи на Евангелието на Йоан: „В началото бе Слово и Словото беше в Бог, и Словото бе Бог. В началото то бе в Бога. Всичко започна от него и без него не би станало нищо от това, което е станало“ (Йоан I, 1—3). Със своето творящо слово бог създава и света, и човека, и в него — творещото слово на нашия език. Но в какво се състои това Слово? То явно не прилича на думите в нашата реч. Това е „вечното в безмълвие Слово“ божие, в което се съдържа сам бог. „И затова посредством твоето Слово, което е вечно ведно с теб, каквото и да изричаш Ти в днешен и вечен момент, всичко ще придобие битие, извикано от теб с това Слово от небитието в битието“ (Conf. XI, 7, 9).

Словото стои в основата на всичко, значи и човешките думи не са толкова безполезни. Другият постулат на християнството — за очовечаването, за възплъщението на Словото, укрепва още повече тази мисъл у Августин. Догмата за възплъщението позволява първо, по мнението на християните, да бъде описвано това придобило плът Слово — богочовекът Исус, преживял сред хората 33 години. „Всички други неща — пише Августин — могат да се изразят по някакъв начин; Той единствен е неотразим, който е казал и са били сътворени всички предмети.

Той е казал и ние сме били сътворени; но ние не можем да говорим за Него. Словото му, чрез което ние сме били изречени, се явява Негов Син. Той е бил създаден слаб, така че Той може да бъде изразен от нас независимо от нашата слабост“ (Enag. in Ps. XCIX, 6). Това именно Слово „ни говори в евангелията“ и става достъпно на външните човешки чувства (Conf. XI, 8, 10). Второ, в „Изповед“ Августин настойчиво съпоставя *въплъщението* на Логоса с изразяването на мисълта в словото. Както божественото Слово получава тяло у Христа, така и мисълта придобива плът в звучащото или написаното слово. Естествено тази толкова възвишена в очите на християните аналогия е била необходима на Августин, за да реабилитира написаното слово преди всичко в своите собствени очи. Словото отново се изпълнява за него със смисъл, при това смисъл нов, осветен от новото светоусещане и често пъти отдалечен от своето буквално значение. Разбира се, това се отнася преди всичко за библейското слово, т. е. за текстовете, които се издигат според преданието в една или друга степен към самия Бог и разказват за неговите деяния. Както божественият Логос става у Христа посредник между бога и хората, така и човешкото слово сега се възприема от Августин като посредник на истината. Защото се оказва, че Бог сам придава голямо значение на словото като средство за комуникация. „Законът“ бил даден на Мойсей от бога под формата на писмено слово в „скрижалите на завета“, затова „физическите знаци на Писанието“ са едни от главните начини (наред със звуците и екстатическите образи) за общуване на бога с хората (De gen. ad lit. VIII, 25, 47). Самото въплъщаване е резултат на Божия стремеж към установяване на контакт с хората, в това число и в словесна форма — у Христа бог говори с хората на техния език (вж. Conf. IV, 12, 19). Оттук произтича и надеждата на християните за възможна словесна комуникация с бога, достъпна на всички хора под формите на молитви и славословия. „Преди да постигнеш Бога — пише Августин, — ти предполагаш, че мисълта може да изрази Бога. Сега ти започваш да Го постигаш и виждаш, че ти не можеш да изразиш [с думи] онова, което ти постигаш. Но откривайки, че ти не можеш да изразиш онова, което ти постигаш, ще мълчиш ли ти, няма ли да възхваляваш Бога?“ (Enag. in Ps. XCIX, 6). По такъв начин при Августин става дума за словесна, но не за формалнологична, а по-скоро за естетическа комуникация, защото славословието, възхвалата на бога още по най-стара традиция се осъществява в химните, псалмите и другите специални поетически или музикално-поетически форми. Именно тях противопоставя сега Августин на античната поезия, тази „суета, недостойна за внимание“ (Conf. I, 13, 17—22, 27). Молитвите, с които християнинът се обръща към бога и които са толкова много в Августиновата „Изповед“, също се изграждат още през първите векове на християнството и в течение на цялото Средновековие по особени ритмични закони и представляват специален жанр в средновековната поезия.

Според Августин Бог създава света и човека чрез Словото, затова и човешкото слово може да издигне човека до бога; християнското красноречие става носител на божественото Слово, огледало, което го отразява, посредник между бога и човека.²¹ Човешкото слово може и трябва да служи за опознаването на висшата истина, на първопричината на всичко, на непостижимия бог. Тук може да се отбележи една интересна парадоксална закономерност на късноантичното мислене. Култът към разума и философията през този ранен етап довежда Августин до агностицизъм в областта на вербалното познание, отразяващ реалното кризисно положение в късноантичната философия, главните направления на която достигат до скептицизъм в областта на рационалното мислене. Насочването му към религията укрепва неговата увереност в познанието с помощта на словото. Но става дума вече не за буквалното значение на думите и словесните конструкции, а за преносното. Сега *signum translatum* излиза на преден план в гносеологията на

Августин. Бог и неговите дела се разкриват не в буквалното значение на библейските текстове, а в особените словесни образи, „чрез отразяване в загадъчното“ (per speculum in aenigmate) (Conf. X, 5, 7; Enar. in Ps. XCIX, 6; Enchir. ad Laur. 63). Тук Августин се базира на известната мисъл на апостол Павел, определила до голяма степен насоката на средновековната естетическа и литературна мисъл, която дословно звучи така: „Сега ние виждаме чрез отражението (огледалото) в загадъчното (алегорията), после — лице с лице“ (I Cor. 13, 12).²² Средновековната ексегетика, естетика и изкуство поставят тази мисъл в основата на своята методология. Огледалото, загадката, алегорията вече заемат важно място в системите на литературните образи на Средновековието. В западната литература тези идеи са може би за първи път и най-пълно въведени от Августин. Но той е мислил естествено не за естетиката. В „енигмата“ Павел (по-добре да оставим този гръцки термин така, без да го превеждаме, както прави и самият Августин, защото и „загадка“, и „алегория“ сами по себе си не обхващат изцяло значението му), Августин намира изход, както той предполага, от задънената улица на дискурсивната гносеология. Само в многозначните неясни енигми може да бъде „изразено неизразимото“²³. След Цицерон, който определя енигмата като особена езикова структура,²⁴ Августин също счита, че енигмата е тропа от раздела на алегоричните (De Trinit. XV, 9, 15—16). Той я описва като особен род неясно и трудно за разбиране сравнение. Но само с помощта на именно такива „загадки“ могат да бъдат изразени трудните за разбиране реалности (Ep. CLXXX) и особено безкрайната неизразимост на Бога. Неяснотата и многозначността на енигмата само засилват нейната изразителност и по свой начин — въздействието върху човешкия дух. В Библията енигмата е специален способ за предаване на особената информация. Както виждаме, по своето устройство (сравнение, метафора, алегория) и по механизма на въздействие върху човешката психика тя се оказва близка до художествената информация. Подчертавайки някои нейни особености в духа на своята ексегетична теория, Августин в същност разкрива редица закономерности на устройството на художествения текст, макар че (ще подчертаем още веднъж) самият той естествено не счита Библията за художествен, нито за митологичен паметник, но почита „богооткровеното свещено Писание“. Той предполага, че макар Писанието да е резултат на откровение, все пак е записано от хора, в по-голямата си част „писатели“, сред които като пръв и най-близостоящ до Бога се почита Мойсей. Августин искрено и дълбоко вярва във всяко библейско слово, не се уморява да се учудва и възхищава от дълбочината на Писанието: „Дивна е дълбочината на Твоите слова! — възкличава той, — ние оставаме на повърхността им като младенци; но дълбочината им, Боже мой, дълбочината им е ненадмината!“ (Conf. XII, 14, 17). Има много тайнствени неща (arcana valde) в думите на Писанието и Августин през всичкото време се съмнява дали правилно ги разбира. От друга страна, не му липсва и постоянната увереност, че при възприемането на библейските текстове чрез своето могъщо слово истината сама внушава знание на вътрешния му слух (Conf. XII, 15, 18), откъдето пак стига до извода, че е възможно да се схващат по различен начин думите на Мойсей.

Всички читатели на „Битие“, пише Августин, се стремят да постигнат смисъла, който е имал пред вид техният автор, т. е. Мойсей. А тъй като всички го считат за правдив и обичащ истината човек, то никой не допуска мисълта, че той може да има намерение да заблуждава читателя. Но всички „разбират“ (важно е, че тук Августин използва глагола sentire — чувствава, усеща, т. е. по-скоро естетическо, а не интелектуално възприятие) текста на „Битието“ по различен начин. И в това няма нищо лошо, ако подобно разбиране, макар то и да се отличава от онова, което е имал пред вид писателят (qui scripsit), не противоречи на истината (Conf. XII, 18, 27). Августин правилно усеща, че митологичният текст не е еднозначен и счита за напълно закономерно неговото многозначно възприемане.

Критерий за истинността на възприятието той вижда във вътрешното знание, заложено у всеки човек „от самия източник на светлината на истината“ и тези знания, предполага Августин, у всички хора са различни. Затова една и съща истина се изразява от писателите и се възприема от читателите по различен начин. Многозначността на словесния текст, от една страна, се определя от различията в духовния свят на хората, а, от друга — от същността на знака и обективните възможности за предаване на мислите в знаци, за които Августин толкова много разсъждава в трактатите „За учителя“ и „За християнската наука“. Към знаковото съобщаване (тук Августин има пред вид словесните текстове) може да се подходи от две различни гледни точки: „Аз предполагам — пише той, — че могат да възникнат два различни стремежа (dissensio), когато нещо се предава със знаци (per signa) на вестоносците, носещи истината: единият е, когато [се стремят] да изяснят истината за нещата, другият — когато [желаят да знаят] мислите на самия писател.“ Така едно нещо е да се търси истината в разказа на Мойсей за съзиданието, а друго — да се изясни какво мисли за него той самият и какво е искал да предаде с разказа си на читателите и слушателите. И едното, и другото по мнението на Августин заслужава внимание, но това са различни неща и при анализа на текста е необходимо ясно да се съзнава коя цел от двете посочени преследва изследователят (Conf. XII, 23, 32). Дълбокият фидеистичен оптимизъм го убеждава, че в текста по-лесно се стига до истината, защото към нейното разкриване „насочва озарението от божествената светлина“, отколкото до онова, което писателят мисли за нея. Възможно е мислите на читателя и писателя да не съвпадат и въпреки това да са верни, ако единият и другият правилно схващат предмета, отразен в словесния текст (Conf. XII, 24, 33). Затова Августин порицава тълкувателите, които заявяват: „Мойсей не го е разбирал така, както ти казваш, а както ние казваме.“ Те, предполага Августин, обичат повече себе си, отколкото истината. „Иначе те еднакво биха уважавали мненията и на другите, ако тези мнения не противоречат на истината, също както и аз уважавам онова, което те казват, когато говорят истината, не защото *те* говорят, а затова, че казват *истината*; така е наистина, защото истината вече не е тяхна изключителна собственост“ (Cong. XII, 25, 34). Ако ние не искаме да вървим срещу истината, „то защо ни е да спорим за мислите на нашия ближен, които са за нас по-скрити и по-малко достъпни, отколкото неизменната истина?“ (Conf. XII, 25, 35). Августин не знае какво е имал пред вид Мойсей, когато пише „Битие“, но той е убеден, че „различието в мненията още не противоречи на истината и различни мнения могат да бъдат правдиви с изключение на нелепостите“ (Conf. XII, 30, 41). Ако един читател настоява, че Мойсей е имал пред вид онова, което той има пред вид, а друг — друго, то логично е да им се каже: „А защо не едното и другото заедно, ако и едното, и другото са правдиви?“ Това се отнася за всички възможни варианти на тълкуване на текста, защото този текст е изграден по такъв начин, че всеобщата истина в него да се разбира от всички, но по различен начин, в съответствие със способностите за възприемане на всеки един. Бог, счита Августин, е надарил своя писател (в даденият случай — Мойсей) с дарбата да има пред вид всичко, което ние извличаме от неговите думи и даже онова, което още не сме извлекли, но което не противоречи на истината (Conf. XII, 31, 42). Хората, които се намират в стадия на духовно детство, разбират всичко в текста буквално, което е и необходимо дотогава, „докато крилето на птичето не закрепнат“ за духовен полет. А учените-ерудити под покривалото на словесните истини (листи) намират плодове и ги събират (Conf. XII, 28, 38). Тук Августин развива идеите, повдигнати още от Филон Александрийски, неоплатониците, християните-александрийци във връзка с тълкуването и разбирането на сакралните и митологичните текстове, влагайки в тях много от себе си. В тази насока неговата главна заслуга се състои в последователното и дълбоко осмислено (за онова време) утвърждаване на

принципната многозначност на сакрално-митологичния текст. В духа и традициите на късноантичните възгледи Августин открива причината за тази многозначност в сферата на религиозната гносеология.

В съответствие с предмета ѝ Августин се стреми да изгради принципите за подход към анализа на библейските текстове. Още през 389 г. той набелязва четири начина за тяхното разбиране: буквален, исторически, профетичен (тълкуване в духа на бъдещето) и алегоричен — „образен и енигматичен“ (De gen. contr. manich. II, 2, 3). Малко по-късно, към 393 г. той сочи, позовавайки се на други тълкуватели, още четири начина, отчасти сходни с предишните, „чиито названия могат да бъдат на гръцки, но са определени и разяснени на латински: исторически, алегоричен, аналогичен и етиологичен. Исторически — когато се припомня някакво божествено или човешко деяние; алегоричен — когато изказванията се разбират образно (figurate), аналогичен — когато се сочи съгласие със Стария или Новия завет; етиологичен — когато се излагат причините за изказванията и действията“ (De gen. ad lit. imp. 2,5). В трактата „За християнската наука“ Августин, както подчертава А. Шюпф, набляга върху историко-филологическия подход към библейските текстове.²⁵ Той счита, че за задълбоченото и правилно разбиране на много неясни места в Писанието е нужно, първо, да знаят неговите първоначални езици — еврейски и гръцки, тъй като латинският превод може да се отличава по смисъл от оригинала (De doctr. christ. II, 11, 16). Второ, изследователят трябва да познава историческата ситуация, в която е възникнал един или друг текст, даже ако историята излиза извън рамките на църковните дисциплини: „За да разбираме свещените книги, много може да ни помогне науката, която изучава установения ред през миналите времена и се нарича история, даже ако тя се изучава извън църквата в рамките на училищното обучение на децата“ (ibid, II, 28, 46). И накрая, трето, за изясняване на неясните места е необходимо да се вземат примери от изяснени места (ibid, II, 9, 14). Както виждаме, Августин защитава сравнителния и всестранен анализ на текста. В латинската литература той безспорно е най-последователният и несъмнен родоначалник на литературната критика, като набелязва точно много нейни фундаментални проблеми.

Стремейки се да разработи принципите за тълкуване на библейския текст, Августин поставя важния проблем за известна вътрешна смислова свързаност на текста — „контекста“ (contextio), близък до нашето схващане за контекста, което му помага чрез смисъла на цялото съчинение или на отделни завършени части да разбере значението на неясната мисъл.

Всяко мнение за една или друга мисъл в текста се проверява преди всичко дали е правдиво. Тази проверка става с помощта на вътрешното знание, което е присъщо на човешката душа. Ако разумът подсказе, че мнението е правдиво, тогава още не е известно дали писателят (scriptor) е искал да изкаже именно това мнение в дадените думи или някакво друго, не по-малко вярно. За по-нататъшното изясняване на писателската мисъл трябва да се обръщаме към контекста, в който е употребена мисълта. „Ако останалият контекст (caetera contextio) на речта не потвърди, че той е искал да каже именно това, от туй още не следва, че е лъжливо другото, разбирано от самия него, а ще бъде истинно и полезно за познанието. Ако пък контекстът на Писанието не отхвърли, че писателят е имал пред вид това мнение, ще остане още да попитаме дали той не е могъл да има пред вид някакво друго мнение? И ако ние открием, че той е могъл да има пред вид и друго, то няма да е известно кое именно от тези две мнения той е искал да изкаже; по-нататък може да се предположи, че той е имал пред вид и двете мнения, ако все пак известни обстоятелства благоприятствуват и двете“ (De gen. ad lit. 1, 19, 39). Ето как, ясно съзнавайки цялата сложност и многозначност на митологичния текст, Августин въпреки това се стреми да покаже по какви пътища

трябва да се върви за изясняване на авторската мисъл в текста или кръга от възможни мисли. Голяма роля в това отношение играе контекстът, т. е. значението на един или друг откъс от текста се определя не само от него самия, но и от цялостната смислова структура, в която е включен. Това е важен и значителен в историко-естетическо отношение извод, чието последователно прилагане далеч не винаги са отдава както на средновековните колеги на Августин, така и на самия него.

Окончателният извод на Августин относно критериите за тълкуване на библейските текстове, „включващи в себе си толкова много правдиви значения“, се свежда до следните три неща. Преди всичко е желателно да се установи мисълта на самия писател. Ако тя остане известна, тогава трябва да се избере онова, което не противоречи на контекста (*circumstantia*) на Писанието. Ако и тук ориентирането е трудно, тогава трябва да се приеме съждението, което съответства на правата вяра (*De gen. ad lit.* 1, 21, 41). По такъв начин Августин предпоставя на тълкувателя и изследователя на словесния текст много широк кръг от възможности и преди всичко по отношение на алегоричното схващане на текста.

Интересно е да се отбележат някои промени във възгледите на късния Августин за произхода и същността на знака. Докато в началото той счита, че знаците са създадени за комуникация между хората, сега тази тяхна функция минава на заден план. Августин вече смята за главно предназначение на думите, гласа и другите „физически знаци“ представянето на духовния свят под покривалото на сетивните форми, „обличането на невидимото във видимо“, т. е. да предават на хората висшите, идещи от бога знания. А тези знания могат да бъдат възприети от хората само под формата на материални знаци, тъй като човешкият дух е скъпан от обвивката си (*Conf.* 13, 23, 34). Тук под знаци Августин има пред вид вече не просто думите, а словесните образи, които могат да бъдат разбрани както в буквален, така и в алегоричен смисъл. При това Августин отбелязва една интересна особеност при предаването на информация с такива знаци — образи. „Аз зная [ситуации] — пише той, — когато по разнообразни начини се обозначава във физическите образи онова, което се разбира от ума [просто] в един смисъл; и обратното — когато умът възприема по много различни начини онова, което се обозначава по един начин във физическите образи“ (*Conf.* XIII, 24, 36), т. е. една и съща мисъл може да бъде предадена с различни знакови образи и обратното, една и съща словесна конструкция може да възбуди различни мисли у читателя. И едното, и другото се отнасят непосредствено до функциите на художествения образ. Неслучайно тези мисли възникват у Августин при анализа на художествено-митологичните текстове. Какво може да бъде по-просто, пояснява той мисълта си с пример, от библейската заповед да обичаш Бога и ближния си (*Мт* 22, 37—39; *Втор* 6,5; *Лъв* 19, 18), но колко разнообразно е изразена тя на различните езици в различни словесни, символични и алегорични образи. И обратното — колко разнообразно възприемат различните хора простата фраза: „В началото Бог създаде небето и земята“ (*Бит* I, 1).²⁶ За да придаде най-голяма тежест на своите идеи за многозначността на словесните образи и разнообразните форми за изразяване на една и съща мисъл, Августин прибегва до божествен авторитет. Августин предполага, че божните слова, „плодете се и се размножавайте“ (*Бит* I, 28), отправени към първите хора в книгата „Битие“, са насочени към човека, рибите и птиците; авторът на „Изповед“ счита за възможно да разглежда тия думи не само буквално, но и алегорично, като отнасящи се за многообразието на смисловото съдържание и образите в сферата на обозначаването: „Но как да се плодят и размножават, така че едно и също нещо да може да бъде изразявано по много начини — това ние никъде не намираме освен в сетивно изразяваните (*in signis corporaliter editis*) знаци и в умопостижимите предмети. . . Този благослов аз възприемам като дарена ни от Теб възможност и способност

и по много начини да изразяваме онова, което ние разбираме чрез разума в един смисъл, и по много начини да разбираме онова, което ни е ясно при прочитане в даден израз. Така се изпълват с вода моретата [на нашите мисли], които се движат не иначе, а от различните значения; и също така се изпълва с плодовите човешки земята, чиято суша е потънала в желания, а над нея господства разумът“ (Conf. XIII, 24, 37). Този откъс е интересен също и като образец на твърде свободно, философско-поетическо, бихме казали днес, възприемане на библейския текст, което още веднъж подчертава неосъзнатата естетическа насоченост на цялото Августиново творчество.

В кн. XII на трактата „За книгата „Битие““ буквално“ Августин поставя още един важен проблем на знака. Той е свързан с механизма на зрительно-слуховото възприемане и се поставя от него във връзка с обсъждането на въпроса за пророчествата, виденията, знаменията, които Августин причислява към особена група от знаци. В своите разсъждения той се стреми да изтъкува и развие едно интересно изказване на апостол Павел (1, Кор 14). Същността му се състои в това, че Павел призовава коринтяните да държат особено на пророческата дарба, която той отличава от също голямата дарба „да се говори с език“ (*λαλῶν γλῶσση* — *loquitur lingua*). Под *lingua* той има пред вид някакъв език от особени знаци, които могат да бъдат възприети от духа на определен човек и са непонятни за по-голямата част от хората. Те трябва да бъдат изтъкувани от неговия ум (или от някой друг) и изразени с обикновени думи — това именно е пророчеството. „Да говориш с език“ е само от лична полза, а да пророкуваш — от полза за цялата църковна община. Първото съществува само в духа на човека, второто — в неговия ум.

Основавайки се на различието между духа и ума в човешката психика, Августин разграничава три вида зрение. Първото е физическо зрение (*corporalis*) — когато ние непосредствено виждаме предмета. Към втория вид се отнася духовното зрение (*spiritalis*) — когато се съзерцават образите на нещо, което е известно от опит или чрез представа. Третият вид е виждане с помощта на ума (*mens*) — Августин смята, че то би трябвало да бъде наречено „умствено“ (*mentalis*), но по-неже това название е „ново“, той го отклонява и се спира на привычното *intellectualis* (De gen. ad lit. XII, 6, 15—7, 16).

Августин счита, че гл. XIV на „Послание към коринтяните“ Павел има пред вид „езика, с който се обозначават образите и подобията на нещата, постигнати само с умствено зрение“. Докато бъдат разбрани, те се намират в духа. Но когато с тях се съедини „мнението, което принадлежи на ума, тогава именно се появява или откровението, или познанието, или пророчеството, или поучението“ (ibid, 8, 19). И така знаците-образи отначало се проумяват от извънсъзнателната сфера на „духа“, а след това „се разбират“ от ума във вид на формално-логически конструкции. „Духът — определя Августин — е по-низша в сравнение с ума душевна сила, в която се възпроизвеждат съответствията на физическите предмети“ (ibid, 9, 20). Затова по-голям пророк е той, който може да разбере и изтъкува образите на чуждия дух от другия, който само ги вижда, но не ги разбира. Но още по-голям пророк е оня, който „и открива в духа важни съответствия на физическите предмети, и дълбоко ги възприема с ума си“, както можел например да прави пророк Даниил, който не само разбрал какъв сън е сънувал цар Навуходоносор, но и съумял да го разбере и обясни на царя (Dan. 2, 27—45). За да бъде напълно разбран знаковият образ, трябва „щото и знаците на предметите да се отразяват в духа и тяхното разбиране да сияе (*refulgeo*) в ума“ (De gen. ad lit. XII, 9, 20). Августин си представя по следния начин процеса на възприемане на знака-образ (като взема за пример визуалните знаци): „Когато ние виждаме нещо с очите си, образът (*imago*) му веднага се отпечатва в духа, но не се разпознава от нас дотогава, докато ние, откъсвайки поглед от виденото с очи,

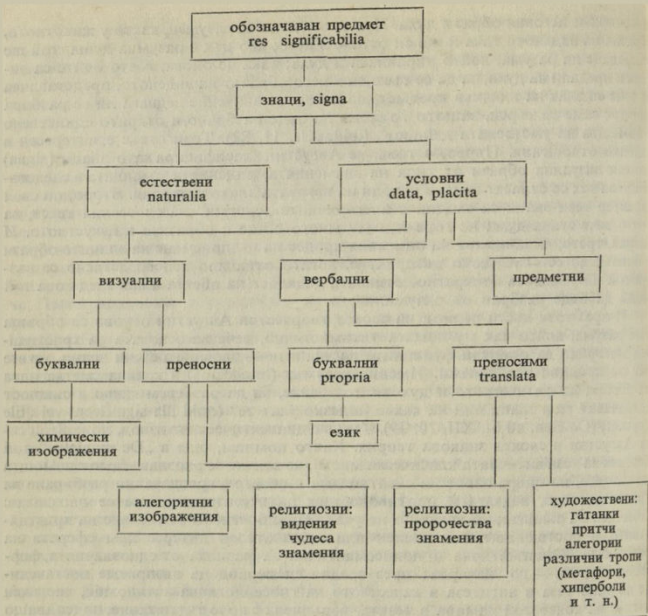
не намираме неговия образ в духа. И ако този дух е неразумен, както у животното, образът на виденото така и ще си остане в него; ако пък е разумна душа, той ще се предаде на разума, който управлява и духа; така че онова, което очите са видели и предали на духа, за да се състави в него образът на виденото, представлява от себе си знак на някакъв предмет, но неговото значение веднага ли се разбира или пък само се търси, защото то може да бъде разбрано и открито единствено с помощта на умствената дейност“ (ibid, XII, 11, 22). Този откъс е интересен в няколко отношения. Първо, с това, че Августин класифицира като знаци (signa) сложни визуални образи от типа на знаменията, виденията, сънищата и следователно за тях се отнасят всички изводи на неговата знакова теория. Второ, по своя характер тези знаци са сходни с алегоричните „енигми“ на словесния текст, за които вече стана дума по-горе и имат много общо с образите в изкуството. И накрая, трето, механизъм на описания процес на възприемане на знаците-образи е близък до естетическото възприятие, когато отначало непосредствено се възприема и преживява конкретно-сетивната даденост на обекта и чак след това той може да бъде разбран от разума.

И през този късен период на своето творчество Августин отново се обръща към разума, който пак му помага оптимистично, вече на основата на християнски материал да осмисли функциите на знаците — сложни, неясни знаци, но все пак по принцип разбираеми. Именно разумът (intellectus) в крайна сметка идва на помощ на физическото и духовното зрение, за да разберем какво в същност „означават тези знаци или на какво полезно учат те“ (quid illa significant vel utile doceant) (De Gen. ad lit. XII, 14, 29). Такъв е диалектическият извод, до който стига Августин в своята знакова теория. Както помним, още в „De magistro“ той поставя за теза античната класическа мисъл, че всичко се опознава само с помощта на знаците, но опирайки се на скептицизма и своето първоначално разбиране на християнството, веднага ѝ противопоставя антитезата: нищо не се опознава с помощта на знаците; те на нищо не учат. Задълбоченото осмисляне на християнството и постоянният, съзнателен или несъзнателен интерес към сферата на естетиката — енигматична и полисемантична за разлика от еднозначната, формалнологична — го накарват през зрелия си период да възприеме поставените по-рано теза и антитеза в качеството на гносеологична антиномия, частичен отглас на която той намира в тезата, изпълнена с ново съдържание, подсилващо от гледна точка на новоевропейския човек парадоксалността на извода. Сега става дума не за познанието на „нештата човешки“, а за „нештата божествени“, и не с помощта на знаците-думи, а чрез знаците-образи. За Августин естетиката представлява изход от противоречията на формалнологическото мислене; при това той поставя важни проблеми както в областта на семантиката, така и в сферата на естетиката, което именно определя обективната значимост на неговата теория на знака, актуална вече над десет века в западноевропейската култура,²⁷ за историята на естетиката и литературата. Общата схема на Августиновата знакова система е представена в следната скица (вж. с. 136).

За късния Августин знакът става важна всеобхващаща категория, която позволява да се разбере и осмисли целият свят от материални и преходни духовни предмети и явления като пътища към вечните предмети, доставящи истинска непреходна наслада. Един съвременен изследовател изразява тази Августинова идея в следната нагледна пропорция:

$$\frac{\text{res}}{\text{signum}} = \frac{\text{frui}}{\text{uti}} = \frac{\text{res aeternae}}{\text{res temporales}} \quad ^{28}$$

Всички изкуства — и свободните, и механичните — се оказват вписани в долния ред на тази пропорция като „предмети временни“ и „полезни“ за постигането на „вечните неща“. На преден план излиза тяхната знакова функция в два свои аспекта. Първо, изкуствата насочват човека от външните форми на нещата и думите към съдържащите се в гъбините им духовни истини²⁹ и, второ, те



създават творби — знаци на тези истини. Даже удоволствието, доставяно от произведението на изкуството, сега Августин и последвалата средновековна традиция разбират като *знак* на висшето духовно наслаждение (блаженството), чието ностигане е крайна цел на християнството. Отсега нататък знаково-символичният характер на изкуството и литературата става главна доминанта на средновековното художествено мислене.

Преведе от руски: Иванка Добрева

Б Е Л Е Ж К И

¹ Трудовете на Августин се цитират по следните издания: J. P. Migne. *Patrologia cursus completus. Series latina*. Paris, 1864—1865; t. 32—47; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vindobonae, 1887—1953 (досега в това издание са излезли 19 тома от Августин); Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского, ч. 1—7, Киев, 1901—1912.

² За различните аспекти на съвременното схващане за знака вж. в труда на: А. Ф. Лосев. *Проблема символа и реалистическое искусство*. М., 1976, с. 68—134.

³ Вж. R. A. Magnus. *St. Augustine on Signs*. — „Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy“, vol. 2, № 1, 1957, p. 70.

⁴ Р. А. Маркус счита за по-удобно да нарече първата група знаци „симптоми“, а втората — „символи“ (Op. cit., p. 72—73). Струва ми се, че това допълнително обозначение не изяснява и стеснява Августиновите понятия. Още елинските лекари са разбирали под „симптом“ някаква

(външен) естествен знак на човешкия организъм, който сочи, че вътре в организма се развива определена болест. Тогава в медицинските среди се е водила голяма полемика за знака — „симптом“ (вж. A. Goedeckemeyer. *Geschichte des griechischen Skeptizismus*. 1905, S. 223). „Символът“ също така не е адекватен и на „уловен знак“.

⁵ Интересно е да се отбележи, че точно обратното — в трактата „За музиката“ Августин отделя внимание само и преди всичко на ритмо-метрическото значение на словото и на практика никъде, с изключение на единични бележки, и то не по предмета на трактата, а за формата на изследването, не говори за смисловата, съдържателната страна на словото.

⁶ Вж. R. A. Marcus. *Op. cit.*, p. 73.

⁷ Трактатът „За учителя“ е разгледан по подробно в специално посветения труд на: W. Ott. *Ueber die Schrift des hl. Augustinus De magistro*. Hechingen, 1898; и: D. W. Johnson. „Verbum“ in the early Augustine (386—397). — *Recherches Augustiniennes*, Paris, 1972, t. VIII.

⁸ V: R. A. Marcus. *Op. cit.*, p. 64—65.

⁹ Res quae significantur, pluris quam signa esse pendendas.

¹⁰ Вж. M. L. Colish. *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge*. New Haven, London, 1968, p. 60.

¹¹ Цит. по изд.: Секст Емпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1976, с. 58—59. Трябва да се има пред вид, че по този въпрос скептиците се опират на Платоновата традиция, който в „Кратил“ стига до извода, „че не чрез имената трябва да се изучават и изследват предметите, а по-скоро чрез тях самите“ (Cratyl, 439 b), цит. по изданието: Платон. Сочинения в трех томах. Т. I. М., 1968, с. 489.

¹² V: K. Kuipers. *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*. Amsterdam, 1934, S. 18, 23—24; R. A. Marcus, *Op. cit.*, p. 68.

¹³ Вж. И. В. Попов. Личност и учение блаженного Августина. Ч. II. Сергиев посад, 1917, с. 279. Попов подробно се спира на проблема за вътрешното слово (с. 279—281). Тук ние имаме пред вид отчасти тази разработка.

¹⁴ И. В. Попов. Пак там, с. 280.

¹⁵ Тук Августин развива още Платоновата теория, че при обучението се припомнят (ἀνάμνησις) знанията, заложили в душата (той се спира на нея в „Менон“).

¹⁶ В. В. Бычков. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977, с. 134—136.

¹⁷ Тези две функции на езика в трудовете на Августин са отбелязани у: P. Rotta. *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, 1909, pp. 112—113; M. Colish. *Op. cit.*, p. 56.

¹⁸ R. A. Marcus. *Op. cit.*, p. 72.

¹⁹ В първата половина на II книга *De musica* Августин подробно изяснява своята теория за музикалната и художествената комуникация въобще, която накратко се свежда до следното: художникът замисля и създава творбата си; произведение на изкуството; процес на неговото възприемане, състоящ се от четири етапа: 1) непосредствено възприятие (слушане на музика, поезия); 2) запомняне на произведението; 3) оценяване въз основа на чувството удовлетворение или неудовлетворение; 4) осъзнаване с помощта на разума.

²⁰ Вж. M. L. Colish. *Op. cit.*, p. 22.

²¹ V: De ver. relig. I, 99; De cit. dei X, 15; De fide et symbolo II, 3—III, 4.

²² βλέπων γὰρ ἀρτί δι' ὁππρὸν ἐν αἰνύματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

Каноничните латински и руски преводи звучат така:

Videmus enim nunc per speculum et per aenigma, tunc autem coram cernemus; „Сера ние гледаме сякаш през мътно стъкло, гадайки, а тогава лице в лице“ (I Кор 13, 12).

²³ Вж. M. L. Colish. *Op. cit.*, p. 79—81.

²⁴ В трактата „За оратора“ Цицерон пише: „И така при употребата на отделни думи най-голяма яркост и блясък на речта придават преносните изрази, а от преносните изрази и вече не поотделно, а от няколко последователни се изгражда на свой ред следващият подобен способ, при който се говори едно, а трябва да се разбира друго“ (De orat. III, 41, 166 — прев. на Ф. А. Петровский, цит. по изданието: Марк Тулий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972, с. 238). Цицерон от своя страна има пред вид Аристотел, който пише в „Реторика“: „метафората включва в себе си загадка, ето защо е ясно, че загадката представлява добре съставени метафори“ (Ret. III, 2, 12). От гръцките християнски писатели особено активно поставят проблема за енигмата във връзка с библейските текстове Климент Александрийски, Ориген, Григорий Ниски.

²⁵ Вж. A. Schöpfung. *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*. München, 1965, S. 21.

²⁶ И в „Изповед“, и в редица други трактати Августин най-подробно изследва тази фраза, даде, небе, земя) и тя като цяло.

²⁷ Вж. M. L. Colish. *Op. cit.*, p. 8.

²⁸ G.-H. Allard. *L'articulation du sens et du signe dans le De doctrina Christiana de s. Augustin*. — *Studia patristica*, vol. 14, Berlin, 1976, p. 388.

²⁹ M. M. Glunz. *Die Literatästhethik des europäischen Mittelalters*. Bochum — Langendreer, 1937, S. 104.