

М. Леклерк

Любовь  
к  
словесности  
и  
жажда  
Бога



Жан Леклерк

**Любовь к словесности  
и жажда Бога**

«Издательство Францисканцев»

1957

## **Леклерк Ж.**

Любовь к словесности и жажда Бога / Ж. Леклерк —  
«Издательство Францисканцев», 1957

ISBN 978-5-89208-124-5

Основу этой книги составили лекции известного французского медиевиста Жана Леклерка (1911–1993) о средневековом монашестве, прочитанные им в Папском Институте святого Ансельма в Риме в середине прошлого века. Как пишет сам автор, главная цель его сочинения – пробудить интерес к чтению монашеской литературы. «Любовь к словесности и жажда Бога» – вторая переведенная на русский язык книга Жана Леклерка, монаха-бенедиктинца, одного из авторитетнейших исследователей монашеской культуры Средневековья. Как и первая, она выходит в серии «Fons Monachorum», представляющей важнейшие моменты истории и духовности католического монашества. Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся Средневековьем, европейской культурой, католическим монашеством.

ISBN 978-5-89208-124-5

© Леклерк Ж., 1957

© Издательство Францисканцев, 1957

# Содержание

Предисловие	6
Введение	7
Часть первая	11
Глава I	11
Глава II	21
Глава III	29
Часть вторая	38
Глава IV	38
Глава V	50
Конец ознакомительного фрагмента.	58

**Жан Леклерк**

**Любовь к словесности и жажда Бога**

© Les Éditions du Cerf, 1957

© Для русского издания – Централизованная религиозная организация Конференция монашествующих Католической Церкви, 2015

© Для русского издания – НО Издательство Францисканцев, 2015

\* \* \*

## Предисловие

*Эта книга составлена из серии лекций, прочитанных молодым монахам в Институте святого Ансельма в Риме на протяжении зимы 1955–1956 годов. Она опубликована по их просьбе и им посвящается. Это книга-введение, которая не предназначена для специалистов или ученых. Последние могли бы справедливо упрекнуть ее в том, что она рассматривает выбранный предмет слишком общо, чего и в самом деле трудно избежать в подобном очерке. Поэтому лучше с самого начала обозначить его границы.*

*Я не ставил перед собой цель предложить читателям некое обобщение (которое было бы преждевременно) или библиографию (которую можно найти в других местах), а хотел просто обратить внимание на вопросы, заслуживающие более тщательного исследования, и иногда попытаться предложить частичное и предварительное решение некоторых из них. Я использовал, в основном, письменные источники, прежде всего тексты, рассуждающие о вероучении или духовной жизни. Труды по географии, медицине, праву здесь не рассматриваются вовсе. Собственно религиозные сочинения представлены в рукописях наиболее полно. Но я не привожу их перечень и даже не указываю все, которые использовал, а если и называю какое-то конкретное сочинение, то, как правило, лишь в качестве примера. Редко я обращаюсь к текстам более поздним, чем тексты начала XIII века.*

*Приведенные оговорки дают понять, что в настоящей работе неизбежно встречаются упрощения, весьма общий подход, лишенный оттенков и нуждающийся в уточнении и обосновании, которым посвящаются специальные исследования. Это сочинение не претендует на новые открытия, а чаще всего – просто обобщает результаты уже существующих работ. Такие ученые, как Г.С. Хаскинс, о. де Геллинк, П. Леман, Б. Бишоф и другие, тщательно и весьма плодотворно изучали средневековую монашескую культуру. Именно потому, быть может, настало время задаться вопросом, обладает ли монашеская культура своими собственными характерными чертами, и если да, то каковы они. Определить их непросто: существуют аспекты монашеской истории, на которые ученые, не имеющие опыта монашеской жизни, вероятно, не обращали достаточного внимания и которым монахи склонны, напротив, придавать слишком большое значение. Так что оценки и даже простые констатации всегда в некоторой степени ненадежны, и это следует признать с самого начала. Я стремился не столько высказать суждение, сколько понять. Суждение – Божье дело; историку лучше попытаться уяснить, почему люди и события были таковы, как о них говорят тексты. Конечно, счесть, что нам удалось понять людей (в частности, западных средневековых монахов) на основании письменных или иконографических документов, какими мы располагаем, – значит впасть в иллюзию. Эти тексты или образы созданы отдельными представителями монашества и не дают возможности увидеть его целиком, даже если мы будем прибегать к свидетельствам людей вполне обычных (часто анонимным) для дополнения к тому, что оставлено великими авторами и исключительными личностями. В монашестве были свои слабости, и в монашеской литературе встречаются искажения и фальсификации. Но вместе с тем в ней запечатлелась и лучшая сторона монашества – истинное «я» этих монахов, то, кем они стремились быть.*

## Введение

### Грамматика и эсхатология

«Ранняя схоластическая» литература и «монашеская» литература. – Пролог Петра Ломбардского о святом Павле. – Пролог святого Бернарда к Беседам на Песнь Песней: боговидение, богословие и поэзия. – Искусство словесности и вечная жизнь.

С некоторых пор стали говорить о «монашеском богословии». Однако стоит ли за этим выражением нечто реальное? Действительно ли существует некая форма интеллектуальной деятельности, которая, с одной стороны, была бы подлинным «богословием», а с другой стороны – именно «монашеским», а не каким-то иным? Чтобы сразу, еще на подходах к вопросу, установить факт существования монашеского богословия, попробуем рассмотреть его в период наивысшего развития, в тот момент, когда оно, достигнув завершенности, приобрело явные отличительные черты, – то есть в XII веке.

Важность XII века для средневековой истории вероучения теперь уже нет необходимости доказывать. Ее установили сравнительно недавно, в XX веке, в годы, предшествовавшие Первой мировой войне, К. Баумкер, П. де Геллинк, монс. Грабман и некоторые другие, а после подтвердили труды таких ученых, как Жильсон, Ландграф, О. Лоттен и других. Теперь уже признано, что период XII века сыграл решающую роль в подготовке схоластического богословия XIII века. Так что обычно под названием «раннесхоластических» имеют в виду все тексты вероучительного содержания, относящиеся к эпохе, непосредственно предшествовавшей великому расцвету схоластики XIII века, – «высокой схоластике» (*Hochscholastik*), которая, в свою очередь, уступила место «поздней схоластике» (*Spaetscholastik*). Правда и то, что все тексты XII века подготовили появление текстов XIII века. Но происходило это по-разному, потому что они сами были различны: одни уже были по сути схоластическими, а значит, вполне заслуживают и названия «ранней схоластики», другие не имели отношения к схоластике, и именно о них пойдет у нас речь. Они существуют, их следует рассматривать в контексте истории вероучения и литературы XII века, и за ними необходимо признать характер, присущий им и отличающий их от схоластических сочинений. Это тексты «вне-схоластические» (*ausserscholastische*).

Разумеется, можно поспорить о словах. Нам скажут, что первым делом следует договориться об определении схоластики как таковой. Но по этому поводу тоже существовали разные мнения, и вовсе не окончательно достигнуто единогласие. Например, для де Вуффа термин «схоластический» относится к совокупности вероучения, причем вероучения ортодоксального<sup>1</sup>: получается, что Сигер Брабантский и латинские аверроисты не заслуживают этого титула; хотя впоследствии де Вуфф отказался от такой интерпретации. Для Грабмана же, напротив, это слово относится не к вероучению, а к методу. Именно потому он озаглавил свой фундаментальный труд «История схоластического метода»<sup>2</sup>. Но и сам по себе метод для одних заключается в восприятии тезисов Аристотеля (в таком случае схоластика в собственном смысле слова возникла лишь в XIII веке); для других – в использовании логического инструмента, выработанного Аристотелем, а в Средние века использовавшегося в таких текстах, как сочинения Боэция (в этом случае можно сказать, что Ансельм или Абельяр уже были схоластами). Сегодня считается, что для схоластического метода характерно не использование Аристотеля, а соответствующие «школьные» (*scholastica*) приемы, прежде всего прием *quaestio* в применении к *sacra pagina*. В этом смысле схоластическими были уже тексты лаонской школы

---

<sup>1</sup> Однако в поздних изданиях его «Истории» это определение больше не встречается.

<sup>2</sup> *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Breisgau, 1911.

начала XII века, и даже еще более ранние и бурные *quaestiones*, касавшиеся священной доктрины и возникшие во время возрождения античной педагогики, то есть начиная уже с каролингской эпохи<sup>3</sup>.

Именно такое понятие схоластики и будет здесь использоваться – как потому, что оно соответствует прямому смыслу слов, так и потому, что оно дает возможность отличить схоластические тексты от несхоластических. Ведь на самом деле схоласт – это школьный учитель, наставник, то есть человек, который преподает в школе. Но дело в том (и к этому мы еще вернемся в дальнейшем), что в Средние века, в том числе в XII веке, существовало два рода школ: школы для монахов и школы для клириков (епархиального духовенства). Первые назывались «внутренними», если в них принимали только детей, предназначенных для монашеской жизни; вторые – «внешними», если они были открыты и для других детей; за редким исключением там преподавали тривий (*trivium*) и квадрий (*quadrivium*), то есть свободные искусства, а не богословие (священное учение).

Как правило, монахи получали религиозное воспитание и образование не в школе, то есть под началом схоласта и с помощью метода *quaestio*, а индивидуально, под руководством аббата, духовного отца, путем чтения Библии и сочинений Отцов Церкви, посредством литургической практики монастырской жизни. Отсюда и возник весьма своеобразный тип христианской культуры – культура, так сказать, беспристрастная, склонная к «созерцательности». Школы для клириков были совсем иными. Они находились в городах, при кафедральных соборах, их посещали клирики, уже обучавшиеся свободным искусствам в сельских, приходских или монастырских школах; и эти школы были предназначены для того, чтобы подготовить клириков к исполнению пастырских обязанностей, к «деятельной жизни». Именно в таких школах для клириков и возникло «схоластическое», то есть «школьное» богословие – то, которое преподавалось в школах. Говоря о «школах» – например, используя выражение «пойти в школу» (*ad scholas ire*), – люди XII века имели в виду городские школы, а не монастырские.

Значит ли это, что у монахов не было богословия? Было, конечно, но не «школьное», а «монашеское». Люди той эпохи делали между ними безусловное различие. Примером может послужить «Микрокосм» Готфрида Сен-Викторского, написанный около 1185 года. Приводя мнение Симона де Турне, он добавляет: «Как бы то ни было, оставим этот вопрос, который нас вовсе не касается, школьным диспутам и устремим свое внимание горе»<sup>4</sup>. Позиция этого регулярного каноника (августинца) очень показательна: он четко различает то, что является предметом интереса схоластов, и то, что занимает монахов-затворников (*claustrales*).

Заметим сразу, что монашеская и схоластическая (школьная) среда вовсе не находятся в оппозиции друг к другу. Они являют друг другу контраст, но тесно связаны между собой и многим одна другой обязаны. Достаточно вспомнить имена двух великих богословов: святого Бернарда, аббата Клерво, и Петра Ломбардского, автора «Сентенций». Будучи совершенно разными, они были дружны. Теперь остается продемонстрировать это различие между двумя кругами христианской культуры, а потому, чтобы не остаться на уровне общих рассуждений, обратимся к текстам этих двух богословов.

Прежде всего, вот недавно открытый вариант «Пролога» Петра Ломбардского к его комментарию на послания апостола Павла. Он значительно отличается от уже известного до сих пор и опубликованного «Пролога»<sup>5</sup>: содержание, по существу, то же; но написан он, скорее, в «стиле устной речи», более близком к действительным урокам, которые давал Петр Ломбардский своим ученикам в школе, то есть лучше раскрывает его метод.

<sup>3</sup> См. далее.

<sup>4</sup> L. 3, ch. 189, éd. P. Delhaye, Lille, 1951, p. 210.

<sup>5</sup> PL, 191, 1297.

В начале, в формулировках, в которых никак не ощущается личность автора, он проводит четкое различие терминов; затем каждый термин определяется все яснее, вводятся все новые деления. Цель заявлена ясно: речь идет о познании (или испытании: *sciendum quod*), а совершается оно путем *quaestio: quaeritur quare...* Послания святого Павла становятся предметом таких же изысканий, какие можно было бы проделать в отношении любого исторического документа: автор последовательно ставит вопросы о подлинности, датировке, обстоятельствах создания и плане текста. По каждому пункту он сначала приводит утверждения своих предшественников, *auctoritates*; затем делает свой выбор. Так, целью комментария и Пролога к нему является решение проблем объективной истории. В качестве источников Петр Ломбардский использует древних комментаторов, особенно Пелагия (известного под именем святого Иеронима), Хеймона, а из числа современников – Гильберта Порретанского. Этот текст – труд одного из величайших авторов-схоластов XII века – не очень своеобразен, мало говорит о личных убеждениях автора, но именно этим он и ценен; именно этим объясняется его влияние на схоластическую традицию.

Сравним его с совершенно другим способом толкования Писаний, происходящим из монашеской среды. Для простоты сравнения мы возьмем текст, схожий по предмету и тоже представляющий собой введение в толкование: 1-ю беседу на Песнь Песней святого Бернарда. Уже первые слова звучат абсолютно в иной тональности: «Вам, братия, следует говорить иное, нежели прочим, мирским, или же, во всяком случае, иным образом...» Все последующее развивает ту же тему. Речь сразу приобретает личностную окраску: некто от своего лица обращается к совершенно определенным читателям или слушателям и преподает учение, подходящее именно для них. Но кто они такие? Это не мирские люди, не те, к кому обращено учение апостольской веры, которое следует знать всем; это люди духовные, и им потребна *doctrina spiritus*. Они из числа тех «совершенных», которым, по словам апостола Павла, нужно говорить мудро: *sapientiam loquimur*. Они из тех, кто «издревле постигает вещи небесные», «помышляя о них и днем и ночью». Одним словом, это люди созерцательного образа жизни. Им необходимо наставление в вере и подлинное священное учение, то есть богословие, которое принимает в расчет монашеский опыт и жизнь в монастырском затворе. Такое богословие предполагает как у преподающего, так и у слушающих определенный стиль жизни, строгую аскезу, как теперь говорят, своего рода «ангажированность». Его цель – не столько просвещение ума, сколько развитие способности постигать истину и любовь Божию.

С помощью поэтических образов, вдохновленных Святым Писанием, Бернард объясняет, каковы метод и предмет этих духовных, «созерцательных» бесед, *theoricus sermo*, говорит, что их цель – не знание, а возрастание в духовной жизни. Он требует выйти за пределы рассудочных методов (хотя в принципе считает вполне законным применять их в области вероучения), а для этого нужен дар Божий, благодатное состояние и наставника, и слушающих. Учителем является, прежде всего, сам Бог, и к Нему нужно обращаться с молитвой. Поэтому как не существует богословие без нравственной жизни и духовного подвига, так не существует оно и без молитвы. В ней рождается общение с Богом, глубокая преданность Ему: понятие *affectus*, которое использует Бернард, включает в себе все эти и многие другие оттенки смысла. Он использует выражения, говорящие о влечении (*allicit*), радости, усладе. Такой труд требует усилий: это настоящее исследование (*investigare*) и нелегкий поиск (*inquirendi difficultas*). Но переживание блаженства богообщения воодушевляет человека и выливается в поэзии, в гимнотворчестве: Песнь Песней – выражение тоски и жажды и вместе с тем обладания; песня любви, которой человек внимает всем существом и которая звучит в его собственной душе. Тогда она становится спутницей души на путях веры, ведет ее от благодати к благодати, от момента призвания и вступления на путь монашеской жизни к вечному блаженству. Бернард говорит о трудах, «ежедневных сражениях», но и о радости упования, об обетованных благах, о будущей награде. Ибо Господь присутствует на всех этапах пути; Он Сам – его Завершение и Венец. Ключевые

слова у этого автора – не *quaeretur*, а *desideratur*; не *sciendum*, а *experiendum*, они повторяются бесчисленное множество раз. Музыкальный ритм его выражений удивительно красив, а смысловую насыщенность не передать никаким переводом: «Лишь помазание [Духа] научает этой песни, и лишь опыт дает возможность ее разъяснить. Те, кто удостоверялся в этом сам, соглашались со мною. Прочие пусть пламенеют желанием не столько познать, сколько вкусить».

Тут, в высшей точке своих рассуждений, Бернард подводит нас уже к границам поэзии. Но ему нужно завершить беседу, и он вновь возвращается к монашескому уставу. Ведь, создавая эту возвышенную, пылкую, искреннюю речь, он использует определенный литературный жанр и обязан соотноситься с его законами. Он богослов, но совершенство формулировок и композиции дают право считать его подлинным литератором. Жанр, к которому он обращается здесь – традиционный христианский жанр, очень характерный для Отцов Церкви и монашества: это проповедь, поучительная беседа. Всякая правильно построенная проповедь должна включать вступление, развитие темы и заключение. Бернард соблюдает все эти требования. Но в рамках тех правил, которым добровольно подчиняется, он гибок и свободен, и это разительно отличает его текст от разделов и подразделов, из которых состоит Пролог Петра Ломбардского. Его учение, как и стиль, носит сугубо личную окраску. Оно не субъективно, оно универсально, оно имеет смысл и ценность для каждого человека, но в той мере, в какой каждый неповторим и следует путем собственного духовного опыта. Наконец, если у Бернарда есть источники, или, по крайней мере, образцы, то это уже не Пелагий, не Хэймон, не Гильберт Порретанский, но великие мистики и духовные учителя – Ориген и Григорий Великий.

Такое простое сравнение двух текстов одной эпохи уже способно поставить перед нами некоторые вопросы и вместе с тем указать путь их решения. То, что Петр Ломбардский – богослов, признают все. Но был ли богословом святой Бернард, и если да, каковы отличительные черты его богословия? Сами его тексты подсказывают ответ: по-видимому, оно состоит в попытке примирить два кажущихся несовместимыми элемента, которые мы встречаем в монашеской литературе практически повсюду. Они встречаются в разном сочетании, которое зависит от авторов и эпох. Внутри монашества возникали разнообразные течения, формировалась различная «среда» – бенедиктинская и цистерцианская (если говорить лишь о самых существенных); и богословие тоже создало разные «школы» (лаонская школа совершенно отлична от шартрской) и знавало в своем развитии разные периоды. Но эти два элемента, хотя их соотношение варьируется, представляют собой некие константы, благодаря которым можно говорить о преемстве и цельности монашеской культуры. С одной стороны, это «литературность» монашеских текстов, с другой стороны – их эсхатологичность. Цель их наставлений, опять же, по большей части, письменных, а не устных, написанных красивым правильным языком, в соответствии с правилами словесности (*grammatical*), – содействовать соединению человека с Господом в земной и будущей жизни; их характерная черта – постоянное томление, жажда, эсхатологическое напряжение. Трудно одним словом определить эту литературу и предмет ее изысканий, ведь в реальной жизни монахов богословие, духовная жизнь, история культуры не были разделены, следовательно, рассматривать их по отдельности невозможно. Потому мы хотели бы постараться как можно более конкретно, на примерах показать, какими были формирование, развитие и неизменные элементы этого культурного течения, прочными узлами соединившего святого Бенедикта со святым Бернардом и его последователями. На самом деле, единственная цель этой книги – пробудить вкус к чтению монашеской литературы.

## Часть первая

### Формирование монашеской культуры



#### Глава I

### Обращение святого Бенедикта

Житие святого Бенедикта: его учение, уход от мира. – Устав святого Бенедикта, который требовал от монахов владения грамотой. – Что такое *lectio, meditatio*. – Обучение грамматике у святого Бенедикта. – Учение у Кассиодора. – Важность проблемы образования в монашеской среде.

На возникновение и развитие монашеской культуры средневекового Запада оказывали постоянное влияние две группы текстов, заключавших в себе две ее константы, о которых мы упоминали – литературность и эсхатологичность. С одной стороны, речь идет о текстах, имеющих отношение к святому Бенедикту, с другой – о текстах одного из учителей Церкви,

близкого ему во многих отношениях, а именно – святого Григория Великого. Попытаемся рассмотреть их последовательно; быть может, они помогут освоиться с терминами и освежить в памяти понятия, которые в дальнейшем будут все время нужны нам. Начало того «превосходного пути», который указал святой Бернад, отличается скромностью и строгостью: таков этот *augusto initio*.

Монашеская традиция западного Средневековья зиждется, по существу, на двух текстах, которые дают право назвать ее «бенедиктинской»: на *Житии* Бенедикта, написанном святым Григорием (во II книге *Диалогов*), и на *Уставе*, автором которого традиционно считается сам святой Бенедикт. Первый – документ, богатый историческими сведениями и духовными размышлениями. Мы не будем пытаться отделить достоверные факты от чисто житийных и легендарных сюжетов, поскольку нас интересует не столько жизнь самого святого Бенедикта, сколько его влияние на формирование культурных установок. В самом начале *Жития* святой Григорий приводит один интересный факт. Предание будет так часто ссылаться на него, что он станет своеобразным символом. В этом тексте (в *Прологе* ко II книге *Диалогов*) святой Григорий рассказывает, как юный Бенедикт покинул Рим и школу, чтобы удалиться от мира и посвятить себя одному Богу, живя в уединении<sup>6</sup>. Из этого рассказа мы узнаем о некоторых важных событиях. Прежде всего – об обращении святого Бенедикта: для понимания его жизни, трудов и влияния оно не менее значительно и чревато не меньшими последствиями, чем обращение святого Августина. Как и Августин, святой Бенедикт сначала пошел учиться, а затем отказался от этого. Сразу встают два вопроса: где и чему он учился? И почему отказался от учения?

Итак, что он изучал? В те времена «свободным людям» преподавались *liberalia studia*. Для молодых римлян той эпохи они включали грамматику, риторику и право<sup>7</sup>. По поводу того, сколько лет было юному Бенедикту, а значит, чему он учился, было много споров<sup>8</sup>. Дошел ли он до изучения права? Доказательств этому нет: он был еще отроком (*puer*), едва «вступающим в мир». Но, вероятно, он изучал хотя бы *grammatica* (грамматику), о которой вскоре пойдет речь. Впрочем, это не столь важно: нас больше интересует символический смысл рассказа. В любом случае, вскоре, исполнившись отвращения к тому, что он видел и слышал в школьной среде, Бенедикт все оставил и ушел из школы. Почему? Не потому, что его плохо учили (этого нигде не сказано), а потому, что сама по себе жизнь школяра казалась ему крайне опасной для нравственного состояния<sup>9</sup>. Вся последующая жизнь святого Бенедикта посвящена исканию Бога, и он изберет для нее условия, которые в наибольшей степени ему благоприятствуют, а именно – удаление от мира, полного опасностей. Так, уже в *Житии* святого Бенедикта мы находим в зародыше оба элемента, неизменно присущие всей монашеской культуре: опыт учения и, не пренебрежение к нему, нет, но осознанный отказ от него, стремление выйти за его пределы, тоска по Царству Божию. Поведение Бенедикта – не исключение. Оно было нормой для древнего монашества. Например, нечто похожее мы читаем в жизнеописании Цезария Арелатского: выйдя из Леринского монастыря, он какое-то время жил в одном семействе, где его познакомили с неким Юлианом Помером, «известным в тех местах необычайными познаниями в искусстве грамматики». Те, кто это сделал, хотели, чтобы «светская наука придавала утонченность монашеской простоте». Но очень скоро Цезарий отказался учиться у этого знаменитого

<sup>6</sup> Ed. U. Moricca, Roma, 1924, pp. 71–72.

<sup>7</sup> См. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 456.

<sup>8</sup> Самое подробное исследование – это труд S. Brechter, *Benedikt und die Antike*, в: *Benedictus der Vater des Abendlandes*, München, 1947, p. 141. О римских школах VI века см. F. Ermini, *La scuola in Roma nel secolo VI*, в: *Medio Evo latino*, Modena, 1938, pp. 54–64.

<sup>9</sup> Этот факт подчеркивает Dom J. Winandy, *Benoît l'homme de Dieu. Considérations sur l'hagiographie ancienne et moderne*, в: *La vie spirituelle*, mars 1952, pp. 279–286.

грамматика (который был, между прочим, автором одного весьма возвышенного труда, озаглавленного «О созерцательной жизни») <sup>10</sup>.

Вся бенедиктинская традиция будет строиться как бы по образу жизненного пути святого Бенедикта: *scienter nescia et sapienter indocta*; она будет стремиться к ученому неведению, жить им, передавать его, неустанно напоминать о нем и сохранять как парадокс, необходимый при любой деятельности Церкви в области культуры.

Теперь перейдем к *Уставу* святого Бенедикта. Тут возникают два вопроса: каков все же культурный уровень самого автора и какого уровня он ожидает (или требует) от своих учеников? Трудно определить, что именно должен был знать создатель *Устава*, чтобы выработать его: его образованность не следует ни преувеличивать, ни недооценивать. И здесь, как и в случае с обращением Бенедикта, историки уступали то одному, то другому искушению. Такого рода расхождения встречаются в связи с почти всеми проблемами монашеской культуры, что само по себе интересно. Чтобы понять, каким уровнем культуры обладал святой Бенедикт, нужно было бы попытаться понять, каковы источники его *Устава*. Но поскольку он часто приводит вторичные цитаты из предшествующих уставов, то этот критерий мало что дает. Главная отличительная черта автора – не столько обширность познаний, сколько мудрость, с которой он ими пользуется, чувство монашеского призвания и жизни, «характер», которым он ее наделил.

Не легче найти точный и обоснованный ответ и на второй вопрос: какого культурного уровня святой Бенедикт ждет или требует от монаха? По этому поводу тоже высказывались самые разные суждения. Одни видели в монастыре нечто вроде академии. Другие утверждали, что святой Бенедикт придавал небольшое значение интеллектуальному труду. И действительно – он не дает предписаний на его счет, хотя, вероятно, именно потому, что предполагает его наличие, тогда как для ручного труда устанавливает определенный регламент. Стало быть, и по этому поводу существует расхождение между исследователями (кстати, весьма просвещенными): ведь в *Уставе* можно найти аргументы в пользу и того, и другого толкования. Во всяком случае, эта проблема там уже присутствует; мы попробуем понять, как она поставлена в самом Уставе, а затем сравним мысли Бенедикта с идеями одного из его современников – Кассиодора.

В Уставе мы видим два элемента, которые заметили уже в *Житии* святого Бенедикта: владение культурой словесности и неутолимое искание Бога. Важно помнить, что одним из главных занятий монаха была *lectio divina*, то есть молитвенное размышление над прочитанным текстом: *meditari aut legere*. Следовательно, монастырь располагал книгами, его монахи должны были уметь писать и читать, а если не умели – обучаться этому <sup>11</sup>. Вовсе не обязательно святой Бенедикт говорит именно о монастырской библиотеке: слово *bibliotheca*, которое он использует, говоря о чтении в период Великого поста, может означать попросту Библию <sup>12</sup>. Но, по всей вероятности, он все же предполагает наличие библиотеки, и достаточно сформированной: он говорит, что во время поста каждому из монахов надлежало получить *codex*; а в конце Устава призывает всех читать Писание, творения святого Иоанна Кассиана и святого Василия Великого. Монахи должны быть способны читать в трапезной, во время службы, перед гостями.

Однако для того, чтобы иметь и собирать книги, их нужно уметь переписывать. Так что все монахи, разве что за малыми исключениями, должны были уметь писать. Аббат и келарь записывали, что они выдавали и принимали <sup>13</sup>; письменные документы хранились в архивах <sup>14</sup>. Монахи обязаны были испрашивать разрешения писать друг другу письма; Они не могли иметь

<sup>10</sup> *Vita*, 9, ed. G. Morin, S. *Caesarii Arelatensis opera*, II, Maredsous, 1942, pp. 299–300.

<sup>11</sup> M. van Aasche в очень интересном труде *Divinae vacare lectioni* (в: *Sacris erudiri*, I, 1948, pp. 13–14) собрал тексты святого Бенедикта по этому вопросу, дополнив и прояснив их свидетельствами современников.

<sup>12</sup> A. Mundo, «Bibliotheca». *Bible et lecture de Careme d'après s. Benoît*, в: *Revue Bénédictine*, 1950, pp. 65–92.

<sup>13</sup> Гл. 32, 35.

<sup>14</sup> Гл. 32, 58.

у себя предметы для письма без разрешения<sup>15</sup>; каждый из них получал специальный набор для письма<sup>16</sup>. Предполагалось, что хотя бы некоторые из них умеют изготавливать книги, то есть переписывать, переплетать, оформлять. Что касается предназначения этих книг, то по этому поводу неточность Устава нетрудно восполнить сведениями, которые мы находим в других уставах той эпохи. Книги создавали прежде всего для самого монастыря; вероятно, иногда их получали в качестве дара или пожертвования; такие случаи известны, хотя обычно переписывание совершалась внутри монастыря. Этот факт подтверждается многими уставами того времени, так что для святого Бенедикта это было нечто само собой разумеющееся. С другой стороны, книги копировались для продажи. То же самое сказано в древних уставах почти теми же словами, которые мы встречаем у святого Бенедикта<sup>17</sup>.

Святой Бенедикт имеет в виду, что монахи обучены грамоте. Лишь некоторых из них признают неспособными к чтению и учению, большинство же должно уметь читать, поскольку устав предписывает и личное чтение, и общее. А чтобы научиться читать, они должны были ходить в школу, где этому учили. На самом деле, в VI веке трудно было надеяться, что все поступающие в монастырь знают грамоту. Святой Бенедикт велит «прочитывать» послушнику *Устав*<sup>18</sup>, как бы предполагая, что тот не может сделать это сам, если прежде не научится грамоте. Впрочем, слово «чтение» может здесь означать и разъяснение, вернее, чтение с комментариями. В *Уставе* не говорится о том, что послушника учат читать в период новициата, но поскольку некоторых детей отдавали в монастырь, чтобы они стали монахами и остались жить в обители (а таким непременно предстояло научиться читать и писать), то для них нужна была школа, а стало быть, и книги. Из этого, по всей вероятности, можно сделать вывод, что монастырская библиотека, кроме Писания и сочинений Отцов, должна была содержать и элементарные труды по грамматике: Доната, Присциана, Квинтилиана и некоторых классических авторов. Таблички и стилусы, о которых идет речь в 55-й главе *Устава*, были принадлежностями школы в не меньшей степени, чем принадлежностями скриптория.

Итак, монаху нужно уметь читать, прежде всего ради *lectio divina*. Что же это за практика? Чтобы понять ее, вспомним, какой смысл приобрели слова *legere* и *meditari* у святого Бенедикта (и сохранили на протяжении всего Средневековья). Действие, которое за ними стоит, открывает нашим глазам одну из самых характерных черт монашеской литературы того периода: феномен реминисценции, воспоминания, к которому нам еще доведется возвращаться. Говоря о чтении, сразу же нужно заметить, что в Средние века, как и в античности, читали не так, как мы делаем это сегодня (т. е. глазами), а, прежде всего, произносили, проговаривали читаемое (устаами) и слушали произносимые слова, внимая *voces paginarum* (ушами). Это было, если можно так сказать, «акустическое» чтение; поэтому *legere* означало вместе с тем *audire*. Человек воспринимал (понимал) лишь то, что слышал, в том же смысле, в каком мы говорим «*entendre le latin*»<sup>19</sup> (то есть именно «понимать латынь»). Вероятно, практика чтения про себя или шепотом вслух тоже была известна; о ней святой Бенедикт говорит в таких выражениях, как *tacite legere* или *legere sibi*, а Августин – *legere in silentio* (в противоположность *clara lectio*). Но чаще всего, когда *legere* и *lectio* употребляются без уточнений, они означают занятие, которое, подобно пению или письму, исполняется и телом, и умом. Отдельным большим, которым необходимо было движение, древние врачи рекомендовали чтение как физическое упражнение, равноценное прогулке, бегу или игре в мяч<sup>20</sup>. Тот факт, что в монастырях

<sup>15</sup> Гл. 33.

<sup>16</sup> Гл. 55.

<sup>17</sup> Гл. 52.

<sup>18</sup> Гл. 58.

<sup>19</sup> Во французском языке слово «*entendre*» означает одновременно «слышать» и «понимать».

<sup>20</sup> F. di Capua, *Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso i antichi*, в: *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, nov. ser. 28 (1953), Napoli, 1954, pp. 59–62.

иногда писали, проговаривая вслух, то есть диктуя сочиняемый текст самому себе или секретарю, объясняет существование разных «акустических вариантов» средневековых рукописей<sup>21</sup>. В наши дни благодаря использованию диктофона появляются их аналоги. Свидетельства классической древности (библейской и святоотеческой), касающиеся чтения вслух, достаточно хорошо известны<sup>22</sup>. Мы напомним лишь некоторые тексты из монашеского предания.

Так, святой Бенедикт советует: когда «монахи почивают в безмолвии на своем ложе», желающий читать пусть делает это так, чтобы не потревожить остальных; иными словами, он видит в чтении возможное нарушение безмолвия<sup>23</sup>. Когда Петр Достопочтенный простудился, он не мог не только публично говорить, но и совершать свое *lectio*<sup>24</sup>. А Николай Клервоский говорит, что после кровотечения у него не было сил читать<sup>25</sup>. Действительно, эта работа горла и связок была неотделима от работы глаз; и *lectio divina* по природе своей была в высшей степени активным чтением.

Именно этим она была так близка к *meditatio*. Этот термин очень важен, потому что практика, которую он обозначает, во многом определит монашеское восприятие Священного Писания и сочинений Отцов. Слова *meditari* и *meditatio* очень богаты по смыслу: в монашеском предании они сохраняют одновременно и светское значение, какое они имели в классической латыни, и приобретают новый смысл, который получили из Библии. Эти смыслы и значения дополняют друг друга; слову *meditatio* было отдано предпочтение и в библейских переводах, и в духовном предании именно потому, что оно по самому своему происхождению подходит для обозначения духовных вещей.

В светском языке *meditari* обычно означало «мыслить, размышлять», подобно *cogitare* или *considerare*. Но оно чаще этих последних двух терминов имело практический и даже нравственный оттенок: оно означало размышлять о каком-либо деле с намерением его исполнить, то есть подготовиться, создать мысленный образ, пожелать, каким-то образом совершить его заранее, то есть поупражняться в нем<sup>26</sup>. Потому слово употреблялось применительно к телесным и спортивным упражнениям, к упражнениям в военном деле, в учебе, в риторике, в поэзии, в музыке, наконец, в практической морали. Упражняться в чем-либо, размышляя об этом, – значит запечатлеть это в памяти. Такие оттенки встречаются и в языке христиан; но у них это слово употребляется, как правило, в отношении текста. Текстом же в данном случае является, в первую очередь, Библия и комментарии к ней, то есть Писание *per excellentiam*. Благодаря древним вариантам Библии и *Вульгате* это слово вошло в словарь христиан, укоренилось в монашеском предании и там навсегда сохранило оттенки смысла, которые приобрело именно благодаря Библии<sup>27</sup>. В Библии же оно, как правило, является переводом еврейского слова *hāgā*, означающего, прежде всего, изучение Торы и сочинений мудрецов, которое состояло в том, чтобы проговаривать их (чаще всего беззвучно), иными словами, то было тихое чтение вслух для самого себя. Это и называлось «заучивать наизусть», то есть с собственных уст. Ведь уста «размышляют о мудрости»: *os iusti meditabitur sapientiam*. В некоторых текстах говорится лишь о почти неразличимом «шепоте», то есть о внутреннем, умственном произнесении текста. Однако первый смысл – произнесение святых слов с тем, чтобы сохранить их в памяти и усвоить – всегда сохраняется. Это одновременно «акустическое чтение» и упражнение памяти

<sup>21</sup> H.J. Chaytor, *The Medieval Reader and Textual Criticism*, в: *Bulletin of the John Rylands Library*, 1941, p. 49.

<sup>22</sup> J. Balogh, *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*, в: *Philologus*, 1927, S. 83, 202.

<sup>23</sup> Гл. 48.

<sup>24</sup> *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 27.

<sup>25</sup> PL, 202, 491. La spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183), Paris, 1946, pp. 21–22.

<sup>26</sup> Тексты в: *Thesaurus linguae latinae*, sub voce. Voir aussi plus loin, p. 72.

<sup>27</sup> E. von Severus, *Das Wort "Meditari" im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, в: *Geist und Leben*, 1953, S. 365. *Das Wesen der Meditation und der Mensch der Gegenwart*, *ibid.*, 1956, SS. 109–113. H. Bacht, *Meditation in den ältesten Mönchsquellen*, *ibid.*, 1955, SS. 360–373.

и мысли. Говорить – мыслить – запоминать: вот три необходимых этапа единого действия. Высказывая то, что он мыслит, и повторяя вслух, человек развивает способность запечатлеть мыслимое в себе. В христианской, как и в раввинистической, традиции, глагол *meditari* применим только к тексту, а поскольку текст – Слово Божие, то это действие становится неотъемлемой частью и почти эквивалентом *lectio divina*. В словоупотреблении Нового времени слово изменило значение: стало возможно «размышлять» более или менее абстрактно. Вспомним, например «Размышления» Декарта, некоторые благочестивые трактаты или выражение «размышлять над Божественными атрибутами». Теперь это значит думать об этих предметах, вызывать в своем уме мысли о них. Для древних же размышлять значило читать текст и запоминать его, учить наизусть в самом глубоком смысле слова, то есть вбирать всем существом – телом, поскольку в чтении участвуют уста; памятью, так как она сохраняет прочитанное; умом, который постигает его смысл, и, наконец, волей, желающей претворить его в поступки.

Совершенно очевидно, что это главное занятие монашеской жизни лежит в основе литературы. Для всех монахов первое орудие добрых дел – именно текст, молитвенное чтение Слова Божия и размышление над ним. Этот факт имел решающее влияние на монашескую экзегезу: она целиком обращена к жизни, а не к абстрактному знанию. Но об этом еще пойдет речь.

Но и теперь видно, насколько с самого начала бенедиктинской традиции для нее была важна словесность и та психологическая работа, которая благодаря ей совершалась через чтение и размышление. Жизнь бенедиктинцев немислима без литературы. Конечно, литература не была целью их монашеской жизни (пусть даже второстепенной); но она была ее условием. Чтобы иметь возможность заниматься главным делом монаха, необходимо было знать, изучать, а стало быть, и преподавать *grammatica*.

В чем же состоит эта последняя? Чтобы вспомнить, какое представление о грамматике было у древних, мы обратимся к двум авторам – языческому и христианскому. Квинтилиан говорит, что в латинском языке это греческое по происхождению слово эквивалентно термину *litteratura*, а Марий Викторин, цитируя Варрона, уточняет: «искусство грамматики, которое мы называем литературой, есть знание тех вещей, которые говорят поэты, историки, ораторы. Ее главные функции – писать, читать, понимать и доказывать». Получается, что грамматика – первый этап и фундамент общей культуры, а два термина-синонима *grammaticus* и *litteratus* означают человека, умеющего не только разбирать написанное, но и понимать его смысл. У римлян классической эпохи, как хорошо показал М. Мару, грамматика была «подлинным логическим анализом категорий мышления»<sup>28</sup>. К ней обращаются, чтобы лучше понять тексты больших писателей. Анализ и разъяснение текстов, особенно поэтических, практически равен его подготовленному, то есть, так сказать, «выразительному», чтению: суметь выразить, что несет в себе текст, при его прочтении вслух – значит хорошо его понять. Вероятно, во времена святого Бенедикта такая практика была распространена повсеместно; ее целью было не столько читать великих авторов древности и уметь писать в их стиле, сколько учить наизусть Библию, во всяком случае, Псалтирь. В эпоху Меровингов этот метод применялся уже почти исключительно к псалмам; и вместо того, чтобы начинать учебу с грамматического разбора букв, слогов, слов и предложений, ребенку сразу давали Псалтирь. Сначала он выучивал несколько стихов, а потом и целые псалмы<sup>29</sup>. Однако у нас нет доказательств, что так было уже в эпоху создания *Устава* святого Бенедикта, поэтому он, как и все законодатели монашеской жизни тех времен, предполагал, что монах знает грамоту и хотя бы основы веры. Сочинения авторов, которых изучали в светских школах, особенно поэтов, полны мифологии, а значит, для хри-

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 372.

<sup>29</sup> P. Riché, *Le Psautier, livre de lecture élémentaire*, по: *Vie des saints mérovingiens*, в: *Études mérovingiennes*, Paris, 1953, pp. 253–256. Об обучении письму см. В. Bischoff, *Elementarunterricht und probationes pennae in der ersten Hälfte des Mittelalters*, в: *Classical and Mediaeval Studies in Honour of E.K. Rand*, New York, 1938, pp. 9–20.

стиан это чтение было довольно опасно, хотя и необходимо. В монастырских школах изучали прежде всего (хотя и не исключительно) Священное Писание и комментарии к нему. Поэтому монастырская школа была наследницей одновременно и классической (поскольку использовала традиционный метод *grammatica*), и раввинистической (поскольку изучала священные библейские тексты); и, конечно, учеба была неотделима от духовной жизни и духовного делания. Даже с этой точки зрения монастырь действительно был «школой служения Господу», *dominici schola servitii*.

Цель монашеской жизни – искание Бога. Любому, кто знаком с *Уставом* святого Бенедикта, ясно, что у нее нет других целей, кроме *quaerere Deum*. Для обретения вечной жизни, которая для автора явно была тем единственным, что имело значение, необходимо отрешиться от преходящего и в тишине и удалении от мира в непрестанной молитве совершать свой духовный подвиг. Все, что делает монах, может иметь только духовные цели, в том числе его литературная деятельность. Всеми его действиями движут эсхатологические чаяния. Например, монах проявляет послушание, потому что «желает преуспеть на пути к вечной жизни». Святой Бенедикт считает, что монашеская жизнь должна быть лишена какой бы то ни было корысти. Она направлена на спасение души, на искание Бога, а не на достижение каких бы то ни было полезных или социальных целей (о них он даже не упоминает). *Conversatio* монаха предполагает его *conversio*, обращение, подобное тому, которое пережил сам святой Бенедикт, и побуждает его отрешиться от всего, чтобы угодить одному Богу. Во всей организации монашеской жизни ощущается стремление сохранить своего рода духовный досуг, готовность к молитве во всех ее формах и подлинная безмятежность созерцания<sup>30</sup>.

Все это может показаться само собой разумеющимся. Но чтобы лучше оценить это представление о монашеской жизни, унаследованное от предания и, по сути, определившее всю ее последующую историю, интересно сравнить его с идеями одного из современников святого Бенедикта – Кассиодора. Разумеется, невозможно установить точную параллель между *Уставом* святого Бенедикта и *Установлениями* Кассиодора, что было бы возможно для двух текстов одного жанра. Однако перед нами, с одной стороны, монашеский устав, а с другой – учебная программа для монахов. Каждый текст, хотя и по-своему, способен пролить некоторый свет на образ жизни и занятия монахов, давая возможность для сопоставления. Правда, монастырь *Vivarium* тоже был не ученым обществом, а местом, где посвящали себя молитве и труду<sup>31</sup>. И хотя благодаря пожертвованию, внесенному основателем, ручной труд не был насущно необходим для выживания, все же он предусматривался. Заключался он, в основном, в *artes*, среди которых первое место занимало переписывание текстов. В этом монастыре Кассиодора, по видимому, не слишком отличался от монастыря святого Бенедикта. Однако очень ощутимо, что создатель *Vivarium*, который разделял с монахами их жизнь, организовывал ее, даже стоял во главе обители, сам не был монахом и не мыслил как монах. У него не было ни этого призвания, ни присущего ему внутреннего опыта. Ему неведомо то глубокое и радикальное внутреннее обращение, которое святой Григорий описывает в *Житии* Бенедикта; все его труды об этом свидетельствуют. Чтобы убедиться, достаточно просмотреть *Institutiones*, которые он написал для своих монахов<sup>32</sup>. По его замыслу, они должны были служить своего рода введением к изучению Библии и свободных искусств, поэтому они разделены на две части: первая трактует о «Божественных словесах», а вторая – о «мирских». Трактат «О грамматике» представлял собой дополнение к ним, и Кассиодор рекомендует читать его.

<sup>30</sup> См. подробное изложение этой темы в: Н. Dedler, *Vom Sinn der Arbeit nach den Regel des Heiligen Benedikt*, в: *Benedictus der Vater des Abendlandes*, loc. cit., pp. 103–118.

<sup>31</sup> Это справедливо подчеркивал М. Сэррунс в статье “Cassiodore” в: *Diction. d’hist. et de géogr. ecclés.*, XI (1949), col. 1359–1360.

<sup>32</sup> Ed. R.A.B. Mynors, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, Oxford, 1937.

В предисловии он объявляет, что его монастырь призван осуществить замысел *schola christiana*, который прежде не удавалось довести до конца из-за непрерывных войн. Для этого, говорит он, следует учиться двум вещам: «стяжать вечную жизнь» (и эта цель роднит его с Уставом святого Бенедикта) и преподавать верным умение правильно говорить (о чем святой Бенедикт не говорит ни слова). В последующем тексте трактата мы видим постоянную связь между этими двумя элементами. Например, Кассиодор говорит о «Божественных писаниях и светской словесности»; а в другом месте пишет: «И спасение души, и мирское знание». Это «и... и» очень показательно: об образовании упоминается во вторую очередь, но по значимости оно почти уравнивается с духовной жизнью. Еще в одном месте автор пишет о необходимости преподавать и то, и другое: *utrasque doctrinas*. «Мирское знание» монахи Кассиодора должны были приобретать путем чтения хороших, правильно написанных текстов, а стало быть, оно требовало умения писать и при случае исправлять ошибки. Углубленное знание орфографии и грамматики он считал первостепенной необходимостью. Это убеждение стало движущей силой всей его программы религиозного и светского обучения вместе. В области светского знания Кассиодор следует одному из языческих учителей – Аммонию Александрийскому – и кладет начало средневековому разделению на *trivium*, включающий три дисциплины, связанные со словесностью, и *quadrivium*, то есть цикл наук<sup>33</sup>. Кассиодор учит править тексты; он цитирует Вергилия и грамматиков, а также *Об истолковании* Аристотеля. Конечно, он много говорит и о значении духовных ценностей, высоко ценит *lectio divina*. Но, в отличие от святого Бенедикта, для него важнее новые знания, правильность текстов, литературный аспект изучения священных наук<sup>34</sup>. Термин *meditatio* приобретает у него более интеллектуальный оттенок, чем у святого Бенедикта. Следует *meditari* «с вниманием и любознательностью»<sup>35</sup>. Он советует монахам читать Гиппократ и Галлиана, чтобы поддерживать себя в добром здравии. Все это вполне разумно, но совершенно чуждо святому Бенедикту.

В начале второй книги Кассиодор заявляет, что теперь переходит к разговору о светском чтении, раз предыдущая была посвящена чтению священных текстов; но ведь уже в ней было немало грамматики и других дисциплин. Тогда как святой Бенедикт попросту имеет в виду наличие скриптория, Кассиодор говорит о нем особо. Он составляет описание библиотеки: очевидно, что она содержит большое количество комментариев к Библии и сравнительно мало светских трудов. Но святой Бенедикт не считал нужным перечислять ни те, ни другие. Одной из целей монастыря *Vivarium* было служение христианской науке. Кассиодор хотел готовить профессиональных преподавателей, *professos doctores*, способных своими трудами просвещать людей. Ни на что подобное у святого Бенедикта нет ни малейшего намека. Эти два основателя монастырей делали акцент на совсем разных целях. Монастырь святого Бенедикта – школа служения Богу, иного предназначения у него нет. По-видимому, именно эта установка, сохранившаяся и по сию пору, это отсутствие точных предписаний относительно учения, эта широта, дающая возможность его адаптации и толкования, сделали его Устав ценным для любой эпохи, тогда как тип программы, созданной Кассиодором, неизбежно устарел, и довольно скоро.

Современное состояние исследований не дает возможности сказать, насколько сильным было влияние Кассиодора. По-видимому, в каталогах средневековых библиотек чаще встречаются его комментарии к псалмам, чем Установления. В самих рукописях они тоже не часто цитируются. Алкуин уделяет им довольно большое внимание в трактате «Об орфографии»<sup>36</sup>. При этом англосаксонские монахи, которые стояли у истоков всего педагогического обновления каролингской эпохи, предпочитали обращаться непосредственно к источникам, словно

<sup>33</sup> P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 340, 326.

<sup>34</sup> M. Cappuyns, *loc. cit.*, 1404.

<sup>35</sup> I, XVI, 3: “Curiosa vobis intentione meditantis sunt”, éd. Mynors, p. 53; о размышлении как школьном упражнении см. *Ibid.*, I, praef., 7, éd. cit., p. 7.

<sup>36</sup> A Marsili, *Alcuini de orthographia*, Pisa, 1952, pp. 14–77.

эта программа, ставившая себе целью узнать понемногу обо всем, казалась им недостаточной. Когда впоследствии Петр Достопочтенный использует отрывок из Установлений, не цитируя его прямо, он не ссылается на «авторитет» Кассиодора ни в вопросах монашеской жизни, ни в вопросах обучения<sup>37</sup>. Кассиодор не вошел в монашескую традицию, как вошли святые Антоний, Иероним, Иоанн Кассиан или Ориген. Он остался один, его не предлагают в качестве образца, его имя почти не упоминается, никто не интересуется его учением о монашеской жизни. У него могут порой позаимствовать некоторые понятия, но не следуют его советам; иногда упоминают о его образованности, но не о его идеале.

*Vivarium* – это школа-монастырь, а монастырь святого Бенедикта – просто монастырь. Там тоже есть школа, но он никогда о ней не говорит, и ее существование никоим образом не меняет монашеского идеала. Она является частью не самого идеала, а его осуществления; орудием, которое можно видоизменять, которое приобретает большее или меньшее значение, но никак не влияет на идеал. Кассиодор детально занимается организацией учения в своем монастыре, как и всем, что в нем происходит. Святой Бенедикт лишь дает указания, которые сохраняют ценность всегда и повсюду, но в их рамках всегда возможны значительные вариации. Он требует лишь твердо помнить: с одной стороны, монаху нужна грамота; как правило, он не живет вне сферы словесности. С другой стороны, она никак не является неотъемлемой частью его призвания или идеала, но всего лишь необходимым средством, всегда подчиненным цели искания Бога<sup>38</sup>.

Мы вправе сделать некоторые заключения. В *Уставе* святого Бенедикта мы не встречаем никакого оценочного высказывания (одобрительного или наоборот) по поводу словесности и овладения ею. Единственно ценно для автора лишь то, что помогает обрести вечную жизнь, а единственное, о чем он говорит отрицательно – это грех. Учеба – лишь одно из средств, и подчинена она цели достижения вечной жизни. Святому Бенедикту не кажется необходимым посвящать в это своих монахов. Это не его дело. В каждой стране и в каждую эпоху существуют и используются свои средства обучения, *instrumenta studiorum*. Бенедиктинского *ratio studiorum* не существует, но существует духовная программа. Именно поэтому иногда возникала проблема образования монахов. Вероятно, можно даже считать нормой, что в той среде, где живы монашеские ценности, эта проблема так или иначе дает о себе знать. В других формах посвященной Богу жизни ее нет: достаточно с самих основ определить и время от времени пересматривать *ratio studiorum*. Однако в монашеской жизни невозможно легко, раз и навсегда найти решение этой проблемы, чтобы потом только исполнять его. Тут требуются постоянный поиск и переосмысление – в каждую эпоху, в каждой среде, в каждом монастыре; можно сказать, в жизни каждого монаха.

Так что трудность существует и приобретает форму напряженного взаимодействия между двумя элементами; их примирение всегда ненадежно, а равновесие между ними придется постоянно искать и восстанавливать. Всегда есть риск дать слишком большой перевес или одной, или другой стороне. Эти два элемента постоянно и неотъемлемо присущи монашеской жизни Запада: с одной стороны – интерес к культуре словесности, с другой – неутолимое искание Бога, жажда вечной жизни, а значит, отрешенность от всего земного, в том числе и от культуры. Когда святой Бернард и Абельяр, Рансе и Мабийон отстаивали свое мнение по поводу учебы и образования, каждый из них защищал вполне традиционные ценности; только каждый подчеркивал лишь одну сторону из двух. Не существует некоей идеальной умозрительной формулы, потому что решение относится вовсе не к интеллектуальной области; конфликт можно

<sup>37</sup> См. дальше, p. 119; а также: Cassiodore, *Instit.*, I, 30, éd. Mynors, pp. 75–76.

<sup>38</sup> Подобный вывод делает О.Д. Knowles: «Святой Бенедикт хотел, чтобы его монахи трудились, зная, что нормальный человек не может все время то читать, то молиться; но приписывать ему намерение использовать свой институт как большую экономическую или социальную или интеллектуальную или даже апостольскую силу было бы неверно ни с исторической, ни с духовной точки зрения»: *The Benedictines*, New York, 1930, p. 13, цит. Sr. L. Megher, в: *The Benedictine Review*, 1956, p. 29.

преодолеть только духовно. Мы постараемся понять, как происходило примирение этих двух аспектов в истории монашеской культуры и какие конкретные результаты оно принесло как в области образования, так и в духовной жизни.

## Глава II

### Святой Григорий, учитель «жажды Бога»

Святой Григорий как богослов. – Его влияние. – Формирование и характер. – Понимание жизни и христианской молитвы. – Обостренное чувство человеческой немощи. – Сокрушение: отрешенность и жажда. – Обладание в ожидании. – Познание любовью. – Обретенный мир.

Рассказав об обращении святого Бенедикта, о значении, какое оно имело для всех последующих идей, касавшихся образования монашества, о месте, которое отводится в его Уставе знанию словесности, мы хотели бы теперь поговорить о человеке, сыгравшем чрезвычайно важную роль в том, что монашеская культура приобрела такое сильное эсхатологическое звучание: о святом Григории Великом.

Святой Григорий был великим Папой и великим человеком действия. Его «Пастырский устав» и «Письма» стали источником нравственного богословия, канонического права и всех средневековых представлений о пастырстве. Но вместе с тем он был человеком глубокого созерцательного духа, учителем жизни и молитвы. Именно благодаря сочинениям, в которых он оставил свое духовное учение, он так сильно повлиял на монашескую культуру. Его мистическое богословие еще мало известно; оно не было изучено так, как следовало бы, и М. Мару, назвав святого Григория «одним из величайших учителей мистики»<sup>39</sup>, поистине стал первоходцем. Мы действительно находим у него подлинное богословие христианского опыта, учение о христианской жизни и молитве, для которого, как и для учений Оригена или святого Августина, характерно постоянное обращение к опыту. Именно опыт служит для святого Григория связующим звеном между святоотеческой эпохой и монашеской культурой Средневековья. Его учение – нечто гораздо большее, чем простой эмпиризм. Он оставил глубокие и, так сказать, вполне систематизированные размышления о христианском опыте. Для его описания он использует неизменные и точные термины, обозначающие диалектику (Божественного) присутствия и отсутствия, обладания и необладания, уверенности и сомнения, света и тьмы, веры и вечной жизни.

Тем, кто хочет понять монашескую литературу Средних веков, необходимо хотя бы общее и краткое введение в это многогранное учение. Почти всем своим словарем эта литература обязана святому Григорию: именно у него мы находим целую священную филологию, которую иногда склонны считать чисто символической (и которая на самом деле не чужда поэтическим формам выражения), однако это никак не лишает ее богатства содержания. Итак, вспомним некоторые термины, которые святой Григорий использовал, а монашеское предание впоследствии сохраняло и обогащало.

Святого Григория читали все, и все черпали у него опыт. У нас есть множество тому доказательств. Рукописным копиям его трудов нет числа<sup>40</sup>. Во все эпохи составлялись сборники выдержек (переработанных или нет) из наиболее характерных его текстов<sup>41</sup>. Существуют бесспорные свидетельства того, что его читали постоянно – и в Клуни<sup>42</sup>, и в других обителях<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> *Saint Grégoire le Grand*, в: *La vie spirituelle*, 1943, p. 442. Dom B. Capelle, назвал святого Григория «Учителем созерцания», см. в: *Rev. bénéd.*, 1929, p. 210.

<sup>40</sup> Dom H. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin*, в: *Rev. bénéd.*, 1953, p. 256.

<sup>41</sup> *Un centon de Fleury sur les devoirs des moines*, в: *Analecta monastica*, I, Roma, 1948, pp. 75–89.

<sup>42</sup> Petrus Venerabilis, *Contra Petrobussianos*, в: PL, 189, 839. *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 261. Dom J. Laporte, *S. Odon disciple de S. Grégoire le Grand*, в: *A Cluny. Congrès scientifique*, Dijon, 1950, pp. 138–143.

<sup>43</sup> Dom E. Bertaud, *Une traduction en vers latins des Dialogues de S. Grégoire*, в: *Jumièges. Congrès scientifique du XIII-e centenaire*, Rouen, 1955, pp. 625–635.

Все авторы цитируют его или у него заимствуют: например, святой Исидор в своих «Сентенциях»; Дефенсор из Лигюже в своей «Книге искр», которая, должно быть, была очень популярна<sup>44</sup>; в VIII веке – Беда Достопочтенный, Амвросий Аутперт, авторы каролингской эпохи; позднее – Иоанн из Фекана, святой Ансельм, святой Бернард... Все они обязаны ему очень многим. На Востоке он был одним из наиболее читаемых латинских Отцов Церкви. Его учение о сокрушении было настолько созвучно идеям восточного христианства, что он заслужил имя *Dialogos*, по названию одной из его книг (подобно тому, как мы называем «Лествичником» автора «Лествицы, возводящей на небо»)<sup>45</sup>. На Западе, даже по прошествии нескольких столетий монашеской жизни, он сохранил свое влияние: в «Сумме теологии» святого Фомы он один из самых цитируемых авторов, после Аристотеля и Августина<sup>46</sup>; мы встречаемся с ним в трудах Жерсона; святая Тереза делала пометки к его *Moralia*; святой Иоанн Креста (Хуан де ла Крус), вероятно, тоже во многом брал его за образец. В XVII веке к нему обращаются и такие люди, как Боссюэ, и такие, как Фенелон и Николь. В наше время один монах Ордена редemptористов опубликовал книгу, озаглавленную «Святой Григорий Великий. Метод духовной жизни, позаимствованный из его трудов»<sup>47</sup>. Некоторое время назад вышел сборник параллельных выдержек из святого Григория и святого Иоанна Креста, который явно показывает и сродство, и актуальность обоих этих авторов-мистиков<sup>48</sup>. Наследие святого Григория дошло до наших дней. Его мысли и выражения стали частью языка многих духовных сочинений, где они приводятся, как правило, без ссылки на первоначальный источник. Сами того не зная, мы во многом живем его мыслями и формулировками, поэтому они не кажутся нам новыми, когда мы встречаем их у него самого. Но ведь когда-то нужно было найти их и испытать впервые. Попробуем же, несмотря на их привычность, как бы заново их открыть, обратившись к источнику. Может быть, сегодня они даже более ценны, чем прежде. И хотя стиль святого Григория и его библейские толкования порой способны привести в замешательство, как учитель он, можно сказать, достаточно «современен», так как выработал не только богословие, но и психологию духовной жизни и даже, дерзнем сказать, нечто вроде феноменологии молитвенных состояний. Последние он описал удивительно точно и удивительно человечно. Этой человечностью и объясняется его неиссякаемая плодотворность. Итак, напомним, как формировалось его учение и в чем его суть.

Прежде чем стать Папой (590–604), святой Григорий был монахом. Он провел пять лет в монастыре Святого Андрея, который основал на Целийском холме в Риме. Затем он был отправлен в Константинополь в качестве апокрисиария. Именно там с 579 по 586 год он проводил с монахами беседы, которые впоследствии, после редакции, стали *Morales in Job*. Он оставил проповеди на Книгу пророка Иезекииля, на книги Царств, на Евангелия, комментарий к Песни Песней, от которого до нас дошла лишь сокращенная версия; четыре книги «Диалогов» и великое множество писем<sup>49</sup>. Иногда его сочинения кажутся даже слишком пространными: вероятно, их автор умел «вкушать» и ценить то, что теперь мало и редко ценят: тот самый досуг, *otium*, о котором он так часто говорит. Несистематичность его трудов имеет то преимущество, что их можно начать читать с любого места.

<sup>44</sup> Он цитирует святого Григория триста раз; см. Dom H. Rochais, *Pour une nouvelle édition du "Liber scintillarum"*, в: *Études mérovingiennes*, Paris, 1953, p. 260.

<sup>45</sup> I. Hausherr, *Penthos*, Roma, 1944, p. F. Halkin, *Le pape Grégoire le Grand dans l'hagiographie byzantine*, в: *Miscellanea Georg Hofmann, S.J., Orientalia Christiana periodica*, 1955, pp. 109–114.

<sup>46</sup> *Indices in Summa theologica et Summa contra gentiles*, Roma, 1948, pp. 213–215.

<sup>47</sup> F. Bouchage, Paris, 1930.

<sup>48</sup> Dom G. Lefebvre, *Prière pure et pureté dy coeur. Textes de S. Grégoire le Grand et de S. Jean de la Croix*, Paris, 1953.

<sup>49</sup> PL, 75–77.

В течение шести лет святой Григорий навещался в монашеские круги Византии и вынес оттуда определенное знакомство с духовными традициями Востока; знакомство не обязательно книжное (он не умел читать по-гречески): он попросту общался с греческими монахами. Несомненно, он читал *Жития* Отцов и творения Оригена в переводе Руфина и других. Иногда видно, что он тесно связан с Иоанном Кассианом, однако при этом намеренно придерживается своей позиции и не предлагает, подобно Иоанну Кассиану, идеала *apatheia* («бесстрастия»), доступного лишь монахам, обладающим, так сказать, особой духовной техникой. Его учение более универсально, более человечно и пригодно для более широкого круга. Григорий заимствует у святого Августина некоторые неоплатонические представления и термины, которыми они обозначаются, но при этом принимает, скорее, его нравственное и религиозное учение, чем философские рассуждения<sup>50</sup>. Есть основания считать, что он был знаком с *Уставом* святого Бенедикта<sup>51</sup>. Во всяком случае, он, автор *Жития* Бенедикта из Монте-Кассино, несомненно, принадлежит к бенедиктинской традиции и во многом определяет ее дальнейшее развитие.

Что же своеобразного он в нее внес? Прежде всего – свой личный опыт: опыт духовной жизни, святости, который сам по себе отражает его характер и обстоятельства жизни; монашеский опыт; опыт человека высокой культуры. Святой Григорий не был интеллектуалом, но получил наилучшее образование, какое только мог получить латинянин VI века, то есть периода упадка, но в Риме. Благодаря удивительной душевной тонкости он был способен очень глубоко и сильно переживать те состояния души, которые переживали и до него, не подвергая, однако, столь тщательному анализу. Благодаря гибкости своего латинского языка он описывает их удивительно точно. Кроме того, это опыт человека со слабым здоровьем. Телесный недуг давал ему обостренное ощущение человеческой немощи – последствия первородного греха, – но вместе с тем пользы слабостей и искушений для духовного роста. Не раз он говорит о своих недомоганиях в очень трогательных выражениях<sup>52</sup>. Можно сказать, что болезни святого Григория – немаловажное явление в истории духовной жизни, потому что они в небольшой степени определили его учение с тем характерным для него звучанием человечности, с той сдержанностью и убедительностью тона, которыми объясняется его влияние. Ведь для него немощь человека отнюдь не была теоретическим понятием; он убеждался в ней сам, страдая от своей чрезмерной чувствительности, все более обострявшейся из-за переживания повседневных тягот. Наконец, его опыт – это опыт человека, созерцательного по натуре, но вынужденного жить деятельной жизнью. Его идеал – безмятежность монашеского бытия; он жаждал ее, и на протяжении нескольких лет ему довелось ее вкусить. Но обстоятельства и Божий призыв побудили его посвятить себя служению Церкви, а потом возглавить ее и жить, как он сам говорит, «в мирской суете», причем как раз в наиболее бурное для Рима и всей Италии время. Он старался сочетать действие с созерцанием, но всегда тосковал по созерцанию. Понтификат был для него тяжким бременем, и эта мучительная раздвоенность заставляла его всей душой искать и чаять мира.

Его духовное учение – не система, но и не метод. Однако его учение о молитве связано с общим пониманием христианской жизни. Это значит, что лучше сначала понять, как представлял себе святой Григорий христианскую жизнь, а затем уже попытаться определить, какую роль играла в ней молитва. Христианская жизнь для него, – в первую очередь, путь отрешения и жажды одновременно: отрешения от мира и греха и могучей жажды Бога. Такое состояние –

<sup>50</sup> По этому поводу см. великолепное предисловие Р. Жилле к «Моралиям на Книгу Иова» (SCh, Paris, 1950, pp. 81–109). Та часть «Моралий», которая опубликована в этом же томе, возможно, не дает возможности судить о масштабе святого Григория как учителя мистического опыта, т. к. там он дольше, чем где-либо, останавливается на буквальном разьяснении текста Книги Иова.

<sup>51</sup> O. Porcel, *La doctrina monastica de S. Gregorio Magno y la Regula monasteriorum*, Madrid, 1950, pp. 129–155.

<sup>52</sup> *Epist.*, XI, 30. Мы приводим лишь некоторые тексты, и то только для примера.

уже молитва, молитвенная жизнь. Только ради ясности изложения имеет смысл отличать эту молитвенную жизнь от молитвы в строгом смысле слова.

В истоке такого понимания христианской жизни лежит живое сознание человеческой немощи: сознание, основанное, как уже было сказано, на личном опыте. Очень часто оно выражается в словах какой-то щемящей правдивости. Это чувство немощи постоянно присутствует в лексике святого Григория, облекаясь в присущие ему термины и сюжеты<sup>53</sup>. Истоки немощи человека – в его телесной природе, в первородном грехе, в эгоизме, которому подвержен каждый из нас, постоянно нас подстерегающем и готовом извратить все наши поступки, даже добрые. Этот эгоизм нужно постоянно вытравливать: прежде дел – очищая свои намерения, в ходе дел и по их завершении, – потому что он угрожает нам всегда. Святой Григорий говорит о «тяжести», которая тянет нас к земле. Она свойственна всему изменчивому, преходящему, смертному; она – знак тленности, греха. Именно поэтому говорят о «тяжких грехах»<sup>54</sup>. Он описывает и суету, беспокойство, то есть отсутствие внутреннего мира, безмятежности. Последним проявлением этой изменчивости, последним изменением будет смерть, но она уже действует, ведь вся наша жизнь проходит под знаком конечности.

Первым плодом опыта немощи для христианина, если он способен верно его истолковать, может стать смирение, иными словами, отрешение от мира, от себя самого, от греха, осознание своей потребности в Боге. Это и есть сокрушение, которое бывает двух видов: сокрушение, диктуемое страхом, и сокрушение, диктуемое жаждой. Первоначально слово *compunctio* в светском применении было медицинским термином<sup>55</sup>: оно означало обострение физической боли, недомогания. Но в христианском словаре оно употреблялось в значении, которое, не утратив связи с первоначальным смыслом, обогатило и возвысило его. Оно начинает означать душевную боль, у которой как бы два начала: с одной стороны – грех и склонность к греху (*compunctio paenitentiae, timoris, formidinis*), с другой – жажда Бога, богообщения уже в этой земной жизни. Святой Григорий больше других говорит о состоянии некоего смутного обладания, сознание которого не может длиться долго, и, исчезнув, рождает в душе печаль и желание пережить его вновь. «Сокрушение сердца» или «душевное сокрушение» – *compunctio cordis, animi* – постепенно может стать «сокрушением любви» в разных ее формах (*compunctio amoris, dilectionis, contemplationis*). Сокрушение – это действие Бога в нас, с его помощью Он нас пробуждает; это удар, шок, «укол», ожог<sup>56</sup>. Бог словно пронзает нас иглой, ранит (*cum-pungere*), как бы желая пронзить нас сквозь. Любовь к миру усыпляет душу; и вдруг, словно ударом грома, она вновь пробуждается и обращается к Богу<sup>57</sup>.

Как же совершается это Божественное действие в нас? Какими средствами, какими путями, при каких обстоятельствах? Через испытания во всех их формах: бедствия (*flagella Dei*), многочисленные житейские скорби, даже через грех<sup>58</sup>, а еще больше – благодаря искушениям<sup>59</sup>. Премудрость Божественного Промысла попускает бесу искушать человека ради пользы, которая от этого получается. Испытания необходимы, и, по мере того как человек совершенствуется в молитвенной жизни, они становятся чаще и сильнее. Они очищают намерения, смиряют, врачуют гордость. Бог идет на подобный риск, зная, что искушение и даже грех менее страшны, чем гордыня<sup>60</sup>. Но на самом деле во всем этом Бог непостижимым образом

<sup>53</sup> Например, *Mor.* 8, 8–9; 8, 53–54.

<sup>54</sup> *Corruptionis gravitas... mutabilitatis pondus...* в: *Ezech.*, II, I, 17; *Mor.* 8, 19, 53; 11, 68; 12, 17.

<sup>55</sup> *Thes. ling. lat.*, sub voce.

<sup>56</sup> *Mor.*, 32, 1.

<sup>57</sup> *Mor.*, 6, 40–43; 27, 42.

<sup>58</sup> *Mor.*, 2, 79.

<sup>59</sup> *Mor.*, 2, 70, 83; 9, 20.

<sup>60</sup> *Mor.*, 33, 25; 22, 31–34.

действует Сам, и сокрушение – дар, непостижимый для нас<sup>61</sup>. Оно ведет душу путем очищения, так сказать, пассивного, поскольку его совершает в нашей душе Сам Господь, а нам остается лишь согласиться и позволить Ему действовать<sup>62</sup>. Однако прежде душа должна стать восприимчивой к этому незримому Божественному действию, к этому тончайшему вмешательству, ибо его способны уловить лишь обновленные чувства: те пять «духовных чувств», о которых размышлял уже Ориген. Отсюда такие выражения святого Григория, как *palatum cordis* или *in aure cordis*, вошедшие, между прочим, в последующую традицию<sup>63</sup>. Внутренняя песнь, легкий шепот, безмолвное слово<sup>64</sup>: святой Григорий любит этот поэтический, парадоксальный язык, так хорошо подходящий для выражения того, что совершается в мистической жизни. Роль сокрушения – в том, чтобы пробудить в душе ностальгию по небесному. Ясно, почему сокрушение связано со слезами. Слезы бывают двух видов и символизируют два аспекта сокрушения: низший (*irriguum inferius*) – слезы покаяния – и высший (*irriguum superius*) – слезы жажды. Слезы покаяния всегда сопровождаются слезами любви; но впоследствии, мало-помалу начинают преобладать слезы радости<sup>65</sup>.

Вместе со смирением возрастает томление души по Тому, Кто один может наполнить ее внутреннюю пустоту. Сокрушение опустошает и тем самым делает душу более способной вместить Бога. Святой Григорий постоянно употребляет такие слова, как *anhelare, aspirare, suspirare*<sup>66</sup>, говорящие о стремлении перерасти себя, о «сублимации». Другая любимая тема – тема духовного полета, «исцеляющего» тяжесть человека: мы призваны возноситься к Богу на орлиных крыльях, искать Его, спешить к Нему<sup>67</sup>. Но какова причина этого стремления за пределы земного? Может быть, за ним стоит желание избежать тягот нынешней жизни? никоим образом. Тяготы – лишь средство, способное обострить эту жажду; их нужно преодолеть, восходя все выше, к Богу, Который через них говорит с нами и зовет нас. Впрочем, «отрешенность» в первом значении этого богатого смыслами слова должна касаться и благополучия, так крепко привязывающего людей к земле<sup>68</sup>. Единственное правомерное желание – желание обладать Богом ныне и всегда; и на земле, посреди скорбей (а часто и благодаря им); и на небе, ибо «горнее» (*caelestia*) – попросту одно из именовании Бога. Чтобы достичь Бога, человек должен любить смерть, желать ее, даже страдая и боясь. На самом деле, ему достаточно согласиться принять ее в свой час как средство прийти к Богу.

Если жажда Бога действительно глубока, то она терпелива и в испытании временем лишь возрастает. Чтобы возрасть в любви к Господу и все больше открываться Его бесконечной полноте, нужно уметь ожидать Его с долготерпением<sup>69</sup>. Значение, которое святой Григорий придает духовной жажде, наполняет его учение могучим внутренним движением. В нем есть постоянное стремление вперед, ведь даже когда все возрастающая жажда немного утоляется мгновениями обладания, в конце концов, они лишь обостряют ее. И все же ее плод – успокоение в Боге, ведь желание – это уже обладание, и страх в нем идет рука об руку с любовью. В жажде, которая здесь, на земле, и есть признак любви, христианин переживает Божественную радость, единение с прославленным Господом<sup>70</sup>. «Тот, кто всей душой жаждет Бога, уже каким-

<sup>61</sup> *Mor.*, 27, 40–41.

<sup>62</sup> *Mor.*, 6, 40–46.

<sup>63</sup> Тексты в: *Un maître de la vie spirituelle au XI-e siècle, Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 99. “Aurem cordis” встречается в первом предложении *Устава* святого Бенедикта.

<sup>64</sup> *Mor.*, 30, 20; 27, 42; 5, 52.

<sup>65</sup> *Dial.* III, 34; *In Ezech.*, II, 10, 20–21; *Epist.*, VII, 26.

<sup>66</sup> *Termes de S. Grégoire exprimant le désir céleste*, см. в: *Analecta monastica*, I, p. 90.

<sup>67</sup> *Alae spirituales... aquilae pennae...* Тексты, приведенные в: *Un maître de la vie spirituelle...*

<sup>68</sup> *Mor.*, 5, 2; 7, 49.

<sup>69</sup> *Mor.*, 26, 34.

<sup>70</sup> *Mor.*, 10, 13; 22, 48–51; *In Ezech.*, II, I, 18.

то образом обладает Тем, Которого любит»<sup>71</sup>. Любовь все соединяет, разрешает все противоречия. *Quies in labore, fatigatio in requie* («отдохновение в труде и утомление в праздности»): такого рода парадоксами автор пытается выразить это упразднение антиномий. Сила любви делает духовные искания интенсивнее. Новое бремя – «бремя любви», которое сильнее бремени изменчивого мира, – влечет душу к Богу<sup>72</sup>. «Нам подобает зависеть только от любви Божией...»<sup>73</sup> Мощь любви подобна «машине», поднимающей нас вверх<sup>74</sup>. Душа, очерствевшая в своем эгоизме (*obdurata*), умягчается (*emollitur*)<sup>75</sup>; душа охладевшая согревается и очищается от своей накипи<sup>76</sup>; возвращается к истинному центру тяжести, «обращается», делается проще<sup>77</sup>, чище<sup>78</sup>, свободнее<sup>79</sup>. Примиренная, она наслаждается покоем<sup>80</sup>. Но это не значит, что она становится безразличной или бесчувственной<sup>81</sup>. Она просто примирилась с собой и с Богом; приняла свое состояние, которое теперь понимает гораздо лучше; приняла Бога, Которого ей приходится любить в ожидании; приняла свои обязанности<sup>82</sup>. Она растет и словно «расширяется», принося все более обильный плод в служении Богу<sup>83</sup>.

Если видеть христианскую жизнь таким образом, то молитва присутствует повсюду. Святой Григорий описал самые разные ее формы, в том числе наивысшие. По его убеждению, человек стремится к «безграничному свету»<sup>84</sup>, хотя он к нему слеп<sup>85</sup>. Слеп по природе, ибо мыслит этот свет в образах, неизбежно материализованных, а значит, ограниченных, тогда как Бог есть дух и не имеет границ. Человек непостоянен, а Предвечный неизменен. Но человек слеп и по грехам своим, которые без конца вынуждают его замыкаться на себе и на худшем, что в нем есть. Однако он может возвыситься над собой (*sublevare*) Духом Божиим: именно во Святом Духе, «персте Божиим», нас касается рука Всевышнего, Он – Податель всех даров и главного дара Божия – Самого Бога<sup>86</sup>. Человек может лишь желать, готовиться к этому в самоотречении и подвиге, то есть в «делании», читая Писания и размышляя над тайнами Христа – главной целью христианского созерцания. И тогда силой Божественного Духа душа порой возвышается над своим природным свойством одушевления тела, а ум – над обычными способами познания; разум, который на самом деле – лишь один из аспектов духа, «выходит за свои пределы» (*transcendit*), и мы можем «издали» (*de longe*) видеть красоту Творца и познавать Его любовью: *per amorem agnoscimus*<sup>87</sup>. Такое духовное приобщение – отнюдь не плод усилий рассудка; это вкушение, вкус, мудрость (*sapientia*), а не знание<sup>88</sup>. Созерцательное познание – это познание любовью, оно обогащает веру, которой рождено. «Вы познаете, говорю вам, не верой, но любовью»<sup>89</sup>. «Когда мы любим небесное, мы начинаем познавать то, что полюбили,

<sup>71</sup> *In Ev.*, 30, 1.

<sup>72</sup> *In Ev.*, 25, 1–2.

<sup>73</sup> *In Ezech.*, II, 7, 5.

<sup>74</sup> *Mor.*, 6, 58.

<sup>75</sup> *Mor.*, 18, 45.

<sup>76</sup> *In Ev.*, 25, 2, 10.

<sup>77</sup> *In Ev.*, 30, 5; *Mor.*, 10, 48; 12, 44.

<sup>78</sup> *Mor.*, 9, 64, 80.

<sup>79</sup> *Mor.*, 4, 71; *In Ezech.*, I, 4, 13.

<sup>80</sup> *Mor.*, 33, 63; 4, 58.

<sup>81</sup> *Mor.*, 2, 28–29.

<sup>82</sup> *Mor.*, 18, 70.

<sup>83</sup> *In Ezech.*, II, 2, 8–15; II, 3, 8–13.

<sup>84</sup> *Mor.*, 10, 13.

<sup>85</sup> *Mor.*, 8, 49–50; *In Ev.*, I, 1.

<sup>86</sup> *In Ezech.*, I, 10, *Le doigt de Dieu*, в: *La vie spirituelle*, mai 1948, pp. 492–507.

<sup>87</sup> *Mor.*, 10, 13; 31, 101.

<sup>88</sup> *Mor.*, 43; 28, 1–9; *In Ezech.*, II, 6, 1–2; II, 3, 14.

<sup>89</sup> *In Ev.*, 14, 4.

ведь любовь сама по себе есть знание»<sup>90</sup>. Однако душа не может долго оставаться на таких высотах: она словно ослеплена зрелищем Божественного, которое ей приоткрывается; Божий свет ее как бы отбрасывает, и она сходит долу, к самой себе, изможденная и словно пораженная могучим ударом (*re-verberatio*)<sup>91</sup>. Она вновь возвращается к своей жизни и к тоске, которая томит ее посреди искушений, а они делаются тем более жестокими и частыми, чем выше она была восхищена. Теперь она утверждается в смирении более глубоком и неколебимом, в смирении, которое рождается знанием Бога: *in contemplatione Dei homo sibi vilescit*<sup>92</sup>. Такое смирение деятельно (*vilescit*); оно – не принцип, а опыт, который должен осуществиться. Оно касается, прежде всего, бытия, а не обладания: дары Божии не могут стать предлогом для самопревозношения, а природные дары – тем более: «Помышляйте в себе не о том, что у вас есть, а о том, что есть вы»<sup>93</sup>. Душа, просвещенная Божиим светом, знающая Бога, ощущает все, что есть в ней нечистого и противного Его воле, и так она утверждается в смирении, то есть в том самом состоянии, которое было и началом, и условием ее пути к Богу.

Христианская жизнь, считает святой Григорий, – это путь от смирения к смирению; можно сказать – от смирения, приобретенного душой, к смирению, излитому в нее свыше. В жизни, полной искушений и самоотречения, смирение сохраняется благодаря тоске по Богу, и в полном любви познании Бога оно приобретает все большую глубину и силу. Святой Григорий неустанно говорит об этих этапах и описывает их всякий раз по-новому: иногда анализирует в абстрактных философских терминах; иногда использует конкретные библейские образы, которые дают возможность каждому узнать в этих состояниях свой собственный опыт. Именно поэтому его учение отвечало потребностям многих поколений, рождавшихся в варварском мире после переселения народов: этим простым и нетронутым душам он предлагал утешительное и доступное описание христианской жизни. Его учение было так человечно именно потому, что он прекрасно знал, каков человек душой и телом, плотью и духом, и это знание было лишено и иллюзий, и безнадежности. Оно рождено животворной верой в Бога и подлинным доверием к человеку, в котором Бог обитает и которого постепенно, многими испытаниями, преобразует изнутри. Безмятежность, которую излучает каждая фраза его сочинений, приносит душе мир. Удивительно: он постоянно пишет о внутреннем конфликте человека, но находит для этого слова, которые умиротворяют. На каждой странице мы видим, что проявления человеческой нищеты и мгновения духовного опыта чередуются, сменяют друг друга, но видим и их примирение милосердной любовью.

Наконец, это учение можно назвать истинным богословием. В нем есть догматика, учение о нравственной и молитвенной жизни (а ведь эти последние тоже являются предметом богословия). Решимся ли мы сказать, что у Платона нет философии из-за того, что она как бы рассеяна по диалогам; или что она есть у Вольфа, потому что он излагает ее систематически? Святой Григорий размышляет обо всем, что связано с верой, чтобы глубже ее осмыслить. Он не ограничивается практическими указаниями относительно того, как жить в согласии с верой. Он ищет сам и предлагает искать познания более глубокого. Он объясняет, как совершается поиск Бога, единение с Богом с помощью целого систематического учения о взаимоотношениях между Богом и человеком. Над этим учением, в свою очередь, неустанно размышляет средневековое монашество. Можно сказать, оно обогащает его, хотя не вносит ничего принципиально нового. Пеги говорил: «Платона не превзошел еще никто». Точно так же можно сказать, что в богословском анализе христианского опыта к святому Григорию впоследствии не было добавлено ничего существенного. Но для того, чтобы древние мысли оставались све-

<sup>90</sup> *In Ev.*, 27, 4.

<sup>91</sup> *Mor.*, 10–12. Другие тексты указывает и исследует R. Gillet, *op. cit.*, pp. 50–54.

<sup>92</sup> *In Ezech.*, I, 8, 11, 17–18; II, 1, 18; II, 2, 1.

<sup>93</sup> *In Ev.*, 28, 3.

жими, каждое поколение должно было заново их переосмысливать и заново рождать. И, надо сказать, бенедиктинская традиция была верна этому долгу.

## Глава III

### Культ и культура

В каролингскую эпоху завершается формирование монашеского языка и культуры. – Монахи-миссионеры и реформаторы были грамматиками. – Святой Бонифаций. – Восстановление литургии и изучение классического наследия. – Павел Диакон. – Алкуин. – святой Бенедикт Анианский. – Ноткер и священная поэзия. – Смарагд: христианская грамматика и духовная жизнь монаха. – Союз античной литературы с библейской и святоотеческой традицией. – Средневековая латынь.

Более или менее выяснив, каковы были главные черты монашеской культуры и какие факторы ее определяли, на примере святых Бенедикта и Григория, посмотрим, что собой представляет эпоха, в которую эта культура формировалась. Обычно ее называют эпохой Каролингов, то есть речь идет примерно об одном столетии – со второй половины VIII века до середины IX века. Именно тогда эта культура приобретает свои неизменные и окончательные черты.

О словах «культура» и «цивилизация» писали много. Вероятно, с самой общей точки зрения, понятие «культура» включает в себя совокупность представлений о мире и жизни и средства их выражения, то есть язык и искусства. Именно язык и есть первое из искусств – умение хорошо говорить, писать и выражать свои мысли. Поэтому он всегда был признаком определенной культуры и свидетельствовал о ее уровне. Наблюдать за рождением единой монашеской культуры – значит наблюдать за возникновением ее языка. С самого начала и по своему происхождению это язык религиозный, то есть предназначенный выражать религиозную действительность, и в первую очередь, это язык наивысшего для всякой религии действия – культа. Чтобы его усвоить, нужно прежде вспомнить, как западное монашество подготовило каролингскую реформу, понять, что культурное возрождение того времени носило религиозно-культурный характер, и, наконец, установить, какие плоды принесла реформа в области монашеского литературного творчества. Мы не хотим превозносить роль, которую сыграли в этом «окультуривании» монахи, но пытаемся понять, почему и с каких пор монашеская культура стала тем, что она есть.

Святой Григорий отправлял монахов в Англию, и они несли туда культуру латинской Церкви. Англосаксонские монахи, благодаря которым этот римский посев принес плод, вынуждены были сами создавать средства выражения своей веры. Это было необходимо и для совершения культа, для богослужения, которое было источником вдохновения для их поэтического творчества, и для апостольской деятельности. Эльфрик, например, был и «проповедником, и грамматиком»<sup>94</sup>. Долгое время, пока континент опустошался постоянными набегами, да и после этого, латинская культура сохранялась в основном в Англии. Труд святого Юлиана Толетанского *Ars grammatica* сначала был известен святому Альдхельму, а потом Беде Достопочтенному<sup>95</sup>. Последнего можно считать поистине чудесным плодом этих трудов: спустя менее ста лет после святого Августина Кентерберийского внук язычников стал учителем Церкви и одним из классиков христианской литературы! Этот потомок варваров знал и цитировал Плиния и других авторов классической античности, особенно поэтов: Овидия, Лукиана, Стация, Лукреция, а больше всего – Вергилия, которому пытался подражать. Он хорошо знал сочинения Отцов Церкви, особенно Августина, святого Григория, и сумел создать из этого драго-

---

<sup>94</sup> Это выражение мы находим в заголовке книги М.М. Dubois, *Aelfric, sermonnaire et grammairien*, Paris, 1942.

<sup>95</sup> W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1946, p. 148.

ценного наследия единое гармоничное целое. В своем трактате о стихосложении он приводит в пример сочинения и классиков, и христианских авторов, и литургические гимны; он оправдывает вольности в отношении классических правил, которые позволял себе Седулий, чтобы воспеть славу Пресвятой Троицы<sup>96</sup> или точнее передать истину слов Господа<sup>97</sup>.

Из Англии эта латинская культура начинает постепенно вновь возвращаться на континент. Миссионеры привозили с собой и священные книги, и лучшие творения светских авторов: например, благодаря одному из англосаксонских миссионеров, рукопись Тита Ливия, переписанная в Италии в V веке и привезенная в Англию в VII или VIII веке, вскоре вернулась в Утрехт<sup>98</sup>. Но этим их усилия не ограничились: они разработали теорию античного литературного творчества. Интересно, что святой Бонифаций, апостол германцев и реформатор франкской Церкви, был грамматиком. Он написал небольшое сочинение по стихосложению и трактат о грамматике. Этот аспект его деятельности практически не исследован, хотя одним из орудий его апостольства, одним из средств, к которым он прибегал, сея семена веры и культуры Церкви там, где проповедовал, была именно грамматика, которую он считал необходимым преподавать в письменной форме. Тексты, которые он ей посвятил, очень многое дают понять.

Конечно, его *Ars grammatica* очень схожа со многими другими<sup>99</sup> и, вероятно, именно потому этот труд не привлек внимания ни его биографов, ни историков монашеской культуры в целом. В нем он излагает правила склонения и разбирает разные части речи, приводя примеры из классических авторов древности. Однако своеобразие его представлений о грамматике ясно видно уже в предисловии, где он объясняет, почему и как были установлены именно такие правила и выбраны именно такие примеры<sup>100</sup>. Он обращается к юноше, своему ученику, с целью его духовного воспитания; которое, по его убеждению, требует изучения античных писателей и древних латинских грамматиков.

Но Бонифаций – христианский учитель, и преподает он именно христианскую грамматику. Он – человек Церкви, и его учение во всех своих аспектах – учение церковное. Да и латынь, которую он рекомендует своему ученику изучать, в ту пору уже стала традиционным языком, испытанным веками христианской жизни. Стало быть, изучать античных грамматиков, несомненно, необходимо, но осмыслять их труды следует в контексте церковной жизни, отсеяв все, что противоречит христианской традиции, и прибавив то, чем она обогатила религиозное словесное творчество<sup>101</sup>. Латинский язык, унаследованный от Церкви и учителей,

<sup>96</sup> “Sed poeta, ut gloriam sanctae in individuae Trinitatis clara voce decantaret, neglexit regulam grammaticae dispositionis”, éd. E. Keil, *Grammatici latini*, VII, I, 1878, p. 252.

<sup>97</sup> “Ut veritatem dominici sermonis apertius commendaret, postposuit ordinem disciplinae saecularis”, *ibid.*

<sup>98</sup> P. Lehmann, *The Benedictine Order and the Transmission of the Literature of the Ancient Rome in the Middle Ages*, в: *Downside Review*, 1953, p. 408, а также p. 409: текст показывает, что влияние Ирландии и ее миссионеров в этой области было меньше влияния англосаксонцев.

<sup>99</sup> Éd. A. Mai, *Auctores classici*, Roma, 1828–1838, VII, 475.

<sup>100</sup> Это предисловие представляет собой письмо-посвящение, начало которого было опубликовано без указания имени автора в: M.G.H., *Epist.*, IV, 564–565, а остальной текст было обнаружен и опубликован P. Lehmann, в: *Historische Vierteljahrschrift*, 1931, S. 754. Различные публикации, указанные у Левисона (Levison, *op. cit.*, pp. 70, 145), доказали, что текст принадлежит святому Бонифацию.

<sup>101</sup> “Priscorum quippe consuetudines, qui multa aliter in eloquentia observasse dinoscuntur quam moderna urbanitas canonicum esse adprobat, ex latere quodammodo tangebam, ut, quandocumque tale aliquid in tramite scripturarum moderni usus refragans regulis nanciscaris, scias quo pacto percipias, vel quo ritu recuses... Verum in unaquaque regula illum praecegens maxime sequi nisus sum, cuius vestigial ab ecclesiasticis dogmatistis frequentissime trits in sacrosanctis tractatibus et cotidiana lectionis intentione usitata repereri”, éd. P. Lehmann, *loc. cit.*, p. 754; M.G.H., *loc. cit.*, pp. 564–565. В двух других текстах, озаглавленных *De caesuris verborum* и *De metris*, ms. Palat. 1719, f. 114–115, святой Бонифаций пишет: “Refert hieronimus canticum deuteronomii exámetro versu esse conscriptum, quem moises longe ante ferecidem et homerum cecinisse certissimum est. Unde et apparet apud hebraeos antiquissimum fuisse studium carminum quam apud gentiles. Psalmi quoque David trimetro et exámetro scripti sunt versu...”. По поводу того, является ли автором этого текста святой Бонифаций, см. A. Wilmann, *Der Katalog der Lorscher Klosterbibliothek aus dem zehnten Jahrhundert*, в: *Rheinisches Museum für Philologie*, 1868, SS. 403–404.

которых она ежедневно читает, стал нормой. Однако знание грамматики было необходимо, чтобы верно понять прочитанное; ведь в Священном Писании есть свои тонкости, которые могут помешать восприятию смысла текстов<sup>102</sup>. В конце пролога святой Бонифаций объясняет, почему перед текстом трактата поставил обведенный в круг знак креста с именем Господа Иисуса: как Ветхий Завет, говорит он, был устремлен к Христу и в виде прообразов уже заключал в себе тайны спасения, так и все полезное, что можно найти, изучая грамматиков, поэтов и историков, тексты Ветхого и Нового Заветов, должно быть соотнесено с Христом, по слову святого Павла: «Испытывайте все, доброго держитесь». Все эти знания как бы вступают в область веры, словно в неприступное убежище, вне которого ум не должен блуждать. Постигать какую бы то ни было вещь или явление – значит постигать их связь с Христом. Только тогда мы можем внутренним взором увидеть, как возводится храм любви Божией<sup>103</sup>. Святой Бонифаций завершает свое введение в грамматику эсхатологическим гимном: путем упражнения в добродетели граждан небесного Иерусалима должен стремиться к небу, где вместе с ангелами будет вечно лицезреть Христа<sup>104</sup>.

Таков истинный характер культуры, подготовившей каролингскую реформу: можно сказать, что это гуманизм, воспитанный на классической древности, но его образец и основание – распятый и воскресший Христос, Который примером и благодатью помогает человеку отвратиться от зла и ведет его к небесному Граду.

Один ученый написал: «В Средние века качество латинского языка было вернейшим мериллом интеллектуального уровня. А ведь латынь IX века ничуть не ниже латыни гуманистов XVI века»<sup>105</sup>. Так что «каролингское возрождение» действительно существовало<sup>106</sup>.

Но почему Карл Великий стал инициатором этого обновления культуры словесности? Его цели были чисто религиозными. Около 780 года он предпринял попытку навести порядок в политической, экономической и церковной жизни Запада. С помощью религиозной реформы он хотел положить конец разобщению и разногласиям во всех областях: в вероучении, морали, культе, монашеских уставах. Два его начинания стали толчком к литературному возрождению: реорганизация литургии и монашеской жизни.

В ту эпоху борьба мнений вокруг главных вопросов вероучения, сотрясавшая Церковь Запада в течение трех веков (с IV до VI века), уже поутихла. Ереси больше не представляли угрозы для веры; еще бытовавшие в Испании присциллианство и адопционизм не затрагивали умов основной массы верующих. Однако именно тогда, при отсутствии внешних гонений, вера приблизилась к упадку: ее мало понимали, а поскольку человек, тем более в примитивных

<sup>102</sup> “Quia peritia grammaticae artis in sacrosancto scrutinio laborantibus ad subtiliorem intellectum, qui frequenter in sacris litteris inseritur, valde utilis esse dinoscitur, eo quod lector huius exspers artis in multis scripturarum locis usurpare sibi illa quae non habet et ignotus sibi ipsi esse conprobatur”, *ibid.*

<sup>103</sup> “Interea, circulum quadrangulum in fronte huius laboris apposui, in medio figuram sanctae cruces continentem Ihs Xrs et experimentem... Nunc autem circulum in scemate novi ac veteris testamenti universa quasi semiplena et imperfecta tendebunt (sic) ad plenitudinem legis, id est ad christum crucifixum... et per gratiam Christi accepta remissione peccatorum ad integrum omnia renovate et perfecta sunt. Porro hoc est quod per circulum ago inquit precordiorum penitentialibus inplorans obsecro, ut quicquid per lata spatiosissimarum scripturarum arva scrutando, lecitando, lustrando inveneris, sive in arte grammatica, sive in metrica, in histories aeternorum vel gentilium sive in sacri eloquio novi vel veteris testamenti, semper memor sententiae apostoli: “Omnia probate, quod bonum est tenete”, ad tutissimum catholicae fidei vinculum sensus tui, litteris occurrentibus, dirigas et extra moenia huius circuli mentis inconstantia vagare non praesumas... et singular quaeque veteris ac novi testamenta decreta tunc te canonicè intellexisse scias, cum in meditullio Christum crucifixum destruentem malignae cupiditatis aedificium et construentem benignae caritatis templum spiritualibus oculis contemplando contueri potueris”, éd. P. Lehmann, *Hist. Viert.*, p. 755.

<sup>104</sup> “Vale Christo veraciter // ut et vivas pereniter // sanctae matris in sinibus // sacris nitens virtutibus // Hierusalem agricola // post et mortem caelicula // et supernis in sedibus // angelorum cum milibus // Christum laudes per ethera // saeculorum in saecula”, *ibid.*

<sup>105</sup> J. Calmette, *Le monde féodal*, Paris, 1934, p. 349.

<sup>106</sup> По поводу уместности термина «возрождение» применительно к каролингской эпохе см. P. Lehmann, A. Monteverdi, C.G. Мор и другие в: *I problemi della civiltà carolingia*, Spoleto, 1954, pp. 309–382; тексты авторов каролингской эпохи были собраны в книге F. Heer, *Die “Renaissance” – Ideologie im frühen Mittelalter*, в: *Mitt. des Inst. f. oesterr. Geschichtsforsch.*, 1949, pp. 30–40.

обществах, особенно религиозен, то христианская вера часто вырождалась в суеверие, а значит, едва ли могла влиять на нравственную жизнь народных масс. С VI по VIII век многим Соборам приходилось публиковать запреты на поклонение идолам и на разного рода суеверные обычаи, которые рекомендовали некоторые люди, всегда готовые воспользоваться доверчивостью простонародья и не изжитым язычеством его души. Чтобы сохранить веру и нравственность, необходимо было заменить все эти практики подлинным церковным богопочитанием и богослужением и дать верующим *lex credendi*; иными словами, восстановить литургию и, как полагало большинство, приблизить ее к римскому образцу.

Однако для того, чтобы это стало возможным, духовенство должно было владеть латынью, а латынь уже перестала быть разговорным языком, и ее больше не понимали. Едва сформировавшиеся романские, а тем более германские языки были мало пригодны для выражения христианской догматики, уже развитой, очень тонкой и требовавшей точной терминологии. Изложение христианской веры на каком-либо ином языке, кроме латинского, грозило неточностями, а стало быть, и ошибками. Но дело в том, что и литургические тексты были написаны на очень несовершенной латыни; ее орфография была изменчива, а пунктуация никуда не годилась. Люди не умели ни читать, ни писать на латыни. Копии рукописей выполнялись так плохо, что Карл Великий приказал уничтожить большинство из них, повелев сохранить лишь лучшие. Но и эти лучшие (о которых мы можем судить по некоторым, очень немногим дошедшим до нас экземплярам) пестрят ошибками. Чтобы гарантировать чистоту и верность учения и достойное богослужение, необходимо было потрудиться над восстановлением римской литургии и словесной культуры. Карл Великий следил за тем, чтобы специально подготовленные переписчики верно переписывали литургические книги. Клирики же очень часто были *idiotae*, то есть люди, знавшие лишь свой обыденный разговорный язык. Как могли они понимать Евангелие, не умея ни писать, ни говорить на латыни? Если Карл Великий так заботился о развитии классического образования, то именно потому, что оно давало пастырям и их пастве возможность понимать Писания<sup>107</sup>.

Главными исполнителями этого замысла стали Павел Диакон и Алкуин. Первый был монахом Монте-Кассино. Культура, как мы говорили, сохранялась, прежде всего, на окраинах Европы, где и после арабского нашествия сохранилось христианство, а именно – в Англии и Южной Италии. Именно Южная Италия была родиной Амвросия Аутперта, «монаха и богослова»<sup>108</sup>. А Павел Диакон сыграл немаловажную роль в изменении богослужебных книг. Поэтому понятно, что и он делал комментарии к грамматике<sup>109</sup>. К классическим примерам, которые приводят Донат, Харисий, Диомед и другие древние грамматикологи, он прибавляет примеры из Библии и сочинений христианских поэтов, вроде Ювенка. Рядом с именами Юпитера, Приама и Орфея мы видим имена Адама, Авраама, Давида, а также имя Господа Иисуса, упоминание которого дает автору возможность сделать трогательное исповедание веры: «Иисус – имя нашего досточтимого Искупителя, и нам отрадно произносить его на латинском наречии»<sup>110</sup>.

Алкуин был воспитан в Йоркском монастыре. Уверенности, что он был монахом, нет. Один историк удачно охарактеризовал его, написав: «Неизвестно, был ли он монахом, принявшим постриг, или клириком, не приносившим монашеских обетов. Существуют доводы в пользу обоих предположений; более убедительные, возможно, в пользу того, чтобы считать его монахом, который вел не строго монастырскую жизнь, а нечто вроде *via media*. Безусловно, *stabilitas loci* (постоянство местонахождения), присущее бенедиктинским монахам и столь при-

<sup>107</sup> *Admonitio generalis de 789, id. M.G.H., Capit, I, 61–62; Epist. de litteris colendis, ibid., p. 79; Epistola generalis, ibid., p. 80.*

<sup>108</sup> Dom J. Winandy, *Ambroise Autpert moine et théologien*, Paris, 1953.

<sup>109</sup> Ed. A. Amelli, Monte-Cassino, 1899.

<sup>110</sup> “Ihesus quoque nomen nobis venerabile nostri Redemptoris, quod ad latinitatem placet inflectere”, *ibid.*, p. 10, 8.

мечательное в жизни и трудах Беды, не играет такой роли в жизни Алкуина, и он даже признается в своих безуспешных попытках «достичь *ad portum stabilitatis*»<sup>111</sup>. В самом деле, чтобы исполнить свою миссию в Церкви, он вынужден был много путешествовать. Он понял, что речевые ошибки объясняются отсутствием книг и школ. Поэтому он решил, что необходимо приобретать и собирать рукописи, особенно классических авторов, и устраивать школы. У нас есть одно прекрасное письмо, где Алкуин делится своими замыслами с императором: он говорит, что для того, чтобы «питать учеников плодами грамматической премудрости», необходимо иметь отборные книги, «самые ученые из ученых. Потому пусть во Францию из Англии доставляют такие цветки [словесности], дабы и Йоркской школе не быть запечатанным садом, и школа в Туре могла собирать эти райские плоды»<sup>112</sup>. Алкуин сам составил грамматику и написал трактат по орфографии. Примеры он брал и у светских классических авторов, и в Вульгате, и у Отцов Церкви<sup>113</sup>. Он организовал школу при императорском дворце, затем другую – в аббатстве Святого Мартина в Туре. Предполагалось, что ее ученики впоследствии будут распространять культуру повсюду. В этой дворцовой школе учились, например, Ангильберт, будущий аббат Сен-Рикье, Адельхард, которому предстояло стать аббатом Корвеи; а в Турской школе – Рабан Мавр, аббат Фульдского монастыря, Амаларий из Меца, Адальберт из Феррары. Впоследствии многие из них устроили школы при своих монастырях. Результат был тот, какого и ожидали, и в одном из капитуляриев 816 года отмечается, что в монастырях ученики говорят между собой уже не на вульгарном языке, а на латыни: «*Usum latinitatis potius quam rusticitatis...*»<sup>114</sup>.

Был еще один человек, который, как и Алкуин, сыграл важнейшую роль если не в общем обновлении богослужения и культуры, то, во всяком случае, в обновлении монашеской жизни: святой Бенедикт Анианский. Его реформаторская роль хорошо известна; однако он основывался на знаниях и культуре, принципы которой изложил в одном тексте<sup>115</sup>, описав тот интеллектуальный подход, который впоследствии усвоило средневековое монашество. Он говорит, в какую «форму» должна облечься вера, чтобы она была точной, гармоничной, развитой, то есть зрелой: пользуясь грамматикой и логическим рассуждением, ум должен выйти за их пределы и стремиться к посильному разумению тайн, чтобы сподобиться Божественной дружбы. Прежде всего, следует размышлять над догматическим учением «православных Отцов». Бенедикт Анианский особенно подчеркивает важность учения о тайне Святой Троицы и учения об образе Божиим в человеке, которому будет суждено занять такое важное место в духовных сочинениях авторов-монахов. Он первым делает попытку написать о Божественной дружбе; другие после него будут лишь развивать эту тему. Он приводит в пример Аммония, учителя Оригена, и рекомендует читать святого Иеронима и святого Григория<sup>116</sup>, а также всех тех, кто учил искать мудрости самоотречения и духовного отдохновения: «Лишь мудрость пережитого опыта делает нас своими Богу; лишь благодаря ей мы становимся Его друзьями и послушными Ему»<sup>117</sup>. Таким образом, душа сохраняет чистую веру, и она возрастает, пока не откроется

<sup>111</sup> Levison, *op. cit.*, p. 153. Об Алкуине см. R.R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, 1954, pp. 110–117.

<sup>112</sup> Ed. M.G.H., *Epist.*, IV, 106.

<sup>113</sup> Ed. A. Marsili, Pisa, 1952. Во введении Марсили подчеркивает существенно религиозный характер культуры Алкуина и Каролингов. На самом деле, в источниках и примерах, которые цитирует Алкуин (*ibid.*, p. 83–85), языческие и христианские авторы присутствуют более или менее в равной пропорции. Если вспомнить, что Вергилий считался христианином, потому что, как говорили, он в своей четвертой эклоге предвозвестил пришествие Христа, то можно согласиться, что Алкуин цитирует поровну язычников и христиан.

<sup>114</sup> *Statuta Murbacensia*, ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae*, III, Monte-Cassino, 1907, p. 93.

<sup>115</sup> *Les Munimenta fidei de saint Benoît d'Aniane*, в: *Analecta monast.*, I, pp. 1–74.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 62, 10–20.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 63, 33–34

полнота ее содержания<sup>118</sup>. Так на пороге великих столетий Средневековья человек, которого иногда считали вторым основателем бенедиктинцев, дал богословским исканиям вполне определенное направление: это было богословие, движимое любовью к Богу и ей подчиненное. Именно таким всегда и останется монашеское богословие.

Примеров, свидетельствующих о том, какие плоды принесло каролингское обновление в монашеской культуре, великое множество. Достаточно вспомнить о любви монахов к пению и способности сочинять стихи на латинском языке: ведь именно им мы обязаны огромным числом поэм (не только литургических), которыми исписаны тома<sup>119</sup>; вспомнить об их стремлении к рифме, подарившем нам истинные шедевры, когда появились подлинные поэты, такие, как Ноткер из монастыря Санкт-Галлен. Требовательный критик, отметив, что эти стихи «написаны словно вблизи от Аттики», задается вопросом, почему Ноткер и многие другие писали по-латыни, а не на своем родном немецком языке. И ответит: потому что латинский язык не был для них чужим; они изучали его, как иностранный, по грамматическим пособиям, но только потому, что он был родным языком их общего отечества – Церкви. Они духовно жили этой латинской словесностью, всей предшествующей традицией, то есть одновременно классической и христианской древностью, Библией и трудами Отцов. Это был язык их религии – единственное средство, позволявшее адекватно выразить ее реальности и ее опыт<sup>120</sup>. Стихи Ноткера написаны не для публики, будь они латинскими или германскими; он писал их «для своего Господа». Слово Божие было обращено к нему на латинском языке, и потому только он давал автору возможность сформулировать то, что принесло христианство в жизнь и в культуру. Священное Писание, церковные гимны – все, что глубоко затрагивало его душу, возвышалось над самим собой, – он воспринимал в духе латинского языка. Чтобы выразить всю новизну христианской жизни и опыта, у него были лишь латинские слова. Когда ему хотелось петь от радости, излить свое вдохновение, предмет казался слишком прекрасным и возвышенным, чтобы его мог вместить какой-то иной язык, кроме латинского. В Церкви и обращаясь к Церкви, он воспевал ее тайны; но они запечатлены были в его душе на латинском языке. И, облакая их словами этого языка, он, в свою очередь, обогащал латинскую словесность, унаследованную от древней традиции.

Другой крупной личностью в монашеской культуре, формировавшейся в эпоху каролингского обновления, был Смарагд, аббат монастыря Святого Михаила, живший в первой половине IX века. Он оставил одно сочинение по грамматике, в котором, как и в духовных трактатах, учит, какими средствами достичь спасения. Именно с помощью латинского языка избранные приходят к познанию Пресвятой Троицы, а, стало быть, обретают вечность<sup>121</sup>. Но как грамматика может помочь достичь неба? Она дает возможность читать Библию и труды Отцов, а значит, становится средством к спасению и приобретает высшее достоинство. Она – дар Божий, наподобие Слова Божия, с которым нераздельна, ибо дает ключ к его разумению. Смарагд поет хвалы грамматике в стихотворении, которым предваряет свой комментарий к Уставу святого Бенедикта (тоже одному из средства спасения, как он полагает): «Тут вы найдете ту небесную золотую меру, которой одарил нас Святой Дух. Тут Он повествует о великих делах Патриархов, тут звучит задушевность псалмов; сия малая книга изобилует священными дарами; она вмещает Писание и благоухает грамматикой. А Писание учит искать Царства

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 64, 75–76.

<sup>119</sup> M.G.H., *Poetae latini aevi Karolini*, 4 vol.; G.M. Dreves et C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, 55 vol., Leipzig, 1886–1922, *passim*. Другие тексты были опубликованы В. Bischoff и другими, например, в: *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters*, Ehrengabe K. Strecker, Dresden, 1031, *passim*.

<sup>120</sup> W. von der Steinen, *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Bern, 1948, SS. 79, 80 et *passim*. R.R. Bolgar, *The Classical Heritage...*, p. 103.

<sup>121</sup> “Quia enim per notitiam latinitatis maxime ad cognitionem electi veniunt Trinitatis, et ea duce regia gradients itinera festinant ad supernam tenduntque beatitudinis patriam, necesse fuit ut tota latinitatis completeretur oratio”, éd. Smaragde et la grammaire chrétienne, в: *Revue du moyen âge latin*, 1948, p. 16.

Божия, отрешаться земного, восходить горе. Оно обещает всем блаженным небесные блага: жизнь с Господом, вечное пребывание с Ним. Так что грамматика, по милости Божией, может приносить великую пользу тем, кто усердно ее изучает»<sup>122</sup>.

Латинская словесность, которой учит Смарагд (как и святой Бонифаций) – это язык Церкви. Он и не скрывает этого; напротив, даже хвалится. Подобно тому как некоторые особенности светской латыни объясняются психологией и ошибочными верованиями язычников, так и христианская вера наложила свою печать на язык Вергилия, обогатила его и сделала более гибким. Смарагд не только не пытается оправдать церковность латыни, он восхищается ею, стремится показать ее духовный смысл и литературное достоинство. Да и для самого латинского языка христианство стало освобождением: оно узаконило употребление слов, которые до тех пор не то чтобы исключались, но не были в ходу, поскольку в них не было надобности. Так что, можно сказать, Смарагд знал своего рода «пророческий императив», которого не знало классическое использование грамматики. Впрочем, иногда и это последнее весьма загадочно, даже к нему ключ дает только вера. В примерах, которые приводит Смарагд, он вполне правомерно добавляет смысл, который приобрели слова в Писании и у Отцов, к тому, которым они обладали в классической древности<sup>123</sup>.

Все это вовсе не было бесполезным отступлением. Если святой Беда, святой Бонифаций, Алкуин, Смарагд и многие другие писали о Донате, то ради совершенно конкретных целей. Доказательство мы находим, например, в одной из древнейших рукописей Смарагда по грамматике. В ней есть кельтские глоссы, которые филологи исследовали ради них самих, не слишком обращая внимание на латинский текст, который они толкуют. Но с точки зрения истории культуры и религиозной психологии они интересны как раз в связи с текстом, ведь именно в этом случае, вероятно, они способны помочь увидеть и трудности, и методы изучавшего латынь монаха, чей родной язык не был из числа романских<sup>124</sup>. В той же рукописи мы находим действие грамматических принципов Смарагда в самой важной области – в богослужебных текстах. Это ряд благословений и литургических формул, построенных в соответствии с законами метрики<sup>125</sup>. Этот латинский язык, сложившийся благодаря классической античности в той же степени, что и христианской традиции, Смарагд использовал и в своих духовных произведениях – «Венце монаха» («Царский путь» стал его вариантом, предназначенным для мирян)<sup>126</sup> и «Комментарии к Уставу»<sup>127</sup>. Последний среди древних комментариев был наиболее богат мыслью, лучше всех подкреплен традиционными источниками, филологически точен и красив, написан гибким и гармоничным языком, способным выразить то, что совершается в духовной жизни. Можно сказать, это уже «духоносный» латинский язык, предвосхищающий латынь крупнейших авторов-монахов последующих веков. Как и трактат по грамматике, Смарагд предваряет «Комментарий» стихотворением, в котором поясняет его цель: конечно, это не что иное, как вечная жизнь. Для монахов средством перерастить себя, восходя к «небесным царствам», был Устав: «Соблюдая веления Устава, они надеются вкусить однажды вечное блаженство»<sup>128</sup>. И Смарагду нужно, чтобы его познания в словесности послужили этой цели. Орфография первого слова Устава (*obscolta* вместо *auscolta*) получает грамматическое оправдание; «о» (второе слово – «*o fili*») – это междометие, и так далее. Дальше Смарагд объясняет

<sup>122</sup> Этот пролог опубликован в: M.G.H., Poet. lat., I, 607.

<sup>123</sup> Smaragde et la grammaire chrétienne, pp. 15–21.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 22, n. 36. Глоссы, добавленные между строк латинских текстов, особенно часто встречаются в VIII–X веках в верхнегерманских регионах. Их перечень предлагает W. Stach, Mitteilungen zur mittelalterlichen Glossographie, в: *Liber Floridus, Festschrift P. Lehmann*, St. Ottilien, 1950, SS. 12–16.

<sup>125</sup> *Benedictions pour les lectures de l'office de Noel*, в: *Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano, 1946, II, 477.

<sup>126</sup> *Smaragde et son œuvre. Introduction à la voie royale. Le diadème des moines*, La Pierre-qui-Vire, s. d., pp. 3–.

<sup>127</sup> PL, 102, 689–932.

<sup>128</sup> “Eius (regulae) tenentes rectitudinem, aeterna spirant perfrui beatitudine”, *ibid.*, 691.

один оборот святого Бенедикта тем, как он используется школьными учителями. Кого же он приводит в пример? Григория Великого<sup>129</sup>. Так, применяя свои грамматические познания для скрупулезного изучения текста *Устава*, аббат монастыря Святого Михаила исполняет одно из предписаний большого монашеского Синода 817 года, гласившего: «Пусть аббаты слово за словом исследуют *Устав*, дабы лучше его уразуметь; и пусть стараются исполнять его вместе с братией»<sup>130</sup>.

У нас была возможность привести лишь несколько примеров. Если они создают впечатление, что обновление каролингской эпохи было делом лишь некоторых крупных центров, то они дают о нем неверное представление. Как отмечали историки, сохранение и распространение классических текстов было делом не только нескольких больших аббатств вроде Фульды, Лорха или Корвеи; по-видимому, и во многих менее значительных монастырях насельники изучали Вергилия, Стация и других античных авторов. Пусть это чтение не отличалось такой глубиной и проникновением, да и рукописи не были столь многочисленны и полны, но, по крайней мере, оно отличалось постоянством<sup>131</sup>. Так же обстояло дело и с изучением святоотеческих трудов. В этом могучем движении обновления проявлялись разные тенденции, в зависимости от места, временного периода, влияния тех или иных учителей, наделенных своеобразием ума или организаторским духом. Нам важно подчеркнуть лишь общие характерные черты монашеской культуры каролингской эпохи.

Можно сказать, в этой культуре все было связано со словесностью; то есть подчинено законам искусства письма, будь то поэзия или проза. Люди учились всему, изучая *artes*, которые, в свою очередь, исходили из лучших образцов; любое произведение должно было этим образцам соответствовать. Искусство, в античном и средневековом понимании этого слова, – совокупность определенных правил; а «грамматика» – совокупность правил, которые служат словесному выражению. Согласно принципу Августина, который святой Исидор перенес на средневековую почву, «грамматика – о чем говорит самое ее название – это изучение словесности, вот почему на латинском языке ее именуют литературой: все, что заслуживает быть сохраненным в памяти, доверено письму, а стало быть, неизбежно связано с ним»<sup>132</sup>.

Однако следовало бы хорошенько уяснить, с какой именно грамматикой связана христианская речь. Ведь грамматика каролингской эпохи была зеркалом всей культуры своего времени, и именно в ней, в первую очередь, эта культура являет черты возрождения. Но поскольку слово «возрождение» нередко употребляется без должных оснований, то следует точнее определить смысл, какой оно приобретает в данном случае. Каролингская эпоха была не столько временем своеобразия и чистого творчества, сколько временем, когда заново открывалось и осваивалось литературное наследие античности, от которого жители многих регионов оказались отлученными из-за варварских набегов. И все же это было действительно «возрождение», потому что произошло восстановление контакта с античностью, давшее мощный толчок творчеству. Это был переходный период (в этом смысле воистину средние века) между святоотеческой эпохой и литературным расцветом X века и последующих веков. Впоследствии каролингская эпоха будет восприниматься как просвещенное время, наступившее после темных веков: *hoc tempore fuit claritas doctrinae*<sup>133</sup>.

Культура, возникшая в результате этого возрождения, несет в себе двойное богатство и, в свою очередь, передает его следующим поколениям: с одной стороны, это классическое

<sup>129</sup> *Ibid.*, 694.

<sup>130</sup> *Capitula Aquisgranensia*, I, ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae*, III, Monte-Cassino, 1907, p. 116.

<sup>131</sup> P. Lehmann, *The Benedictine Order...*, *loc. cit.*, pp. 420–421.

<sup>132</sup> *Item*, 141, 42.

<sup>133</sup> S. Bonaventure, цит. в: E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, II, p. 194.

наследие, с другой – христианское; а христианское наследие включало в себя и библейское, и святоотеческое предание. Классическая традиция была возрождена, но в христианской среде. Однако идея о чисто классическом возрождении не только не приходила на ум, но и сам христианский характер (или, скорее, христианизация) новой латинской культуры слова осознавался лишь по мере ее развития. Норма христианской латыни, живой и способной к развитию, была дана Отцами. Святой Григорий сказал: «Я считаю совершенно недостойным заключать слова небесной истины в тесные пределы правил Доната»<sup>134</sup>. То же самое убеждение, едва только высказанное святым Бедой, тут же ясно формулирует Смарагд. По их общему мнению, античное наследие принадлежит христианам, которые могут использовать его для благой и истинной цели, то есть для церковного богопочитания. Чтобы определить свое положение, этот гуманизм обращается к образу языческой пленницы (*captiva gentilis*): по правилам Второзакония<sup>135</sup> израильтянин мог жениться на язычнице, взятой в плен во время войны, но лишь на определенных условиях. Вот как, например, комментирует это Рабан Мавр<sup>136</sup>: «Именно так мы обычно поступаем и должны поступать, когда читаем языческих поэтов, когда к нам в руки попадают книги мудрости века сего. Все полезное, что мы у них находим, мы претворяем в свое учение (*ad nostrum dogma convertimus*)». Надо сказать, тут действительно происходит настоящее обращение: культурные ценности оказываются направленными к своей истинной цели. «Но все бесполезное, – прибавляет Рабан Мавр, – связанное с почитанием идолов, с любовью к миру и мирской суетностью, мы устраним». Этим объясняется характер языка и литературы, сложившихся в эпоху каролингского возрождения: и язык, и литература осознанно платили дань классической традиции, но при том были религиозны и стремились служить религиозным целям. Возникает новый, как бы «смешанный» язык, причем смешанный намеренно. Когда-то учителя первых веков христианства начали переводить на латинский язык послание Церкви, и сама собою возникла латынь святых Отцов; потом возникает христианская грамматика и завершается формирование средневековой латыни, которой в следующие века предстояло еще развиваться и обогащаться. Она была, быть может, менее энергичной, чем язык классиков и Отцов; но этот простой, гибкий и ясный, музыкальный и ритмичный язык прекрасно подходил этим юным народам. О христианской латыни говорили, что в сравнении с языком Горация она то же самое, «что кафедральный собор в сравнении с Парфеноном»<sup>137</sup>. Тем более мы вправе видеть в латыни эпохи строгих романских храмов и продолжение, и обновление языка, на котором говорили в Пантеоне и в базиликах Рима во времена императора Августа. Средневековая культура всегда существовала между этими двумя тенденциями, воспринятыми ею с самого начала: интересом к классической литературе, которая ей нужна, но вызывает и восхищение, и боязнь; и изучением святоотеческой литературы, душеполезной и необходимой, но иногда, по мнению некоторых, как бы нуждавшейся в оправдании, поскольку она казалась не столь совершенной, как языческая. Это породило своего рода дуализм и культуры, и самого языка Средневековья. Нам предстоит попытаться понять, какую из этих тенденций предпочитает монашество.

<sup>134</sup> Предисловие к «Моралиям на Книгу Иова», см. М.Г.Н., *Epist.*, I, 1, p. 357.

<sup>135</sup> XXI, 10–13

<sup>136</sup> *De clericorum institutione*, III, 18, PL, 107, 396. По поводу источников этой темы см. J de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII-e siècle*, Bruges, 1948, p. 94.

<sup>137</sup> R. de Gourmont, *Le latin mystique*, Paris, 1892, p. 15.

## Часть вторая

### Источники монашеской культуры



#### Глава IV

#### Почитание небесного

Литература духовного восхождения. – Символы восхождения: Иерусалим, Вознесение, Преображение, Ангелы, полет, крылья, жажда горнего, слезы радости. – Слава рая. – Его прообразы в земной жизни: отдохновение, суббота, постель и сон. – Жажда – форма проявления любви в настоящей жизни.

монашеской культуры Средневековья два вида источников. Одни источники – литературные, то есть тексты, которые нужно изучать и усваивать, читая и размышляя над ними. Другие связаны с духовным опытом. Из последних наиболее важен тот, который соединяет все прочие в единое целое, а именно – пробуждает желание достичь полноты этого опыта. Содержание монашеской культуры, как мы говорили, можно символически обозначить и обобщить в

двух словах: словесность и эсхатология. С одной стороны, словесность нужна, чтобы приблизиться к Богу и выразить то, что о Нем познаешь; с другой – необходимо постоянно отрешаться от нее, чтобы сохранить жажду вечной жизни. Поэтому, получив представление о том, какую роль играла *grammatica* в монашеской культуре со времен святого Бенедикта, а особенно – после каролингской реформы, нам, для полноты и верности картины, следует остановиться на главной движущей силе этой культуры, которая в этом осталась верна святому Григорию: к ее эсхатологической тенденции. Последняя же – не что иное, как второе имя сокрушения.

Первой и самой значительной темой, в которой монахи Средних веков упражняли свое литературное искусство, была тема почитания небесного. Очень охотно монахи использовали созданный ими новый язык, пытаясь передать эту жажду неба, которая столь глубоко живет в каждом созерцательном сердце, что становится отличительной чертой монашеской жизни как таковой. Послушаем, например, одного анонимного автора, который представляет, можно сказать, общее мнение, а поскольку он не монах, вряд ли можно заподозрить его в какой-либо предвзятости. В своем комментарии к Песни Песней, дав определение «деятельной» или «практической» жизни, он прибавляет: «А созерцательная жизнь, которой посвящена эта книга Писания, есть жизнь, в которой человек стремится лишь к небесному, подобно монахам и пустынножителем»<sup>138</sup>. Так что, говоря о стремлении к небесному, мы говорим, по существу, о той духовной атмосфере, в которой расцвела монашеская культура. Здесь и в том, как монахи используют источники этой культуры, хронологический порядок не играет большой роли. С этих пор речь идет о постоянных компонентах, неизменных в любую эпоху. Стоит лишь установить тот факт, что устремление к небесному было в высшей степени присуще средневековому монашеству, как его значение в культуре и богословии монахов проясняется само собой.

Несомненно, люди Средневековья думали и об аде. Монахам тоже случается описывать его в «видениях» – некой проекции своих образов и представлений о жизни за порогом смерти. Но загробные странствия у них, как впоследствии путешествие Данте, почти всегда завершаются в раю<sup>139</sup>. В молитвенных текстах размышления о небе встречаются гораздо чаще, чем упоминания о преисподней. Существуют не только главы духовных трудов, но и целые трактаты, озаглавленные, например, таким образом: «О небесном желании»<sup>140</sup>, то есть о созерцании и любви к небесному отечеству, которое доступно лишь презревшим мир сей»<sup>141</sup>; «Похвала небесному Иерусалиму»<sup>142</sup>; «О блаженстве небесного отечества»<sup>143</sup>. Порой эти тексты были увещаниями или возвышенными хвалами в стихах или прозе, порой строфы из псалмов чередовались в них с размышлениями и молитвами. Как теперь иногда монахи проводят день в размышлениях о благочестивой и непостыдной кончине, так тогда размышляли о небесном Иерусалиме: старались пробудить в душе желание достичь его, просили Бога об этой милости. Чтобы понять монашескую психологию, попробуем выделить в текстах, в которых она так или иначе отразилась, некоторые наиболее характерные темы. Слово «тема» здесь подходит лучше всего, ведь в отличие от умозрительного знания, где излагаются тезисы, которые потом

<sup>138</sup> “Theoretica, ad quam iste liber tendit, est contemplative, quae solis caelestibus facit inhiare, sicut sancti monachi faciunt et heremitae”, ms. Paris, B.N. lat. 568, f. 2, recension A комментария Ансельма Лаонского. *Le commentaire du Cantique des cantiques attribué à Anselme de Laon*, в: *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1949, pp. 29–39.

<sup>139</sup> *Visions monastiques d'outre-tombe*, в: *Analecta monastica*, V.

<sup>140</sup> См. в: Smaragde, *Diadema monachorum*, с. 25, PL 102, 620.

<sup>141</sup> См. в: Ps.-Alcuin, *De Psalmorum usu*, I, 5, PL 101, 474. А также в: *De varietate librorum sive de amore caelestis patriae*, написанном Эммо для аббата Гильома из Желлоне (ум. в 812), PL 118, 875–958.

<sup>142</sup> В: Eadmer, *S. Anselmi liber de similitudinibus*, с. 44, PL 159, 624.

<sup>143</sup> Eadmer, PL 159, 587–606. Другие названия и другие сочинения будут указаны впоследствии. В книге: S.A. Hurlbut, *The Picture of the Heavenly Jerusalem in the Writings of Joannes of Fecamp “De contemplative vita” and in the Elisabethan Hymns*, Washington, 1943, мы найдем собрание прекрасных текстов, а также репродукций чудесных средневековых изображений небесного Иерусалима.

нужно доказать, здесь мы имеем дело с областью, связанной, скорее, с символическим выражением. Цель – пробудить стремление к опыту, который сам по себе невыразим. И так же, как в музыке и поэзии, где искусство состоит, прежде всего, в создании «вариаций» на самые простые, но неисчерпаемо богатые темы, так и монашеский язык обладает, в первую очередь, способностью рождать представления. Иначе и быть не может, ведь их язык – библейский, образный, конкретный, а стало быть, по сути своей поэтический. Эти способы выражения отнюдь не абстрактны, и потому заслуживают серьезного к себе отношения.

Все темы происходят из Библии. Однако это никоим образом не мешает авторам время от времени обращаться и к классическим литературным источникам. Так, например, говоря о небесном блаженстве, они упоминают *locus aeternus*, золотой век, Элизий, изображение которого Пиндаром и Аристофаном оставило след в неоплатонизме святого Августина, а через него повлияло и на средневековую литературу. Но главным источником вдохновения всегда было Священное Писание. Известно, что во всей монашеской литературе, даже в произведениях, которые не ставили себе целью рассказывать о небесном блаженстве, небо неизменно присутствует. Многие темы выражают одно и то же в разных формах; между ними невозможно установить никакого логического порядка или соответствия. Посмотрим, каковы основные из них.

Прежде всего, это тема Иерусалима. Святой Бернард называет монаха жителем Иерусалима: *monachus et Ierosolymita*. Это не значит, что он должен телесно находиться в городе, где умер Иисус, на горе, где было дано обетование второго пришествия. Для него это место повсюду, особенно вдали от мира и греха, там, где человек приближается к Богу, ангелам и святым, которыми Он окружен. Монастырь по достоинству равноценен горе Сион; он подает своим обитателям духовные блага, не меньшие, чем в святых местах, которые освящены жизнью Господа, Его Страстями и Вознесением, и узрят Его пришествие во славе.

Гора возвращения – символ тайны монашества. И всякий христианин, вступающий на путь монашеской жизни, как бы всегда обитает в этом благословенном месте. Именно там он может воссоединиться с истинным Святым Градом. И святой Бернард прибавляет: «Иерусалим – олицетворение тех людей, которые в веке сем ведут благочестивую жизнь. Эти люди, посредством почтенной и размеренной жизни, в меру своих сил подражают нравам небесного Иерусалима»<sup>144</sup>. Говоря об одном из своих послушников, он замечает, что тот нашел средство исполнить слово святого Павла: *conversatio nostra in caelis est*<sup>145</sup>, и он добавляет: «Он стал не просто посетителем, который любит град как диковиной, но одним из его верных обитателей, одним из почетных граждан; но граждан не земного Иерусалима, который расположен на горе Сина в Аравии и со всеми чадами своими пребывает в рабстве, а Иерусалима высшего, который свободен и мать нам всем. С вашего позволения, я говорю о клервоской обители. Именно здесь находится град Иерусалим, который связан с Иерусалимом небесным узами сердечного благоговения, подражания небесному жительству и подлинного духовного сродства. Отныне здесь его отдохновение на веки веков, как обещал Господь. Он пожелал обитать в этом месте, потому что здесь пусть еще не обретение, но несомненное упование на подлинный мир, “мир Божий, всяк ум превосходящий”<sup>146</sup>». Иными словами, монастырь – это прообраз Иерусалима, место ожидания и жажды, место приготовления к жизни в том святом граде, к которому монах с радостью устремляет свой взор. Об одном ученике святого Бернарда – блаженном Давиде из Химмерода, который всегда улыбался, биограф написал: «Его лицо, подобно лицам святых, всегда лучилось радостью. Он имел вид восходящего в Иерусалим»<sup>147</sup>.

<sup>144</sup> *Sup. Cant.*, 55, 2, PL, 183, 1045.

<sup>145</sup> «Наше же жительство – на небесах» (Флп 3, 20).

<sup>146</sup> *Epist.*, 64, PL 182, 169.

<sup>147</sup> A. Schneider, *Vita B. Davidis monachi Hemmerodensis*, в: *Analecta S. Ord. Cist.*, 1955, 35. См. также: G. Constable в: *Rev. bénéd.*, 1956, p. 106.

В самом деле, одной из любимых тем монашеской мистики в Средние века была тема созерцания славы Божией, которую Бог в блаженной вечности разделяет со Своими избранниками. Это окончательное и непреходящее состояние, ожиданием которого мы живем на земле, часто символически изображается в виде града Иерусалима. Как правило, его не именуют небесным, для отличия от земного; а иногда даже называют «землей живых». Важно не место, где он находится (все равно умопостигаемые образы, к которым мы его сводим, – не более чем аналогии), а жизнь, которая там царит, Божественная жизнь. Поэтому все, кто стал общниками Богу, суть граждане единой Церкви на земле и на небе. Турос, который о нем напоминает, не плотский Иерусалим с его Храмом, а духовный, о котором святой Павел говорит в Послании к Галатам; земной Иерусалим – лишь его прообраз. Есть только одно сообщество людей, приобщившихся Богу: это Церковь и она же небо, и к нему попросту относят все, что Библия говорит о Святом Граде – и в видениях пророков, и в книге Откровения.

С темой Иерусалима часто связана тема Храма и Скинии. Многие авторы от святого Беды до Петра Селлы обращались к этим символам присутствия Бога и вечной жизни в Его обителях<sup>148</sup>.

Вышний Иерусалим – цель, к которой стремится монах. Он восходит к нему с помощью всех образов, которые напоминают – и совершают – восхождение, а это рождает целый ряд новых тем. Прежде всего, тему Вознесения Христа. Именно об этой тайне святой Бернард оставил больше всего проповедей и бесед – даже больше, чем о Страстях Господних<sup>149</sup>. Монах оставляет мир. Он отрешается от него, как всякий христианин, но, благодаря своему особому призванию, еще и удаляется от него в уединение, часто в горы, чтобы совершеннее исполнять совет, который Церковь дает всем верным в праздник Вознесения: «да жительствуем в вышних» – *in caelestibus habitemus*. Когда Господь исчез из вида Апостолов в облаке славы, они не отрывали взора от неба, и им явились два ангела, возвестившие, что они больше не увидят Его, доколе Он не возвратится вновь. Вскоре для них наступает время отправиться в путь, чтобы по всей земле сеять семена Евангелия и созидать Церковь. Но призвание монахов – по-прежнему неустанно глядеть на небо. Они знают, что не увидят Господа, что будут жить лишь верой, и все же продолжают свое дело. Их крест – в том, чтобы любить, не видя, всегда неотрывно глядеть, не отвлекаясь ни на что, кроме Бога, незримого и присутствующего рядом. Их свидетельство миру – в том, чтобы самим своим существованием указывать, к чему должно быть приковано внимание человека; в том, чтобы своей молитвой и тоской по Богу приближать наступление Царства Небесного.

Преображение – предвестник Вознесения, и монахи охотно размышляют об этой тайне. Петр Достопочтенный ввел этот восточный праздник у себя в монастыре Клуни – а тем самым и в монашеский обычай в целом, хотя в календарь западной Церкви ему суждено было войти лишь три века спустя. Он создал текст богослужения и написал большой трактат о тайне Преображения Господня. Этот текст и красив, и богат вероучительным содержанием<sup>150</sup>.

Еще одна тема связана с ангелами. Бесчисленные сравнения говорят о подобии, взаимосвязи, сходстве между жизнью монахов и *vita angelica*. Существует огромное множество текстов, говорящих об этом<sup>151</sup>. О чем же идет речь: о бегстве от чувственного мира, о стремлении к бесплотности, об «игре в ангельское жительство»? Никоим образом. Дело в том, что ангельское служение и поклонение Богу на небесах открывает, каковы смысл и место молитвы в жизни монахов. Когда говорят об ангельском жительстве, речь идет не столько о сущности, сколько о функции монахов – постоянной хвале и благодарении Богу. Мы уже говорили, что

<sup>148</sup> *La spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183)*, Paris, 1946, pp. 33–36.

<sup>149</sup> *Le mystère de l'Ascension dans les sermons de S. Bernard*, в: *Collect. Ord. Cist. Ref.*, 1953, pp. 81–88.

<sup>150</sup> *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, pp. 326–332; *La lumière de Thabor*, pp. 379–390; *L'office de Transfiguration*.

<sup>151</sup> *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie religieuse*, Paris – Turnhout, 1948, pp. 19–56; ch. I. *La vie Angelique*.

такая форма речи – отнюдь не «преувеличение, чреватое двусмысленностями, которого следует избегать здравому богословию, склонному к терминологической точности... Речь идет, прежде всего, о сравнении, способном передать ценности, которые не от мира сего. Только на небе человек будет «подобен ангелам» (Лк 20, 30; Мф 22, 30). Но поскольку мы стоим на пороге Царства и имеем залог вечной жизни, разве не естественно, что и нынешнюю жизнь, жизнь верой, можно сравнить с ангельской?»<sup>152</sup>. Эта и другие темы, настраивающие человека на помышления о небесном, важны для любого христианина, они не являются исключительным уделом монахов. Просто они больше развиты в монашеской литературе, поскольку именно монахи стремятся к совершенству христианской жизни определенным способом, в котором более явно присутствует эсхатологическое измерение. Роль таких тем – напоминать людям, что они созданы не для земли.

Кроме того, в текстах часто встречается символика полета. Как правило, авторы развивают известный стих из Пс 54: «Кто даст мне крылья голубицы, и полечу, и почию?» Многим духовным писателям, от Оригена до святой Терезы Младенца Иисуса, было явно по душе передавать свое стремление к Богу с помощью этого образа<sup>153</sup>. Святой Григорий не первым использовал эту тему<sup>154</sup>. Однако место, которое занимает у него символика тяжести и полета, преодолевающего эту тяжесть, способствовало проникновению такого рода словаря в средневековую монашескую литературу. И у святого Бернарда, и у всех других мы находим бесчисленные тому подтверждения.

Передать свою тоску по небесной жизни Смарагду, например, позволило противопоставление двух видов желания (вожделения). Необходимо, считает он, чтобы плотские вожделения уступили место духовным. Роль духовной жажды (вожделения, *concupiscentia*) в том, чтобы утешить измученную душу упованием будущей славы<sup>155</sup>. Такой подход не столько подчеркивает негативный аспект аскезы, то есть, так сказать, подавление, сколько настаивает на ее позитивной стороне, говорит о влечении к Господу, о стремлении к Цели человека, то есть к безраздельному и вечному обладанию Богом.

Наконец, жажда небесного породила многие тексты, посвященные слезному дару. Слезы тоски, исторгаемые сердцем, исполненным любви и сокрушения, – дар Господа. Монах просит о нем, размышляет над его смыслом. В главе «О благодати слезной» Смарагд собрал свидетельства из Священного Писания, житий Отцов, сочинений святого Григория. Некоторые другие развивали эту тему несколько более своеобразно, в частности, Иоанн из Фекана, труды которого оказали немалое влияние на последующую духовную литературу. «Слезы любви», «сладостные слезы», вызванные ощущением Божественной кротости, желанием сохранить его, сопровождаются воздыханиями, но они вовсе не являются признаком печали<sup>156</sup>. В творениях средневековых монахов очень важное место занимали тексты о *suspiria*<sup>157</sup>, можно сказать, это была целая литература.

Перечислив основные темы, в которых воплощалось стремление к небу, мы хотели бы пояснить их примерами текстов. Их множество, и часто очень красивых. В рукописях мы время от времени находим великолепные образы вышнего града согласно текстам Библии. Надо сказать, что иконография неба не менее художественна, не менее богата поэтически, чем литературные произведения. Один из самых известных текстов, тех, которые чаще всего переписы-

<sup>152</sup> J.C. Didier, *Angélisme ou perspectives eschatologiques?* в: *Mélanges de sc. relig.*, 1954, pp. 31–48.

<sup>153</sup> *Technique et rédemption, la mystique du vol*, в: *La revue nouvelle*, pp. 162–164.

<sup>154</sup> M. Walter, *Pondus, dispensatio, dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen*, Luzern, 1941.

<sup>155</sup> “Concupiscentia vero spiritus mentem lassam, ne deficiat, spe futurae gloriae corroborat”, *Diadema monachorum*, с. 94, PL 102, 684. *Smaragde et son œuvre*, loc. cit., p. 22.

<sup>156</sup> *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, pp. 89–93: *Suavité de Dieu. Les larmes, et passim*.

<sup>157</sup> *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp*, II. *Une “aspiration” inédite*, в: *Analecta monastica*, I, pp. 108–114.

вались, – поэма святого Петра Дамиани «О райской славе»<sup>158</sup>. Язык ее строф столь насыщен, он несет в себе такой своеобразный музыкальный ритм, что перевести эту поэму практически невозможно. В самом начале автор формулирует тему следующих двадцати строф: томление души по источнику вечной жизни. Душа, узница плоти, желает поскорее разорвать оковы, в которых плоть ее держит; изгнанница стремится обрести в отечестве вечное блаженство, которое она утратила после грехопадения. Она жаждет вновь обладать им, потому ей любезно помышлять о его славе. Ее нынешние страдания лишь живее пробуждают в ней воспоминание об утраченном рае. Чтобы дать представление о полноте этого счастья, автор вспоминает все, что есть в Писании самого прекрасного и сладостного для человеческих чувств: плоды, цветы, весну, солнечные долины, славу Агнца и святых, согласие плоти и духа, здоровье, неувядющую юность, любовь между избранными и их взаимное познание, нерушимый мир и согласие – не забыто ничто, чего человек мог бы желать от приобщения Божественной славе. Однако речь не идет о некоем статичном блаженстве, как бы раз и навсегда данном в определенных и неизменных пределах; оно возрастает в той мере, в какой удовлетворяется, а удовлетворяется в той степени, в какой возрастает; желание и обладание бесконечно питают друг друга, ибо Бог неисчерпаем. Эта последняя мысль, несомненно, лучше всего позволяет составить некоторое представление о том, что такое вечность. То, что Григорий Нисский пытался исследовать, именуя эпектазом, святой Петр Дамиани описывает так: «Всегда алчущие и всегда насыщенные, избранные обладают тем, чего желают. Насыщение никогда не становится пресыщением, а голод, поддерживающий желание, никогда не причиняет муки. Желая, они насыщаются, а насыщаясь, неустанно желают»<sup>159</sup>. Отрады, наполняющие чувства и ум, неизменно новы, ибо Господь открывает Себя все больше. Длинная поэма заканчивается молитвой о даровании неба, однако она занимает гораздо меньше места, чем созерцание желанного блаженства. Помышлять о славе рая – значит доказывать свою любовь к Тому, Кого надеешься там обрести, Кто уже отдает Себя людям, пробуждая в них тоску по Нему.

Еще один пример такого рода «литературы желания» – «Свадебная песнь Христа и [благоразумных] дев». Вероятно, она принадлежит перу монаха XII века из Хирзау, а дошла до нас в цистерцианских рукописях<sup>160</sup>. Текст насчитывает сто двадцать девять двойных строф и рассказывает о вступлении дев в царство Христа и о блаженстве, которое их там ожидает. Все образы – опять же образы райского сада: благоухание цветов, восторг чувств и ума. В таком окружении любовь достигает своей полноты. Выступает брачная процессия, и, наконец, является Христос. Его слава, прежде незримая, открывается во всем своем великолепии: «Сколь могущественна сокровенная любовь, снедающая душу, когда вера совершает свое дело – воссоединяет всех членов с истинным Главой!» Невеста богато украшена: мы видим все убранство, которое описывает 44-й псалом. Подобное блаженство – удел всех, собранных воедино Божией любовью. Конца этому времени не будет: это *tempus interminabile* – время субботы, Пасхи, лета; там нет ни старости, ни смерти, ни изменчивости. Это отдохновение, возможность познать Бога таким, какой Он есть, созерцать Его чистейшим взором. Это град Иерусалим, украшенный всеми драгоценными камнями. Каждый из них – символ какой-либо добродетели и радости, которая служит наградой (тут источником, питающим воображение автора, явно был гимн *Urbs Jerusalem beata*). Однако полнота и удовлетворение пяти духовных чувств – лишь образ, способ выразить единое истинное блаженство, единственную награду – причастность Самому Богу. И само описание Святого Града – не более чем возможность заведомо благодарить за эту обетованную и желанную славу, за окончательное приобщение Христу. Это приглашение отрешиться от всего, что не Бог, призыв искать Его одного, молитва о помощи и

<sup>158</sup> *Rythmus de gloria paradisi*, PL 145, 980.

<sup>159</sup> *Loc. cit.*, 982.

<sup>160</sup> Ed. G.M. Drevers, *Analecta hymnica medii aevi*, 50 (1907), pp. 499–506.

даре постоянства в этих упорных и тернистых исканиях: «Воздыхая, мы ищем Тебя, Господи; Ты Сам вознеси нас к Себе». Несколько раз повторяется слово *interminabilis*, которое можно отнести и к небесной радости, и к воспевающей ее поэме. Мы приобщаемся блаженству Пресвятой Девы и блаженных душ, а оно передается с помощью все тех же, но неизменно новых символов; мы воспеваем песнь Агнца, и эта песнь намеренно длинна, чтобы дать представление о блаженстве, которое она выражает: да обретем его неустанной и усердной молитвой.

Никто из авторов не развивал тему тоски по небу больше, чем Иоанн из Фекана. Можно сказать, все его труды – попытка передать жажду Бога. Нас они интересуют, во-первых, потому что очень красивы; во-вторых – потому что они (именно благодаря красоте) оказали настолько сильное влияние на других авторов, что мы даже затрудняемся точно его оценить: сочинения Иоанна из Фекана под именами Иоанна Кассиана, святого Амвросия, Алкуина, святого Ансельма, святого Бернарда или, например, под заголовком «Размышления святого Августина» были наиболее читаемыми духовными текстами, вплоть до появления «Подражания Христу». Святой Бернард постоянно обращался к этому автору и в чем-то был схож с ним по стилю и по силе духовного переживания. Достаточно вспомнить заголовок самой длинной части *Confessio theologica*, чтобы получить представление о содержании: «Здесь начинается третья часть, в которой душа, исполненная благоговения, влекомая безмерной любовью к Христу, томящаяся по Нему, въздыхающая о Нем, желающая лицезреть Его – свою единственную любовь, – не находит ничего более сладостного, чем стенать и плакать или же скрыться, и умолкнуть, и почить, говоря: «Кто даст мне крылья голубицы, и полечу, и почию?»<sup>161</sup>

Наконец, мы хотим привести одно пространное описание славы Иерусалима<sup>162</sup>. Его анонимный автор жил, вероятно, в начале XII века и был монахом бенедиктинского аббатства в Безе. Во всяком случае, он был учеником святого Григория и Иоанна из Фекана. Его текст подобен излиянию беспредельного восторга и воодушевления. По его словам, он «внимал в своей душе Богу, говорившему о Себе»; он из тех, в чьем сердце «уже каплет роса, сходящая с небес». Это размышление о блаженстве вовсе не абстрактно. Цель автора – как бы спровоцировать, подготовить прикосновение к Богу, вполне определенную форму общения с Ним, и хотя это общение исключительно духовное, он вынужден описывать его с помощью чувственных сравнений – зрительных и тактильных. Это литании прославленному Господу, окруженному небесной свитой.

Жители Града – люди и ангелы, нераздельные друг с другом. Их блаженство – в пребывании с Богом; Он пронизывает все их существо, поэтому блаженству причастно и тело.

Представляя себе Град Божий, душа воспламеняется желанием достичь его. Это желание деятельно: оно сочетает в себе ожидание и стремление; иначе говоря, оно и есть упование в подлинном смысле слова.

Аскеза – лишь плод такого мистического видения. Отвержение мира – не более чем обратная сторона приверженности Христу, условие и доказательство любви к Нему. Тот, кто желает вознестись к Богу, устремлен к Нему весь, без остатка: он протягивает руки в молитве, из глаз его струятся слезы радости.

В рукописи текста нет никаких разделений, но на самом деле он представляет собой нечто вроде поэмы в прозе. Аромат Библии и порыв души к Богу, составляющие очарование этой поэзии, ритм и созвучия этого удивительно музыкального языка, сдержанного, но очень насыщенного, сообщают этим пламенным строфам движение и свободу, присущие внутреннему миру духовного человека, уже причастного блаженству, которое он пытается описать.

<sup>161</sup> *Un maître de la vie spirituelle*, p. 142.

<sup>162</sup> *Une elevation sur les gloires de Jerusalem*, в: *Mélanges J. Lebreton (Rech. de sc. Relig., 1952)*, pp. 326–334.

Перевод неизбежно обеднит такой текст, но, быть может, даст хоть какое-то представление о нем. Вот эта восхитительная молитва, свидетельствующая о душевном состоянии многих и многих безвестных монахов:

«Неустанное памятование о граде Иерусалиме и его Царе для нас – сладостное утешение, приятный повод к размышлению, облегчение тяжкого бремени. Потому я хочу сказать нечто о сем граде Иерусалиме и надеюсь, что не без пользы. Ради его созидания и во славу царства его Царя я буду говорить и слушать то, что Господь во мне открывает о Себе и Своем граде. Пусть это будет елеем, проливающимся на огонь, который Бог воспламенил в ваших сердцах, дабы ваша душа, объятая огнем любви и помазанная елеем наставления, восстала сильнее, возгорелась ярче, восходила все выше. Да оставит она мир, да проникнет в небо, да минует звезды и достигнет Бога. Узрев Его в духе и возлюбив, да переведет она дух и отдохнет в Нем хоть немного...

Итак, как гласит католическая вера, как учит Священное Писание, Отец есть высшее начало всех вещей; Сын – их совершеннейшая красота; Святой Дух – блаженное наслаждение ими. Отец – причина сотворенного мироздания, Сын – свет, открывающий истину, Святой Дух – родник, напоющий счастьем. Отец Своим могуществом сотворил все из ничего; Сын дал мудрое устройство сотворенному; Святой Дух щедро умножил все сие сотворенное и устроенное. В странствовании Сын делает нас учениками, Святой Дух утешает, как безутешных друзей; Отец же в небесной отчизне дарует победу и венчает нас славой. Пресвятая и Преблагенная Троица постижима для Себя Самой, но непостижима для ангелов и человеков; однако то, во что здесь веруют, там лицезреют, а именно – как Единое делимо на Три и как Три суть неделимо Единое.

В вышних возведен град Иерусалим. Его строитель – Бог. Едино основание сего града, Сам Бог. Един и Основатель, ведь это Он, Всевышний, учредил его. Едина и жизнь всех его обитателей; един свет видящих, мир почивающих, хлеб насыщающихся, един источник, из которого черпают все, бесконечно блаженный. И все сие – Сам Бог, Который есть все во всем: честь, слава, сила, изобилие, мир и все благое. Единого довольно всем.

Сей град, незыблемый и крепкий, пребывает вечно. Благодаря Отцу он сияет ослепительным светом; благодаря Сыну – сиянию славы Отца – радуется и полнится любовью; благодаря Святому Духу – Любви Отца и Сына – он, будучи неизменен, преобразуется; созерцая, просвещается; воссоединяясь, ликует. Он есть, он зрит, он любит.

Он есть, ибо полагает свою силу в могуществе Отца; зрит, ибо просвещен премудростью Божией; любит, ибо радость его – в благодати Божией. Блаженно отечество, которое не страшится бедствий и не ведает ничего, кроме радости полного познания Бога.

Ныне каждый имеет свое одеяние; но в восьмом эоне сонмы блаженных расцветут двойной пальмой. Все обретут ведение. Слова умолкнут, и заговорят сердца. Тела станут духовными и незримыми, светлыми как солнце, проворными и гибкими, способными ко всему, чего пожелаем.

Тогда наступит месяц месяцев и суббота суббот. Тогда свет луны уподобится свету солнца, а солнце воссияет всемеро ярче, и всякий святой лик лучезарностью уподобится солнцу в царстве Отца.

В том граде не будет нужды в солнечном свете, ибо Всемогущий Бог будет освещать его. Его светильник – Агнец, Агнец Божий непорочный, Которого Бог послал в мир как спасительную жертву, Который, живя безгрешно, умер за грешников и понес на Себе грех мира, разрешил оковы ада и освободил узников безводного озера, торжествовал пред ними победу и поставил их рядом с Собою в Своем царстве.

Он прекрасен и желанен видом, и все Ангелы желают лицезреть Его. Он царь мира, и вся земля жаждет Лица Его. Он умилоствление за грешников, друг бедных, утешитель скорбящих, хранитель малых, учитель простых, путеводитель странников, искупитель умерших,

бесстрашный помощник подвигающимся, щедрый воздаятель победившим. Он золотой алтарь в Святая Святых, сладостное изголовье для сынов, дивное зрелище для Ангелов. Он престол Блаженной Троицы, вознесенный превыше всего, и благословен вовеки. Он венец святых, свет всем, жизнь ангелов.

О, чем нам воздать Ему за все, что Он нам дарует? Когда избавимся мы от сего тела смерти? Когда утолим жажду из потока щедрот дома Божия, во свете Его увидим свет? Когда явится Христос, жизнь наша, и мы будем с Ним во славе? Когда узрим Господа Бога на земле живущих – благу награду, мужа мира, утешителя страждущих, первенца из мертвых, радость воскресения, мужа, пребывающего одесную Бога, Которого засвидетельствовал Отец? Ибо Он Сын Божий, избранный из многих тысяч. Будем внимать Ему, устремимся за Ним, возжаждем Его. Да исполняются очи наши желанием, пока не переселимся из этой юдоли слез и не упокоимся на лоне Авраамовом.

Но что такое лоно Авраамово? Что имеют, что делают те, кто пребывает там? Кто уразумет умом, кто выразит словом, кто испытает чувством, сколько силы и красоты, славы, чести, отрады и мира на лоне Авраамовом? На лоне Авраамовом почивает Отец. Там являются во всей полноте могущество Отца, свет Сына и сладость Духа. Там святые ликуют и пляшут от радости пред Богом; там обители светлы, а души святых безмятежны и упоены обилием Божественной похвалы, преисполнены радостью и весельем, благодарением и хвалой. Там дивное великолепие, непреступный свет, бесконечный покой. Там вместе великий и смиренный, там раб, свободный от своего хозяина. Там живет Лазарь, некогда лежавший в струпьях у дверей богача, а ныне безмерно блаженствующий во славе Отца. Там звучат хоры Ангелов и святых.

О, сколь обширно и любезно лоно Авраамово! Сколь оно покойно и потаенно! Сколь свободно и ясно! О Израиль, сколь благо лоно Авраамово, но не для тех, кто сам себя прославляет, а для правых сердцем, для тех, кого оно обнимает и воссоздает собою. Не видел того глаз, Боже, что Ты приготовил на лоне Авраамовом для уповающих на Тебя. Человеку сия тайна неведома; она не открыта тем, кто живет на земле среди наслаждений. Тайна сия – то, чего не видел глаз, не слышало ухо, что не приходило на сердце человеку. Вот что обетовано верным, подвигающимся ради Христа, вот что дано победившим, царствующим со Христом.

Что нам до всего тленного, если мы получили обетование такого богатства на небесах? Чем можем мы наслаждаться на земле, в обществе грешников, если призваны приобщиться небесным воинствам? Что для нас услады плоти, если в нас запечатлен образ небесного? Что нам до похоти очей, если мы желаем узреть то, что вожделенно для Ангелов? Что нам до тщеславия века сего, если нам обещано обладание небом?

Так, пока мы, как все отцы наши, суть странники и пришельцы и пока наши дни проходят по земле, как тень, и мы не знаем отдыха, пока совершает свое дело Ангел-истребитель, сияющая тьма, бурный ветер и огонь поядающий, бежим из сени Египетской под сень крыл Божиих и скроемся там, пока не минует беззаконие, пока день не минует и не склонятся тени, дабы сподобиться пребывания на лоне Авраамовом.

Там заключены истинные богатства, сокровища мудрости, долготы и радость жизни. Там все сила, и нет ничего, что было бы слабым или ничтожным. Там полнота истинного знания, и в ней нет никакого недостатка. Там есть высшее счастье и нет скорбей, ибо все преисполнено благости. Там есть совершенное здравие, ибо полнота любви, полнота блаженства, полнота лицезрения Бога. Лицезрение же – в знании, знание – в любви, любовь неразлучна с хвалою, хвала – с чувством безопасности, а безопасность эта беспредельна.

Кто дал бы нам крылья, как у голубицы, чтобы мы полетели над царствами мира и проникли в лоно звездного неба? Кто приведет нас в город великого царя, дабы то, что ныне читаем в книге и видим гадательно, словно в зеркале, мы узрели в Лике Божиим и возрадовались?

Град Божий! Сколько славного сказано о тебе! Ты – жилище пребывающих в веселье, в тебе свет и жизнь всех. Основание твое – единый камень, краеугольный и живой камень,

бесценный камень. Твои врата сияют великолепными алмазами, твои башни из драгоценных камней. Твои площади, Иерусалим, вымощены драгоценностями и чистым золотом, подобным прозрачному хрусталу, и в тебе мы узрим видение славы, воспоем песнь ликования, и все услышат дивные небесные гармонии, созвучия, хоры и единым гласом воскликнут: Аллилуйя!

О единственное, сладостное, славное слово! Во граде этом живут наши родные и близкие друзья, чтобы ходатайствовать о нас перед Богом. Они ожидают нашего появления и, сколько могут, приближают его.

Вознесем же к ним сердца и возденем руки, отрешимся от всего преходящего. Да востекают очи наши к обетованному блаженству. Возрадуемся о том, что уже совершилось в верных, которые еще вчера сражались за Христа, а ныне царствуют со Христом. Будем счастливы, ибо нам истинно было сказано: мы пойдем в землю живых.

О земля, прославленная среди всех, благословенная Господом, где текут молоко и мед; вожденная земля, которую плотский Израиль почитает за ничто, а всякий истинный израильтянин готов подвизаться за нее до смерти. Блажен час, когда мы вступим в эту землю; там Господь, проходя, будет служить нам, ангелы возликуют и возвеселятся святые.

В тот день Бог Сам явится нам и всем нашим близким, отрет слезы с лица святых Своих, воздаст им великим за малое, вечной радостью за преходящее. Тогда все просветится и все будет принадлежать всем; тогда узрим явственно Бога, во Святой Троице Единого, Который будет все во всем и превыше всего. Тогда радостью исполнится сердце наше и радости нашей никто не отнимет у нас, ибо то, чем мы ныне являемся в уповании, мы станем в действительности: сынами Царства, общниками Ангелам, вечными наследниками Богу и сонаследниками Христу, через Христа, Господа нашего, Который живет и царствует с Отцом и Духом ныне и во веки веков. Аминь!».

Итак, можно считать фактом то, что главной тональностью монашеской литературы Средних веков было сердечное сокрушение и что ее целью было сохранять, питать жажду Бога и заражать ею других. Этот факт имеет немалое значение для понимания монашеской культуры в целом. Вся она почиталась прообразом небесного жительства, подлинным началом вечной жизни. В ней все оценивается по отношению к цели и завершению всего; настоящее – не более чем *interim*. Это понятие часто передается с помощью двух других, которые мы можем лишь упомянуть. Во-первых, понятия предвкушения, которое вновь обращается к языку чувств, прежде всего вкуса<sup>163</sup>. Это предвкушение рождает в душе радость, восторг, что-то вроде упоения, но твердого в вере и аскетического. Оно ничем не похоже на естественное возбуждение: это «трезвенное упоение»<sup>164</sup>. Во-вторых, понятия досуга, бездействия. Поскольку досуг, отдых – прообразы вечного покоя, то монашеская жизнь, жизнь в «раю затвора»<sup>165</sup> – это жизнь недеятельная. Чтобы определить ее, чаще всего используются такие термины, как *otium*, *quies*, *vacatio*, *sabbatum*, иногда они сочетаются и усиливают друг друга: *otium quietis*, *vacation sabbati*<sup>166</sup>. Эти термины нужно правильно понимать: тот образ жизни, который за ними стоит, столь же далек от квиетизма, как традиционная *hiesychia* от исихазма. *Otium* – это середина между двумя опасными крайностями: *otiositas* и *negotium*; последнее есть прямое отрицание *otium*. *Otium* – главное дело монаха, деятельное бездействие, *negotiosissimum otium*, как часто повторяли святой Бернард и многие другие. Это понятие, как и все прочие, имеет библейское происхождение. Вероятно, существует и классическая античная традиция употребления слова *otium*.

<sup>163</sup> *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 75–81: *La prelibation du ciel. – Un maître de la vie spirituelle*, pp. 83 et passim.

<sup>164</sup> *Jours d'ivresse*, в: *La vie spirituelle*, avril 1947, pp. 576–591.

<sup>165</sup> *La vie parfaite*, pp. 161–169: *le paradis*.

<sup>166</sup> *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 82–90: *Otium quietis. – Les deux compilations de Thomas de Perseigne*, в: *Medieval Studies*, 1948, pp. 206–207. Dom J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, pp. 71–82: *Vacatio sabbati*.

Но когда, например, Гильом из Сен-Тьерри заимствует у Сенеки или Плиния выражение *otium pingue*, он придает ему совершенно новый смысл<sup>167</sup> – тот, который Сирах вкладывал в выражение, часто использовавшееся авторами-монахами: «*Sapientia scribe in tempore otii*» (Сир 38, 25). С темой бездействия связана символика ложа, и даже «малого ложа»: *Lectulus noster floridus*<sup>168</sup>. Ложе – это монашеская жизнь, а *lectulus* – созерцание<sup>169</sup>. Отсюда же происходит и вся символика «бодрствующего сна»<sup>170</sup>. Мистический язык постоянно обращается к такого рода парадоксам, желая вызвать в уме образы и символы слишком сложные, чтобы можно было исчерпать их абстрактным определением. В области духовного опыта всегда совершается некое примирение понятий, которые естеству кажутся несовместимыми, противоречивыми.

Этот образ предвкушения неба определяет структуру и основное направление культуры и богословия монашества. Поскольку созерцание имеет эсхатологический характер (ибо оно приобщает душу боговидению, хоть и несовершенному), оно по существу своему есть акт веры, надежды и любви. Потому оно не может быть ни плодом рассудочной деятельности ума, ни наградой за приобретенные знания, а его цель вовсе не в том, чтобы обогащать достижения рассудка, а в том, чтобы хранить любовь в той форме, в какую она облекается в ожидании небесного блаженства, а именно – неутоленного обладания, обладания во тьме. Созерцание в полном смысле слова – то есть обладание в свете – осуществимо только на небе; на земле оно невозможно. Но мы получаем в дар от Бога нечто вроде его предвкушения, предвосхищения: жажду<sup>171</sup>.

Жаждать неба – значит жаждать Бога и любить Его «нетерпеливой» любовью, как иногда говорят монахи<sup>172</sup>. Чем больше растет жажда, тем больше душа успокаивается в Боге; обладание возрастает в той же мере, в какой усиливается жажда<sup>173</sup>. Но так же, как полное насыщение возможно только после смерти, так и предвкушение блаженства требует умереть для мира: нет созерцания без мистической смерти, без самоумерщвления<sup>174</sup>. Это долг каждого верующего: все христиане призваны отрешиться от земного, чтобы приобщиться Богу (ведь небо – попросту символ Бога). Святой Ансельм в конце *Proslogion*, в котором он, по его собственным словам, пытается «вознести дух к Богу», созерцает блаженство Самого Бога и тех, кто вкушает его на небесах, словно это созерцание – венец всех его усилий осмыслить свою веру<sup>175</sup>. Он завершает им всякую моральную проповедь и наставление. В письме Гуго Затворнику, где Ансельм упоминает о плане проповеди, по всей вероятности, обращенной к мирянам, он гово-

<sup>167</sup> J.-M. Dechanet, *Guillaume de Saint-Thierry, L'homme et son œuvre*, Bruges, 1942, pp. 58–65: *Pingue otium*. Источники этого выражения у Сенеки указывает Dom Dechanet, *Guillaume de Saint-Thierry, Lettre d'or*, Paris, 1956, p. 168. Слово *pingue* у Плиния тоже связывается с *otium*, *secessus*, и означает «приятный досуг». У Гильома речь идет об «отдыхе, который плодоносен и исполнен» делом и созерцанием; cf. *ibid.*, p. 35.

<sup>168</sup> Песн 1, 15. *Thomas de Perseigne*, PL, 206, 157, 325, 361.

<sup>169</sup> *Sermon ancien sur la perseverance des moines*, в: *Analecta monastica*, II, pp. 25, 135–138; p. 20, n. 3. S. Bernard, *Sup. Cant.*, 42, b. Geoffroy d'Auxerre, *Le temoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*, в: *Analecta monastica*, II, p. 178. См. также *Analecta S. Ord. Cist.*, 1949, pp. 117–118.

<sup>170</sup> Например, S. Bernard, *Sup. Cant.*, 52.

<sup>171</sup> *Contemplation et vie contemplative du VI au XII siècle*, в: *Diction. de spiritualité*, t. II (1953), col. 1946–1948.

<sup>172</sup> A. Schneider, *Vita B. Davidis monachi Hemmerodensis*, в: *Analecta S. Ord. Cist.*, 1955, p. 39. Pierre de Celle, *Epist.*, 46, PL 202, 468.

<sup>173</sup> “*Repausat anima sponsi, sui desiderio inflammata, tot delicis fluens, quot caelestibus studiis studens, tanta beati fructus ubertate se satiens, quanta fuerit in appetite facultas*”, *Speculum virginum* (анонимный автор-монах XII века), ed. M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln – Graz, 1955, p. 193.

<sup>174</sup> “*Contemplatur ex desiderio incommutabilem et immensam unitatem Dei, eandemque Trinitatem Deitatis incapabilem fidei intellectu comprehendat. Ob cuius amorem, expletis gradibus ab omni strepitu rerum et appetite concupiscentiarum alienum se faciat, quoad posit videre Deum, quantum potest ab his qui huic saeculo moriuntur. Hunc itaque tantum quisque videt in quantum saeculo moritur. Videt, inquam, quodammodo, certior quia iucundior ei species lucis incipit apparere*”, Pascase Radbert, *In Math.*, III, 5, PL 120, 2. *Contemplation et vie contemplative*, col. 1938–1939 et *passim*.

<sup>175</sup> *Proslogion*, c. 25–26, ed. F.S. Schmitt, *S. Anselmi opera*, I (1938), pp. 118–122.

рит, насколько важно пробуждать в них стремление к небу, и ссылается на описанное в конце *Proslogion*<sup>176</sup>. Действительно, трудно себе представить, чтобы стремление к небу было монополией монахов. И все-таки монахам оно было более свойственно, потому что затворническая жизнь позволяла глубже внимать Богу, Который отдает Себя, тем самым еще более пробуждая в душе тоску и жажду. Одному неизвестному автору-монаху XII века удалось прекрасно передать, что единение с Богом совершается посредством самой жажды Бога и неразрывно связано с нею: «От того, кто желает достичь порога вечной жизни, Бог не требует ничего, кроме святого желания. Иными словами: если мы и не способны совершать подвиги, достойные вечности, благодаря самой жажде вечности мы, столь презренные и медлительные, уже бежим к ней. Мы стремимся насытиться в той мере, в какой алчем, и жаждем покоя в той мере, в какой изнемогли; и таким же образом мы ищем Христа, соединяемся с Ним и любим Его в меру святой жажды, которой томимы»<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> *Epist.*, 112, цит. изд., III (1946), p. 246. С самого начала указывается цель всего письма: “unde se ad patriae caelestis amorem accenderet”.

<sup>177</sup> “Ad promerendum aeternitatis solium, solum quaerit Deus ab homine sanctum desiderium, id est: si laborare pro aeternis digne non possumus, saltem per desiderium aeternorum iacentes curramus. Equidem iuxta famis mensuram cibus quaeritur, iuxta lassitudinem requies; sic ex qualitate sancti desiderii Christus colitur et quaeritur et Christus amatur”, *Speculum virginum*, ed. M. Bernards, *op. cit.*, p. 193, n. 220. Похожие выражения мы находим у святого Бернарда, *Sermo de S. Andrea*, II, 6, PL 183, 511. Cf. J. Nicolas, *S. Bernardo e il desiderio di Dio*, в: *Camaldoli*, 1953, pp. 119–127.

## Глава V

### Священные тексты

Грамматика – введение в Писание. – Активное чтение. – Припоминание. – Отступление. – Библейская образность. – Язык: библейские добродетели. – Экзегеза посредством соответствий. – Обращение к натуралистам. – Библия – зеркало души. – Духовная ценность Ветхого Завета в монашеской жизни. Он поддерживает эсхатологическую жажду. – Черты монашеской экзегезы: чрезмерный буквализм и мистицизм. – Песнь Песней: как и почему эту книгу любили толковать и комментировать.

Основных литературных источников монашеской культуры три: Священное Писание, предание святых Отцов и классическая литература. Литургия, о которой пойдет речь дальше, является местом, где человек постигает Библию и святоотеческое предание, местом, где соединяются в одно целое все аспекты монашеской культуры. Стало быть, в первую очередь нужно попытаться ввести читателя в монашескую экзегезу. Слова «попытка» и «ввести» вполне оправданы, поскольку до сих пор эта область была мало исследована. Наиболее изученный вопрос – вопрос о классических источниках: вероятно, потому, что проблемами средневековой культуры чаще занимались историки-медиевисты, чем богословы и патрологи. Теперь мы постепенно начинаем понимать, что монашеское Средневековье в целом, особенно святого Бернарда, следует воспринимать в преемстве с предшествующей традицией, а именно – святоотеческой, главной задачей которой было изъяснение Библии. Всестороннего исследования монашеских комментаторов Средневековья еще не существует<sup>178</sup>; его следовало бы подготовить специальными работами, которых тоже пока нет. Так что мы не можем предложить решений, но можем хотя бы привлечь внимание к некоторым проблемам.

Прежде всего, сам факт существования литературы о Писании, созданной авторами-монахами, не вызывает сомнений. Она весьма богата, хотя это трудно заключить, видя, как скудны посвященные ей работы. Для констатации этого факта довольно обратиться к статистике. Если мы откроем недавно вышедший *Библейский репертурий Средневековья*, то увидим, что в период с IX до начала XIII века число авторов-монахов почти втрое превышает остальных<sup>179</sup>. А ведь этот перечень еще не полон<sup>180</sup>. Можно даже сказать, что на протяжении XII века авторы-монахи имели такой перевес, что именно они задавали тон; затем мало-помалу начинает возрастать число авторов-схоластов.

Если мы хотим понять монашескую экзегезу, так сказать, изнутри, то следует прежде всего вспомнить, чем был их опыт общения с Библией, ведь именно он и является для них основой ее толкования. Тогда, быть может, нам станет яснее, каковы отличительные черты именно монашеской экзегезы.

Общим убеждением всех, кто занимался толкованием библейских текстов, было убеждение в том, что для знакомства со Священным Писанием необходимо знание грамматики. Поскольку Писание – книга, нужно уметь или учиться ее читать, как мы учимся читать любую другую книгу. Для начала нужно быть способным к словесному анализу текста, уметь применять к нему те же филологические приемы, какие применяет Смарагд при изучении *Устава* святого Бенедикта. То, что грамматика считалась своего рода «введением в Священное Писа-

---

<sup>178</sup> «Мы нуждаемся в общем исследовании комментаторов-монахов двенадцатого века», В. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952, p. 72.

<sup>179</sup> F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 2–5, Auctores, Madrid, 1950–1955.

<sup>180</sup> *Écrits monastiques sur la Bible aux XI–XIII siècles*, в: *Medieval Studies*, 1953, pp. 95–106.

ние», недвусмысленно утверждается, например, в Житии святого Гуго Ключийского<sup>181</sup>. Однако текстуальный анализ применительно к Библии может породить чрезмерную приверженность букве, преувеличенное представление о роли слов.

Тем не менее монахи использовали знание грамматики в толковании Библии в присущей именно им манере, которая определялась соблюдением правил монашеской жизни. Их основной метод отличался от того, который был в ходу в других кругах, где изучали Писание, то есть в школах. Изначально термины *lectio divina* и *sacra pagina* означали одно и то же. У святого Иеронима, как и у святого Бенедикта, *lectio divina* – это сам текст, который читался, *lectio* (т. е. урок), преподанный Библией. Но с течением времени это выражение все больше начинает означать факт чтения, «чтение Святых Писаний». В школах охотнее говорят о самой «pagina», то есть о тексте, который следует рассматривать объективно, как материал для исследования. Писание изучается ради него самого. В монастыре же в центре внимания находится, скорее, читатель и то, какую пользу ему приносит чтение Библии. В обоих случаях речь идет о «святом» деле (*sacra, divina*); но акцент поставлен на разных аспектах этого действия; в обоих случаях у него разные цели; а значит, и разные приемы. Схоластическое (школьное) чтение тяготеет к *quaestio* и *disputatio*. К тексту и по поводу текста задаются вопросы: *quaeri solet*. Монашеское чтение более склонно к *meditatio* и *oratio*. В первом случае целью является знание, во втором – мудрость. Монашеское *lectio divina* было делом, которое начиналось с грамматики, но призвано было вызвать сердечное сокрушение и эсхатологическую тоску.

Мы уже говорили, что в Средневековье читали, как правило, вслух, пусть шепотом, а значит, сами слушали то, что читали глазами, подобно тому как мы сегодня, уча иностранный язык или текст наизусть, произносим фразы вслух. В результате, кроме зрительного запоминания написанных слов, развивается слуховая и как бы «мышечная» память на произносимые слова. *Meditatio* состоит в том, чтобы старательно упражняться в развитии такой многосторонней памяти, а значит, неотделимо от *lectio*. Именно благодаря прочтению святой текст, если можно так сказать, усваивается и телом, и умом.

О таком неустанном «пережевывании» Божественных слов часто говорится в связи с темой духовной пищи: авторы не стесняются заимствовать образы, с помощью которых обычно описывается пищеварительный процесс, особенно у жвачных животных. Чтение и размышление часто обозначаются именно этим выразительным словом *ruminatio*. Например, в похвале одному монаху, который все время молился, Петр Достопочтенный пишет: «Его уста непрестанно пережевывали Божественные словеса»<sup>182</sup>. Об Иоанне из Горза говорили, что его бормотание при чтении псалмов напоминало жужжание пчелы<sup>183</sup>. Размышлять (*meditari*) значило мысленно следовать за произносимой фразой, взвешивать все ее слова, пытаясь постичь полноту смысла; это значило усваивать содержание текста, как бы пережевывая его, чтобы ощутить весь вкус. Святой Августин, святой Григорий, Иоанн из Фекана и другие говорят об этом, используя совершенно непередаваемые выражения: *palatum cordis* или *in ore cordis*<sup>184</sup>. Подобное действие неизбежно становится молитвой; *lectio divina* – это молитвенное чтение<sup>185</sup>. Так, в

<sup>181</sup> “Praelibata in hac urbe grammatica, qua introduceretur ad divinam altitudinem Scripturarum”, *Vie* par Hildebert de Mans, I, 2, PL, 158, 861. К Священному Писанию относится также то, что написал Матфей из Риво (Mathieu de Rievaulx: “Grammatica pueros sapiens prius imbuit heros // Na citer est menti scripturas scire volenti”. Éd. A. Wilmart, *Les mélanges de Mathieu, prechantre de Rievaulx au debut du XIII siècle*, в: *Rev. bénéd.*, 1940, p. 59.

<sup>182</sup> “Os sine requie sacra verba ruminans”, *De miraculis*, I, 20, PL, 189, 887.

<sup>183</sup> “Et in morem apis Psalmos tacito murmure continuo revolvens”, Jean de Saint-Arnoul, *Vie de Jean de Gorze (mort en 976)*, n. 80, PL, 137, 280.

<sup>184</sup> Тексты в: *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, p. 99, n. 3.

<sup>185</sup> *Lecture et oraison*, в: *La vie spirituelle*, mai 1944, pp. 392–402. *La lecture divine dans la Maison-Dieu*, n. 5 (1946), pp. 21–33. *Lecture spirituelle et vie mystique*, в: *Un maître de la vie spirituelle*, pp. 97–103. *De la lecture a la contemplation*, в: *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 97–107. *Bernard homme de prière*, в: *Études sur St. Bernard et le texte de ses écrits*, Roma (Analecta S. Ord. Cist., IX, I–II), 1953, pp. 180–182. О медитации как о синониме созерцания см. тексты, собранные Мартене в: PL 66, 413–414. Один

одном небольшом анонимном труде, написанном для монаха-послушника, дается такой совет: «Когда он читает, пускай ищет вкуса, а не знания. Священное Писание – это колодезь Иаковлев, откуда мы черпаем воду, которая потом изливается в молитве. Потому, дабы начать молиться, нет нужды идти в молитвенное место, ибо в самом чтении заключена возможность молитвы и созерцания»<sup>186</sup>.

Этот способ соединить чтение, размышление, молитву («молитвенное размышление», как говорит Гильом из Сен-Тьерри) оказывает могучее влияние на всю религиозную психологию. Это занятие вовлекает всего человека целиком, сеет в нем семена Писания, которые в будущем должны принести плод. Оно объясняет столь важный феномен припоминания (*reminiscentio*), когда читающему спонтанно приходят на ум фразы и аллюзии, естественно и безо всякого усилия «вытягивающие» друг друга, просто в силу словесного подобия. Каждое слово служит, так сказать, чем-то вроде крючка, «подцепляющего» одно или несколько других, и, соединяясь друг с другом, они образуют ткань текста. Потому так непросто обстоит дело с поиском источников: трудно понять, по каким версиям монахи их цитируют – по древним или более поздним? Чаще всего они приводят цитаты на память, и те, благодаря «словам-крючкам», образуют в их уме и под их пером некое целое, подобно вариациям на одну и ту же тему. Случается несколько раз встретить у одного автора один и тот же контекст, причем не потому, что он непременно возвращается к тому, что уже говорил, или цитирует другого автора, обращавшегося к тем же текстам: просто одни и те же слова приводят на ум одни и те же цитаты.

Как и у Отцов Церкви, у монахов Средневековья явление *reminiscentio* влияет на литературную композицию: созвучия, в силу которых слова напоминают одно другое, и система ассоциаций, которая рождается в результате, порой побуждают сопоставлять слова, связь между которыми может быть случайной и чисто внешней. Но раз стих или отрывок, в котором есть данное слово, приходит на ум, то почему бы, считают авторы, не дать к нему толкования? И они отступают от первоначального предмета размышлений. О святом Августине говорили: «Он строит текст «плохо», то есть иначе, чем мы»<sup>187</sup>. Это можно с полным основанием сказать о многих авторах-монахах: они komponуют вовсе не по какому-то логическому плану, точно определенному заранее. В рамках литературного жанра, который избрали, они совершенно свободны: их план следует законам психологии, которые связаны с игрой ассоциаций; одно отступление может породить другое или даже несколько. Так, в *Беседах на Песнь Песней*, размышляя над словами второго стиха: «Имя твое как разлитое миро», святой Бернард странно рассуждает о благовониях невесты, а потом неожиданно переходит к похвале смирению. Не ошибся ли он? Ни в коем случае. Он замечает, что отошел далеко от текста, но не сожалеет об этом, а попросту вновь возвращается к стиху, с которого начал. Псалом 75 провозглашает: «... Велико в Израиле имя Божие», и Бернарду это дает повод к разговору о Синагоге и Церкви. Он посвящает этой теме целую беседу, а в следующей воспекает хвалу имени Иисуса и, вспоминая персонажей Ветхого Завета, носивших то же имя, дает свое толкование роли пророков и сравнивает их с жезлом, который Елисей посылает сыну сонамитянки, прежде чем самому прийти и воскресить его. Возвращаясь к жизни, ребенок семь раз чихает; и Бернард, подробно разяснив ветхозаветные аллегории, посвящает опять же целую беседу семи этапам обращения, а этот предмет, в свою очередь, ведет его мысль к Святому Духу, и он охотно устремляется в новом направлении, которое мало-помалу возвращает его обратно ко второму стиху Песни Песней. Черета этих отступлений занимает шесть длинных бесед<sup>188</sup>.

древний перевод, приведенный там же, обозначает этим словом чтение Псалтири.

<sup>186</sup> Текст в: *Écrits monastiques sur la Bible, loc. cit.*, p. 104.

<sup>187</sup> H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 47.

<sup>188</sup> *Sup. Cant.*, 12–17.

Еще один важный факт, которым объясняются явления *ruminatio* и *reminiscentio*, – это власть, какую имело над средневековым человеком воображение, поистине безудержное и порой достигающее силы и точности, которые нам кажутся невероятными. Мы привыкли видеть печатные или движущиеся изображения, почти походя, не всматриваясь. Мы полюбили абстрактные понятия. Наше воображение обленилось и стало неспособным рождать мечты. Но у средневековых людей оно было могучим и деятельным. Оно позволяло им представлять, то есть, по сути, «переживать» различные явления, зримо воспринимать разные создания во всех подробностях, которые мы находим в написанных ими текстах: цвет и величину предметов, одежды, повадку и действия персонажей, окружение, в котором они существуют. Они любили описывать их, и тем самым как бы творить, умели придавать образам и чувствам удивительную живость. Слова священного текста всегда производили на их ум самое сильное впечатление; библейские слова не стирались, не становились привычными. Они любили сравнивать Писание с рекой, с колодезем, оно оставалось для них всегда источником свежей воды. Духовные учителя той эпохи советовали отрешаться от плотских образов; но для того лишь, чтобы заменить их духовными. Такого рода «освященное» воображение побуждало их, читая текст, обращать внимание на все вплоть до мелочей, а не только на идеи<sup>189</sup>. Само собой, эта сила воображения оказывала огромное влияние и на иконографию, и на литературное творчество. Память, воспитанная на Библии, вскормленная библейскими словами и образами, побуждала их спонтанно изъясняться библейским языком. Но это были не цитаты, не заимствованные фразы и выражения; библейский язык становился их родным языком, с которым они обращались совершенно свободно, как с чем-то, им принадлежащим, и, вполне вероятно, даже не помнили, чем именно обязаны источнику. Но библейский язык обладает двумя существенными чертами. Во-первых, это язык по природе поэтический, а потому ему более свойственна способность напоминать, будить воображение, нежели ясность или точность; он не столько логически рассуждает, сколько наводит на мысли. И потому он прекрасно подходит для выражения духовного опыта, пронизанного таинственным светом, непостижимым для аналитического разума. Более того – именно в силу своей «неточности» этот язык столь невероятно богат содержанием. Обратимся к одному примеру.

Как правило, трактаты о добродетелях, которыми изобилует монашеская литература, не имели иного источника, кроме самой Библии. В Библии же добродетели имеют особенный, лишь ей присущий смысл. Например, часто оказывается, что страх – не что иное, как милосердие и совершенно не похож на обычный страх. Существует библейское понятие страха Божия, не имеющее ничего общего со страхом перед Богом или перед Его наказанием. Это слово – «страх» – библейский термин; его употребляют в совершенно ином смысле, нежели тот, какой придают ему светские авторы. Этот любовный страх скорее близок к благоговению. Он всегда сочетается с доверием, рождает в душе мир, полон любовью и стремлением к небу. То, что Библия называет страхом Божиим – лишь иное имя любви и милосердия в их, так сказать, негативном аспекте: ведь единственный истинный страх – это страх лишиться Божественного присутствия, потерять Возлюбленного, о Котором желаешь радоваться вечно. Именно в этом смысле страх Божий – начало всех добродетелей: *initium sapientiae timor Domini*. Это удивительно богатое понимание страха Божия унаследовано от Ветхого Завета, а в Новом Завете встречается вновь. Святой Бенедикт вспоминает его, рассуждая о смирении, поскольку первая ступень смирения – именно страх Божий, то есть чувство Божественного присутствия. Такого понимания придерживались почти все авторы-монахи. Учение, которое они предлагают, основано не на абстрактных понятиях, данных *a priori*; их понятия все родом из Писания. С этой точки зрения, все добродетели в каком-то смысле равнозначны: назовем ли мы их страхом, мудростью или благоразумием, у всех у них один источник и одна цель: все они – Божий дар,

<sup>189</sup> *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 52–58: *Le langage mystique*; pp. 59–69: *La poésie biblique*.

все устремлены к вечной жизни и пробуждают жажду вечности. Авторам той эпохи не было нужды точно определять содержание каждой из них. Христианская жизнь – единое целое, и, говоря о различных добродетелях, мы обязаны сказать и о том, что они неотделимы одна от другой и находятся в постоянном взаимодействии. Как и в Писании, в отношении каждой добродетели уже сказано все, а различают их только потому, что в течение долгого времени Библия, в силу разных обстоятельств, употребляла разные слова, говоря, по сути, об одном – о жизни души. Это единство имеет более высокое происхождение, нежели логика: оно рождается сверхъестественным порядком вещей, а в нем все добродетели происходят от Бога и все ведут к Нему<sup>190</sup>.

Наконец, явление *reminiscentio* имело важнейшие последствия и для экзегезы, потому что монашеская экзегеза<sup>191</sup> в основном является экзегезой по реминисценции и именно в этом ее сходство с раввинистическими толкованиями. Ее метод заключается в том, что один стих толкуется с помощью другого стиха, где встречается то же слово. В этом плане она не так уж сильно отличается от определенных приемов сегодняшних экзегетов, которые так охотно используют библейскую симфонию. В Средние века благодаря постоянному «пережевыванию» Библии ее фактически запоминали наизусть. Поэтому монахи могли, не думая, найти текст или слово, сходные с тем, что описано в любом другом тексте, объясняющие другое слово. Они были своего рода живой библейской симфонией, живой библиотекой в том смысле, в каком это слово относят к самой Библии. Монашеское Средневековье мало пользовалось книгами симфоний; естественной игры ассоциаций, сближений и сравнений для их толкований было достаточно. В схоластике же, напротив, широко использовались те самые *distinctiones*, где напротив каждого из слов, выстроенных в алфавитном порядке, давались ссылки на все тексты, где оно употребляется<sup>192</sup>; и эти соответствия книжным, искусственным образом восполняли, как казалось, непринужденную и несистематичную *reminiscentio*.

Однако нельзя сказать, что вся монашеская экзегеза строилась на такого рода спонтанном припоминании и игре связей. Монахи не отказывались прибегать в своей работе и к некоторым инструментам, к некоторым книгам, настолько хорошо им знакомым, что зачастую они это делали на память.

Этими инструментами экзегетической работы были своего рода реестры, списки, где приводилось значение слов, – значение полное, а не только филологическое. Эти реестры были двух видов. Одни представляли собой сборники *nomina sacra*. Святой Иероним, а за ним – Исидор и многие другие компиляторы разъясняли этимологию названий мест и имен персонажей<sup>193</sup>. Кроме того, некоторые этимологии тоже находили по реминисценции, когда звучания того или иного слова оказывалось довольно, чтобы привести на ум другое<sup>194</sup>. Поэтому толкование названий и имен не было произвольным, не могло зависеть от воображения каждого комментатора.

<sup>190</sup> *Smaragde et son œuvre, loc. cit.*, pp. 14–16: *Vertus bibliques*.

<sup>191</sup> Вопреки мнению некоторых, в отношении святого Бернарда этот факт был подтвержден в работе E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, Leipzig, 1955, 44, n. 129.

<sup>192</sup> Хотя один сборник такого рода, изданный A. Willmart, *Un repertoire compose en Angleterre vers le debut du XIII siècle*, в: *Memorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 307–335, – сборник монашеских текстов, однако он более поздним. По мнению R.W. Hunt, *Notes on the Distinctiones monasticae et morales*, в: *Liber Floridus, Festschrift P. Lehmann*, 1955, pp. 355–362, он может принадлежать перу цистерцианца. Другие известные сборники относятся, самое раннее, к концу XII века, поэтому Вильмарт считал себя вправе в конце своей работы *Notes sur les plus anciens recueils de distinctions bibliques, ibid.*, pp. 335–346, написать, что такие «алфавитные репертории, созданные для учебы или для пастырского применения... получают распространение в XIII веке; большинство из них будут переписываться и на протяжении двух последующих веков».

<sup>193</sup> Ed. P de Lagarde, *Onomastica sacra*, Göttingen, 1870.

<sup>194</sup> R. Baron, *Hugonis de Sancto Victore epitome Dindimi in Philosophiam*, в: *Traditio*, 1955, p. 136, делает по этому поводу весьма здравые замечания и приводит примеры.

В этой области существовала своя традиция, в какой-то степени восходящая к самому Ветхому Завету, от которой нельзя было отойти. Другим источником сведений могли служить труды древних натуралистов, где толковался смысл названий животных, камней, растений, цветов. Комментаторы обращались к bestiариям и lapidариям или же к тому, что заимствовали из сочинений древних натуралистов Исидор и Беда. Мы, читая средневекового автора, всегда склонны предполагать, что он измышляет свои аллегории. Но если сравнить между собой несколько таких аллегорий, мы увидим, что они созвучны именно в тех деталях, которые кажутся нам плодом фантазии. На самом деле и тут, как и в области этимологии, средневековые авторы-монахи были данниками определенной литературной традиции, которую они считали вполне научной.

Так, например, «нард» – растение, неизвестное на средневековом Западе; но все комментаторы дают одно и то же его описание (в почти одинаковых выражениях), приписывают ему одни и те же свойства и видят в нем один духовный смысл. Иными словами, они свидетельствуют о единой традиционной интерпретации. Самый честный из них и самый одаренный, то есть святой Бернард, говорит, что доверяется познаниям тех, кто занимался изучением трав и растений. И действительно, все элементы, на которых строится толкование смысла этого растения, он позаимствовал в «Естественной истории» Плиния<sup>195</sup>.

То же самое можно сказать о цветах, которыми в текстах Священного Писания обладают драгоценные камни и металлы, украшавшие одеяния первосвященника, а также ткани, из которой сделана завеса Скинии: толкование повсюду основано на некоторых объективных данных, то есть точкой отсчета всегда является определенная констатация. Она может быть связана с прямым смыслом: так, например, золото – самый драгоценный из металлов, а значит, оно символизирует величайшие блага, то есть – в зависимости от контекста – мудрость, веру или даже Самого Бога. Иногда и текст Писания дает, так сказать, достоверное толкование того или иного слова: в одном стихе 11-го псалма<sup>196</sup> Божественные слова уподобляются серебру, а стало быть, им придаются и свойства серебра, особый блеск, в котором состоит вся его красота. Иногда символика основана на естественных качествах, и тут мы встречаемся с двумя вариантами. Или символика так проста, что она принимается всей традицией: например, как утверждают древние натуралисты, которых цитирует Беда, гиацинт голубого цвета. Но голубой – цвет неба, и очень скоро этот цветок начинает олицетворять небесную жизнь. Или же она, напротив, очень сложна и тогда предоставляет разные возможности. Если речь идет, скажем, о выкрашенной дважды пурпурной материи (*coccus bistinctus*), то давать толкование можно, исходя или из ее цвета – цвета крови, или из того факта, что она выкрашена дважды: последнее заставляет вспомнить о двух нераздельных заповедях любви к Богу и ближнему; или же из сочетания цвета и двойной окраски: тогда приходят на ум телесные и душевные страсти. В эпоху, когда символика цветов и камней интересует почти исключительно поэтов, все эти толкования могут показаться произвольными. Но древние видели основание такого символизма в реальности, поэтому совершенно нормально, что мы встречаем его (с небольшими вариациями) во всех святоотеческих и средневековых комментариях. Впрочем, многие из этих толкований уже предлагал Ориген<sup>197</sup>.

<sup>195</sup> *Études sur S. Bernard, loc. cit.*, p. 118, n. 1. К примерам, приведенным там, можно добавить свидетельство неизвестного клервоского монаха, который написал *Жизнь святой Марии Магдалины: La vie de sainte Marie Madeleine*, XVII, PL, 112, 1456 C (об авторе см. V. Saxer, в: *Mélanges S. Bernard*, Dijon, 1953, pp. 408–421), а также Hugues de Fouilloy, *De bestiis et aliis rebus*, IV, 12, PL, 177, 153 и т. д.

<sup>196</sup> «Eloquia Domini, eloquia casta: argentums igne examinatum...»

<sup>197</sup> Эти мысли вполне подтверждаются анализом *De tabernaculo Moysi* Петра Селлы, éd. *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 147–167, его источников и параллелей у других авторов. Ср., например, с Arnaud de Bonneval, *De VII verbis Domini*, PL, 189, 1719, 1724; Pierre de Celle, *De tabernaculo Moysi*, PL 202, 1050 A; *De tabernaculo*, éd. J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 163, 9 ss; с Оригеном: *In Exod.*, IX, 3, éd. Baehrens, p. 240; Isidore, *Etym.*, 18, 41, 1927: *Quest. in Num.*, PL 83, 349, 25; Bède, *De tabern.*, I, 3, PL 91, 399D; II, 2, 425–428; *In Exod.*, XXVII, PL, 91, 324 B.

В эпоху монашеского Средневековья было и нескольких представителей, так сказать, научной экзегезы: например, среди бенедиктинцев – Эрве из Бур-Дье, а среди цистерцианцев – Николай Маньякориа сочли нужным исправить некоторые ошибки или неточности латинского текста<sup>198</sup>. Но большинство толкователей, не зная греческого и еврейского, а значит, доверяясь авторитету святого Иеронима, принимали текст таким, как он есть. В основе всего их библейского опыта лежала Вульгата, и почти все комментарии исходят из него и призваны способствовать его переживанию. Эти толкования рождались не потребностями школьного образования, а совершенно конкретными духовными нуждами либо самого автора, либо его аудитории, то есть опять же определенного лица или монастырской общины<sup>199</sup>. В качестве примеров такого рода общепринятой практики можно обратиться к некоторым трактатам, авторы которых говорят об этом непосредственно. Самые характерные из них – трактаты Петра Селлы и Гильома Фирма<sup>200</sup>. Говоря о Священном Писании и способах его чтения, они касаются почти всех тем, которые со времен Оригена и Григория Великого вдохновляли духовных писателей и должны были сохранять в душе читающих чаяние небесной жизни. Эти авторы, пусть не самые значительные, дают возможность почувствовать, как большинство монахов читало и переживало Библию. Святой Бернард вовсе не выдумывал приемы рассуждения и способы высказывания. Он рождал новые идеи, как всякий богато одаренный человек, но в определенной среде и сообразно тем психологическим чертам, которые были свойственны не только ему самому, но всему монашеству на протяжении долгой истории; так что понять его стиль и влияние вне этого контекста невозможно.

Все сказанное позволяет точнее определить некоторые черты монашеской экзегезы. Можно сказать, что она была одновременно и очень буквальной, и глубоко мистической. Буквальной – из-за важности самих слов, поскольку грамматика рассматривает их буквально; из-за роли слуховой памяти и ассоциаций, которые вызывали слова; из-за существования репертуаров, их разъяснявших. Они толковали Писание с помощью самого Писания, слово – с помощью слова. Но то, как они воспринимали Писание, придавало их толкованиям духовный и мистический смысл, потому что оно было для них не просто источником знаний, каких-то объективных или научных сведений, но орудием спасения и «спасительным знанием» – *salutaris scientia*<sup>201</sup>. Так монахи-экзегеты видели все Писание в целом, и каждое слово было для них живым словом, которое Бог обращает к каждому человеку, желая его спасти. Поэтому всякое библейское слово сугубо лично и имеет для каждого ценность здесь и сейчас, но лишь ради достижения жизни вечной. В Библии человек находит и истины, в которые должен верить, и заповеди, которым должен следовать. Монахи этой эпохи часто прибегают к сравнению, которым обязаны святому Августину, а тот, в свою очередь, Платону: они сравнивают Священное Писание с зеркалом: мы видим в нем образ тех, кем мы должны были бы быть, и пытаемся приобрести то, чего недостает портрету для соответствия модели<sup>202</sup>.

Такое исключительно религиозное восприятие Библии, кроме прочего, породило представления о чрезвычайно важной роли Ветхого Завета. И то, что его комментировали чаще, чем Новый Завет, как раз свидетельствует о том, насколько определенны и богаты были идеи авторов по поводу взаимосвязи обоих Заветов<sup>203</sup>. Между ними и в самом деле существует такое

<sup>198</sup> G. Morin, *Un critique en liturgie au XII siècle. Le traité inédit d'Hervé du Bourg-Dieu "De correctione quorundam lectionum"*, в: *Rev. bénéd.*, 1907, pp. 36–61. Dom R. Weber, *Deux prefaces au Psautier dues a Nicolas Maniacoria*, *ibid.*, 1953, pp. 3–17.

<sup>199</sup> По поводу отличий монашеских сочинений о Библии от схоластических я ссылаюсь на С. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, в: *Bulletin thomiste*, 1942–1945, pp. 59–67.

<sup>200</sup> *De afflictione et lectione*, éd. в: *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 1–9.

<sup>201</sup> *Exhortatio ad amorem claustris et desiderium divinae*, éd. в: *Analecta monastica*, II, pp. 28–44.

<sup>202</sup> *Un maître de la vie spirituelle au XI s., Jean de Fécamp*, pp. 56–60: *La Bible, miroir de l'âme. La spiritualité de Pierre de Celle*, p. 67. Другие тексты собраны в: R. Bradley, *Backgrounds of the Title Speculum in Medieval Literature*, в: *Speculum*, 1954, pp. 100–115.

<sup>203</sup> *L'exégèse médiévale de l'Ancien Testament*, в: *L'Ancien Testament et les chrétiens, Paris (Rencontres, 36)*, 1951, pp. 168–182.

сродство, что понять один без другого невозможно, поэтому необходимо изучать оба, и не по отдельности, а одновременно. Совершенно очевидно, что многие факты, идеи и выражения Нового Завета невозможно рассматривать независимо от предшествовавших им текстов Ветхого Завета. И точно так же Ветхий Завет невозможно ни читать, ни разъяснять без постоянного соотнесения с Новым Заветом: Ветхий Завет – не исторический документ, который говорит о прошлом и имеет смысл сам по себе. В Библии речь всегда идет о тайне спасения, то есть о том, кто есть Бог и что Он совершает ради человека на протяжении всей истории мира, от сотворения и до его конца. Сын Божий, принявший плоть, – центр всего этого великого дела творения и освящения мира. Только в связи с Христом следует понимать и рассматривать все, что предвзяло Его воплощение во времени, все, чем оно сопровождалось, и все, что последовало. Этот принцип получает самые разнообразные возможности для применения. Но главная идея всей средневековой экзегезы состоит в том, что всей священной истории присущи движение и развитие, что Церковь подобна растущему телу, и это тело – космический Христос.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.